RAGIP P
Ka. Nu.
145

المجلد الاول من الحاشية الجديدة على القاضي البيضاوي
لمحمد افندي الشهير المفتي ...

RAĞIP P.
Ka. Nu.
145
146

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 105

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وقف عبده

١٤٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب ورفع قدر من تأدب به من بين اولي الالباب
وجمل من تدرع بلباس الفضل وتدرب وكمل شؤون من تأهل لنتائج العلم
وتاب وتهذب من استعان به الصراط المستقيم واطلع عليه بدائع التنزيل
العظيم والصلوة على خير البرية محمد المبعوث الى كافة الورى ليذهب عنهم
الرجس ويطهرهم تطهيرا وعلى آله واصحابه الذين سلكوا سبيل ما به كلفوا
تدبرا وما نزل به عليهم من روح الاله ورسوله وما اولوه تاويلا اما بعد
فيقول المفتقر الى الله الغني محمد بن ... بن رسول الغزي الشهير بـ... ابن ...
تذكرة للطلاب وتبصرة لذوي الالباب وتحفة للاحباب علقتها على تفسير
القاضي البيضاوي المعترف بعلو قدره الداني والقاصي فانه كتاب يتجلى عن
منصة عباراته عرائس التحقيق ويتلألأ من مطالع اشاراته شموس التدقيق
وتلوح من خلال سطوره ... الفضلاء وتلمح الى دقائق
نكتة ... لا ينقطع ... الا واحد بعد واحد من الاذكياء ما بلغ احد من المفسرين
في التحقيق ... التدقيق وتوضيح لاسرار البلاغة
غاية الايجاز ... نظم القرآن ودلائل الاعجاز ... مباني
وجوه معانيه ... اسراره ... الكلام ... وجوهها
اللثام ... الاعناق الى الاقتناء ... الكنوزه
واعتنيه ... الاطلاع على رموزه ... ولم اكن بعد ... حملتهم
لكن ... الخبر بعد ما صرفت مدة شبابي الى التعمق في بحار الاسرار العقلية
واماطة الحجب عن غوامض دقائق العلوم العقلية والنقلية ان احثه ... بهم
فتنت ... التامل لخوض بابه وطرحت سفينة التفكر في عبابه واقبلت
بمجامع الهمة على التوسل الى تبيين خفاياه والتوصل الى معرفة خباياه ووقفت
الهمة على الاستطلاع بفوائده وعاينت ما يقع في سلوك طريق الوصول
الى المطالب وعاينت ما يلقي في فصول مطالب الهام المآرب وتحقيقه
... بقدر الاستطاعة واقتبست من انواره واجتنيت من ثماره
على البضاعة في الباع مع قصر باعي ان اشرحه شرحا يبرز فوائده ويظهر
زوائده ويفصل ما اجمله ويبين ما اغفل حسب ما قاد اليه ما حصلته من
سائر العلوم ولا يهتدي الى ... الفهوم ولم آل جهدا في تبيين ملاحظاته
ودفع ما اورد على مرموزاته ولم التزم نقل الاقوال كما هو دأب اصحاب
المقال ... الى حضرة ... وجميع المناجات ... بلطفه
لا ... يقع في الخبر فيحصل لطفه وهو غاية المتمني
ونهاية المامول فافعل وبالله التوفيق سلكت المصنف طريقة الاخيار
ما ورد في الاخبار فافتتح كتابه بالتحميد مقتبسا من القرآن المجيد
الحمد لله الذي نزل الفرقان ... سبحانه ... الحمد ولام التعريف في التنزيل والعطف
ولنشرح ههنا ما ذكره الفاضل ... قال اقتباس لطيفا

فيه ان التغيير اليسير ينافي لطف الاقتباس وان لم ينافي اصله وفيما نحن فيه تغيير ما
لان مقتضى الاقتباس اللطيف ان يقول تبارك الذي كما في المقتبس منه
وانما عدل المصنف عنه رعاية لمقتضى المقام لان مبنى البلاغة على مقتضى المقام والاقتباس
من المحسنات البديعية الخارجة عن البلاغة وجعل لطفه لمجرد وقوعه في الخطبة
بناء على ما قالوا ان الاقتباس ثلاثة انواع ممدوح ومباح ومردود فالاول
ما وقع في الخطب والمواعظ والثاني ما وقع في الغزل والرسائل والقصص
والثالث تضمين آية في هزل ونقل ما نسبه الله الى نفسه اليه فبعيد عن المرام
اللهم الا ان يقال ان التغيير اليسير انما ينافي لطف الاقتباس لو لم يتضمن التغيير
فائدة اخرى من المحسنات وههنا قد يتضمن قوله الحمد لله براعة الاستهلال فكان لطفه
لاجتماع فائدة الاقتباس والبراعة في الكلام وفيه ما فيه فان قيل مقتضى المقام
ان يقول لله الحمد بتقديم المحمود لان المقام مقام التحميد لانا نقول لان فعل المصنف
يقتضي صدور الحمد من المصنف والاشتباه في تعيين المحمود ... من الغير
من الاشتباه والشركاء الا عاشتهم لتعلم التصنيف يحمدون لم لم ... على القول
بان العبد بكونه ... خالق الافعال يحتمل ان يتوهم ان فعل التصنيف كي ... يقتضي
صدوره ... لمحمده على خالقه ... او الا خالق غيره مطلقا عند
اهل السنة ولا تاثير لفعل العبد اصلا حتى يستحق الحمد فلا ترجيح لتقديم احدهما بالنسبة
الى المقام وانما قدم الحمد اما لبراعة الاستهلال او للاقتداء بالقرآن او لكونه اهم
او للاحتراز عن الفصل بين الصفة والموصوف فانه لم يكن الفاصل
اجنبيا من الكلام وقوله ولا يحتاج فيه الى تاويل ولا يتجه عليه ما يتجه على المقتبس
من ان العلم يجب ان يكون ... حتى يحتاج الى الجواب لكان اولى ما قيل
وقوله ويدفع بانه عطف على يحتاج منصوب بان المقدرة بعد او
العاطفة وقد رد بانه ... هكذا وفيه ... المقتبس منه
ونحن ندفعه باحسنه وذلك بان لا نسلم ان الصلة اعني تنزيل الفرقان
غير معلوم للمخاطب ... نبينا محمد ... قبل ذكر الموصول كيف وان
هذه الصلة ليست ... ما نزل على محمد ... من الآية حتى يكون مجهولا له
لانه نزل عليه ... بكم الذي الآية ثم نزل يا ايها المدثر قم فانذر
ومن الذي سورة الفاتحة على قول ... غير ذلك من الآيات المتكررة
عليه قبل نزول هذه الصلة وبذلك يحصل العلم بالصلة قبل الموصول
فكيف يصح ان يقال ان الصلة غير معلومة للمخاطب فان قيل انه علم
او لا تنزيل القرآن لكن لا نسلم انه علم تنزيله على عبده ليكون نذيرا او ...
الصلة قلنا العبد خارجة عن الصلة ولا نسلم انها داخلة فيها لكنه
علم لكونه نزوله على عبده بوقوع نزول ما نزل قبل هذه الصلة عليه وعلم كونه
نذيرا بالخطاب ثم فانذر قيل ان الصلة يجب معرفتها اذا كان الموصول
خبرا عنه وما نحن فيه ليس خبرا عنه فلا يجب معرفة صلته ولا يخفى عليك
بطلانه كما ينبه الرضي فليراجع وقوله عند المخاطبين اي بكلام المقتبس

وهو المصنف فان قيل ان الصلة يجب ان تكون معلومة للمخاطب عند المتكلم كما صرح به الرضي
حيث قال ان الصلة يجب ان تكون معلومة للسامع في اعتقاد المتكلم قبل
ذكر الموصول فهل هو كذلك في اعتقاد المصنف قلنا نعم لان المؤمن
المخاطب ينبغي ان يكون كذلك فكذا المتكلم ينبغي ان يعتقده كذلك وفي كلمة
ولا يخفى حسن ايثار التنزيل وفيه تعريض على صاحب الكشاف حيث
اضاف التنزيل الى القران فانه قال انزل القران كلاما مؤلفا منظما
ونزله بحسب المصالح منجما كما لا يخفى عليك ما في كلام الكشاف من حسن الانباء
بين الانزال والقران والتاليف والتنظيم وبين التنزيل والتنجيم
مع ما فيه من الاشارة الى كيفية نزول القران على ما روي في
الاتقان ان القران نزل جملة واحدة الى سماء الدنيا ثم نزل الى
الارض نجوما في ثلاث وعشرين سنة على حسب المصالح فان المتبادر
من الانزال المقابل للتنزيل الدال على التنجيم هو الانزال دفعة واحدة
ولذا قدم ذكر الانزال على التنزيل اشارة الى التقدم الدفعي واما
عدل عنه المصنف ما للاختصار بناء على عدم الفرق بين الانزال
والتنزيل عنده كما في كتب اللغة واشارة الى الاقتباس ولان المقام
مقام ذكر المحمود عليه الذي هو كالعلة الباعثة على الحمد لا لبيان كيفية النزول
ولذا اختار التنزيل على الانزال مع ان الاختصار المطلوب حاصل
بذكر الانزال ايضا لان التنزيل لكونه الى الارض ادخل في كونه
محمودا عليه بخلاف الانزال فانه الى سماء الدنيا وقوله لانه سمي كتابه
يعني ان كلا من التنزيل والفرقان يدل على التنجيم اما الفرقان فلانه مصدر
فرق سمي به كتاب الله المنزل على محمد عم لكونه اجزائه مفروق بعضها عن بعض
او مفرقا ومفصلا الى ايات وسور تسمية للمفعول بالمصدر واما التنزيل
فلانه تفعيل يدل غالبا على التكثير وقد يقال سمي به فرقانا لكونه
فارقا بين الحق والباطل بتقريره وبين المحق والمبطل باعجازه
تسمية للفاعل بالمصدر وقوله في الانزال انما قيد بالانزال مع انهم
اجزائه في نفس الامر احترازا عن سائر الكتب السماوية فانها نزلت
دفعة الى الارض على الصحيح لا بالتدريج ثم الاولى ان يقول في التنزيل بناء
على ان الانزال دفعي والتنزيل تدريجي والكلام مبني على الفرق بينهما وقوله لدلالته
على التكثير فيه نظر لما ذكروه في تفسير قوله تع وان كنتم في ريب مما نزلنا
على عبدنا ان التضعيف في نزلنا بمنزلة همزة النقل مراد الا فيه على نزوله
منجما لان ما ذكره على ان يكون التضعيف للتكثير وذلك في المتعدي قبل
التضعيف ولا يكون في اللازم الا نادرا نحو موت الابل وحج لا نجعله متعديا
كيلا يلزم الجمع بين معنى التضعيف والتعدية وفيما نحن فيه لا يمكن
معنى التعدية فلا احتمال لارادة التكثير كذا ذكره العلامة ابن الكمال وقال
في شرح الشافية ان الفعل ان كان لازما فالتكثير قد يكون في الفعل نحو

اي حيث يكون الفعل لازما منه

اي في المفعول اي الابل فلا احتمال لارادة التعدية فيه لان المعنى
لا ان فيه معنى التكثير للتتميم منه

لانه اذا كان متعديا قبل التضعيف فلا يحتمل التضعيف الا على التكثير منه

جولت

جولت وطوفت وقد يكون في الفاعل نحو موت الابل وان كان متعديا
يكون التكثير في المفعول نحو غلقت الابواب ولا يجوز التكثير في المفعول
الا اذا كان المفعول جماعة لو كان واحدا واغلق مرات كثيرة
لم يستعمل فيه الا اغلق بلا تضعيف الا على سبيل المجاز هذا ما ذكره فعلم منه ان
التضعيف في نزل الفرقان ليس للتكثير لانه لا يجوز في الفاعل لانه هو الله
ولا في الفعل لان فعل الله لا يتكثر الا باعتبار متعلقه والتكثير الحاصل منه
بالتضعيف ما يعرض ذات الفعل لا ما يحصل باعتبار متعلقه ولا التكثير
في الفعل والفاعل يكون في اللازم ونزل متعد ولا في المفعول ايضا لانه
ههنا ليس بجمع بل مفرد وهو الفرقان والجمع شرط فيه كما عرفت قال رحمه الله
الذي نزل الفرقان في المصباح نزل من علو الى سفل نزولا ويتعدى
بالحرف والهمزة والتضعيف فيقال نزلت به وانزلته ونزلته واستنزلته
بمعنى انزلته فعلم منه انه لا فرق بين الانزال والتنزيل والاستنزال في اللغة بل
الكل بمعنى فعلم منه ضعف ما ذكره الفاضل المحشي من ان في التنزيل اشعار
بالتنجيم لدلالته على التكثير كيف وان في دلالته على التكثير نظر لما سبق فالحق ما ذكر
في اللغة معنى التنزيل تحريك من علو الى سفل مجاز كما ان النزول حركة
منه اليه والحركة لا تتصف بها بالذات الا المتحيز بالذات من الجواهر
الافراد وما يتركب منها والاعراض لا يوصف بها الا تبعا كالحلول كانت قارة
كالالوان او غير قارة كالاصوات الذي هو جنس الكلام الا تبعا لمحله وانزال القران
كلام الله تع تلقفه جبرائيل عم بلا صوت ولا حرف او بصوت من جميع
الجهات على خلاف العادة او من جهة بصوت غير مكتسب للعباد
على الاختلاف المعروف ونزله على محمد عم على الاختلاف المعروف
وكيفية تنزيله فاذا اعتبر نسبته الى الله تع لا يتصور فيه النزول لا بالذات
ولا بالتبع وهو ظاهر لانه صفة الله تع واذا اعتبر نسبته الى جبرائيل عم
لا يتصور نزوله بالذات لانه عرض حال فيه في الجملة اي عند التنزيل
والاداء والاعراض لا تنتقل الا تبعا لمحلها ففي التنزيل الى الله تع
في قوله الذي نزل الفرقان لا بد له من تاويل فقلنا ذلك بناء على تعارف
اهل اللغة من وصف الكلام بما وصف به متكلمه على طريق الاسناد
المجازي فانهم يقولون نزل البناء من الفم حكم الامير وان نزل من عند
الحكم او بناء على المجاز في المعنى بان يجعل التنزيل مجازا عن الايجاد
في قلب الرسول او عن الاظهار بعد الكمون فان القران كان
كامنا في العلم الالهي الازلي ثم اظهره في المظهر الاول وهو العقل الاول
ثم في اللوح المحفوظ الذي هو نفس الكل ثم في الملكوت اي عالم الملائكة
ثم في عالم الحس الذي هو عالمنا هذا وهذا الظهور ليس بزماني لان الزمان
مقدار حركة الفلك الاعظم وهو متاخر عن ذلك الظهور او يجعل
الفرقان مجازا عن تحمله عن جبرائيل عم او يحمل الكلام على الحذف اي نزل محل القران

على عبده وليكون اي العبد او الفرقان ويؤيد الاول قوله يا قم فانذر
والثاني مؤيد ايضا وتجوز ان يرجع الى الله على طريق ما سبق في تجدد في عم
العالمين الملك والجن ايضا لعموم انذاره في قطعها للعالمين اي الثقلين الا لطام
جمع ضمير ليكون الى العبد او الفرقان وليس لانذار الملك فيه ان رجع الى الله تعم
الملك ايضا كما عرفت نذيرا مصدر بمعنى الانذار او فعيل بمعنى المنذر وان فعل
ان فعيلا بمعنى المفعل ليس له ثبت واعلم ان الظاهر لما كان رجوع الضمير الى
العبد او الفرقان وان كونهما نذيرا مختص للثقلين قدم العالمين على نذيرا
لافادة الاختصاص مع رعاية التقفية فان قلت لو قال نذيرا للعالمين يحصل ايضا
الاختصاص من لام الجارة قلت الاختصاص الحاصل من لام الجارة هو الاختصاص
بمعنى الارتباط والمراد هو الاختصاص بمعنى القصر وذلك يحصل من التقديم
فان قيل فعلى هذا يفيد التقديم اختصاصه بالاختصاص بالعالمين
والمراد اختصاصه بالعالمين لا اختصاصه بالاختصاص بالعالمين
قلنا اختصاصه بالاختصاص بالعالمين يستلزم اختصاصه بالعالمين
فقصد تحققه بطريقة البرهان وهو فن من البلاغة ثم هذا بنا على ان الملائكة
كلهم معصومون وفيه خلاف والحق انه لا قاطع من الطرفين على ما هو محقق
في المقصود في تفسير قوله تعالى فسجدوا الا ابليس الى عدم عصمة كلهم حيث
قال ان منهم من ليس بمعصوم وان كان الغالب فيهم العصمة فعلى هذا ينبغي
ان يكون العبد او الفرقان انذار الملك ايضا فان قيل قد ثبت ان افعال الله تعالى
ليست معللة بالاغراض والظاهر من قوله ليكون ان التنزيل معلل به قلنا
لا نسلم ذلك لجواز ان يكون اللام فيه للعاقبة كما في لدوا للموت وابنوا للخراب
ولو سلم ذلك لكن لا نسلم انه محال لكونه تعالى يلزم من نقص الاحتياج الى الغير
وتستكمل به وهذا انما يلزم لو كان بالنظر الى كماله الذاتي الذي هو عبارة عن الغنى
المطلق وهو صفة ذاتية له تعالى لا احتياج في الاتصاف بها الى الغير مثل حيوته
ووحدته وعلمه وقدرته واما بالنظر الى ما هو كمال اسمائه وصفاته التي لا يتصف
بها الا بحسب الى الغير كالخالقية والرازقية فلا نمنع الاحتياج الى الغير والاستكمال به
عنه تعالى فان كمال هذه الاسماء والصفات انما يظهر بظهور آثارها وترتب
احكامها عليها وذلك لا يتم الا بوجود المظاهر والتنزيل من هذا القبيل فان قيل
اي دخل للانزال على سبيل التدريج الدال عليه صيغة نزل في الكون نذيرا
اجاب عنه الفاضل المحشي بان جعل نفس الانذار مبالغة في كمال انذاره وكمال
الانذار في التدريج لانه يقع الانذار بكل ما نزل فيبقى الانذار برهة
من الزمان بخلاف ما لو نزل جملة فان الانذار ينقطع بانقطاع النزول وفيه
نظر لانا لا نسلم ان الانذار ينقطع بانقطاع النزول لان المنذر ليس النزول
بل المنزل فما دام المنزل يحصل الانذار سواء انزل جملة او متفرقا كيف
وان النزول قد انقطع بموت النبي عم ولم ينقطع الانذار الى الان لبقاء المنزل
ولو قال وكمال الانذار في التدريج لان النزول اذا كان تجدد في كل حادثة كان

ذلك

ذلك اقوى لقلب الرسول واشد عناية له وللمنزل لاستلزامه تكرر نزول
الملك اليه وتجدد العهد به وبما معه من الرسالة فيحصل له من القوة ما يقصر عنه
العبارة فيتقرر اشد انذار واكمل كذا ذكره في الانتقاد لم يرد عليه ذلك
فالاولى في الجواب عنه ان يقال ان السوال مبني على ان نزل للتكثير وان
يكون متعلقا بالتكثير المستلزم للتنجيم الذي هو بمنزلة القيد لاصل الفعل
وكل منهما ممنوع اما الاول فلانا لا نسلم انه للتكثير بل لمجرد التعدية كما يجيء
بيانه واما الثاني فلا نسلم انه متعلق بالتكثير لم لا يجوز ان يتعلق باصل
الفعل وهو التنزيل كيف وان التنجيم من مقتضى ذات التنزيل لان
من المنزل ما هو ناسخ ومنسوخ ومنه ما هو جواب لسوال ومنه ما هو انكار
لقول قيل او فعل فعل ولا يتاتى ذلك الا فيما انزل منجما كما صرح به في الاتقان
فاذا كان ذلك من مقتضى ذات التنزيل لا يصح تعليله لان مقتضى الذات
لا يعلل فلا يصح تعلقه بالتكثير فان قيل لم يكون التنجيم من مقتضى ذات التنزيل
وقد منعت ذلك لانه التنزيل على التكثير المستلزم للتنجيم قلنا عدم دلالة اللفظ عليه
بحسب الوضع لا يقتضي عدم كونه من مقتضى مدلوله ابين التكلم والاقتصار
على الانذار لانه مقصود واصلي من الانزال لان الرسالة والانزال لطهر
نفوس الجاهلين بكمال الضلالة فالمقصود الاصلي منه هو الانذار والتبشر تابع له
فتحدد اي الفرقان او العبد والله ويدل على المحذوف قوله تعالى وان كنتم في ريب
مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله والتخصيص بالنبي على ما ظهر من كلام المحشي
فان قيل ان جملة تحدد معطوف على جملة الصلة فعلى التقدير الثالث العطف
ضمير راجع الى الموصول وعلى التقديرين الاولين لا ضمير فيه راجع الى الموصول
فكيف يصح العطف بلا رابط قلنا لا نسلم ان الفاء للعطف بل للسببية
اي سبب التنزيل الى التحدي ولو سلم ذلك لكن من خواص العطف بالفاء
كما صرح به في اوضح المسالك حيث قال وتختص الفاء بانها تعطف على الصلة
ما لا يصح كونه صلة لخلوه من العائد نحو اللذان يقوم فيغضب زيد اخوك
اسمي ولك ان تقول ان كلا من العبد والفرقان من متعلقات الصلة
المذكورة فيلزم الضمير الراجع اليهما رابطا لانه راجع الى الموصول معنى
لان المعنى الحمد لله الذي جعل الفرقان نازلا لتحدي به او الذي جعل عبده
منزلا عليه الفرقان فيتحدى به ومنه ظهر فوده ارجاع ضمير تحدد الى الله لخلوه
من التكلف فان قيل وعلى كل من التقادير الثلاث يقتضي الفاء وقوع
التحدي بعد نزول القرآن فان اريد بالفرقان المجموع لم يستقم لان التحدي
لم يكن بعد نزول المجموع بل في اثنائه وان اريد به البعض المعلق من الاية
او السورة فلا وجه له وهو ظاهر وان اريد به القدر المشترك لم يستقم
ارجاع الضمير في قوله من مثله الى الفرقان لان السورة ليست للقدر المشترك
بل للمجموع قطعا فالجواب انا لا نسلم ان الفاء للتعقيب بل للسببية ولا يلزم
التعقيب في السببية ولو سلم انها للتعقيب لكنا نختار الشق الاول

القرآن

او لا ونحمل التنزيل على ارادته كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة اي اردتم تنزيل
ولاشك ان التحدي وقع بعد ارادة تنجيم الفرقان فان قيل ان المتحدى عليه هو تنزيل
الفرقان لا ارادته قلنا ان الارادة لما كانت للتنجيم وعليه يصح ان يكون تحدوا عليه ايضا
او نحمل الفاء على التعقيب الرتبي لان التنزيل اعلى رتبة من التحدي او نحمل على
التعقيب الوجودي بناء على ما قاله الرضي ان المعطوف اذا كان ذا اجزاء
تحصل تمامه في زمان طويل جاز عطفه بالفاء اذا كان اول اجزائه متعقبا
وجاز عطفه بثم ايضا نظرا الى تمامه وعلى هذا اذا كان المعطوف عليه كذلك
والمعطوف متعقبا لاوله جاز العطف بالفاء نظرا الى اوله وبثم نظرا الى اوله فيعلم
ان تراخي المعطوف لا يجب ان يكون عن جميع اجزاء المعطوف عليه بل يجوز
ان يكون تحقيقا مع بعض اجزائه متراخيا عن بعض وتحقيقا الثالث ثابتا
ونحمل الكلام على الاستخدام فلنتامل وقال في بعض الحواشي يجوز ان يراد
بالفرقان الجنس من حيث الوجود لا المجموع ولا المفهوم الكلي وهو اقرب
او تبع التفريع المذكور اقول لا شك ان المراد بالجنس من حيث
الوجود واما المجموع او القدر المشترك اي الفرد المنتشر اذ لا نشك لا المفهوم
المفهوم الكلي ولا الاحتمال ان يراد بالجنس من حيث الوجود فيرد السؤال الا اعادة
السؤال فلا يصلح جوابا عنه باقصر سورة من سورة الا قصرية مفهوم من
من تنوين سورة في قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وفي قوله قل فاتوا بسورة مثله
مصاقع جمع مصقع كمنبر هو البليغ او العالي الصوت الخطباء جمع خطيب هو
البليغ فاضافة المصاقع اليه على التفسير الاول من قبيل اضافة الليث الى الاسد
منصوب بنزع الخافض جوابا الغراء وصوبه الرضي من العرب العرباء اي الخالص
فالتركيب من قبيل ليل اليل لانهم اذا قصدوا المبالغة في شيء ياخذون من
لفظه صيغة تجلى من علته تاكيدا له ومنه ظل ظليل فلم يجد به قديرا يحتمل ان
يرجع الضمير المستتر الى الله او الى عبده او الى الفرقان كما في تحدي العاقبة
متعلق بالقدير قدم للسجع والضمير المجرور للاقصر السور او للتحدي اي لم يجد
الله او العبد او الفرقان قادرا على اقصر السور او على التحدي بها ويجوز
ان يكون الباء للملابسة اي لم يجد احدا قادرا على المعارضة ملتبسا باقصر
السور وعلى اي تقدير كان القدير بمعنى القادر لان المراد نفي القدرة
لا نفي المبالغة فيها فان قيل قد تقرر ان وجد من افعال القلوب بمعنى العلم
يتعدى الى مفعولين خبرين المفعول الاول قلنا لا نسلم انه بمعنى العلم
ههنا لجواز ان يكون بمعنى الاصابة والمصادفة كما في وجدت الضالة
فيتعدى الى مفعول واحد ولو سلم انه بمعنى العلم فمفعوله الاول محذوف
اي لم يجد الله او العبد احدا قادرا على المعارضة او التحدي قادرا عليها
فحذف المفعول الاول اي المتحدى واقيم الجار والمجرور مقامه فان قيل
لعدم الوجدان القدير عليها لما تصدى لمعارضته احد وقد تصدى كثير قلنا
لا يستلزم ذلك وجوده كم من عاجز عن شيء يتصدى له قال الفاضل المحشي والمقام

اي لا للا اعادة

يقتضي

والمقصود

يقتضي نفي القادر لا نفي القدير لان نفيه لا ينافي وجود القادر في الجملة
نفي مطلق القادر وفي التركيب من قبيل وما انا بظلام للعبيد اي تجويز ان يراد
المبالغة في نفي اصل الفعل لا نفي المبالغة لان تركيب نحو ما انا بظلام يفيد
تخصيص نفي الفعل عن المذكور بعد حرف النفي مع ثبوته للغير حتى لا يقال
ما انا بظالم لا غير وما انا قلت هذا ولا غيري بخلاف ما نحن فيه فان قيل
ان عدم الوجدان لا يقتضي عدم الوجود ولا ينافيه لجواز وجود القدير معه
قلنا ان عدم الوجدان من علام الغيوب يدل على عدم الوجود والحجة
من تصدى لمعارضته الاسكتة وفي المصباح حجه الشيخ اي حجة القطع
صحة ومنه قبيل الحجة الخصم الحاجا او اسكته بالحجة فهمزة الحجة للتعدية
وفي الطيبي لما لم يكن حجة للوجدان بخلاف حجة واحدة والحلة اي وجد واتحد بين
بسببه فلما لم يتصد للمعارضة وفي الكشاف الحجة من طولب بمعارضته
من العرب العرباء ابكم به من تحدى به من مصاقع الخطباء وصرحوا في جوابه
انما كرره لدفع توهم ان الالحام بالعرفة لا بالبلاغة ووجه الدفع ارجاع
ضميره الى القرآن وضمير الحجة الى الله او الى الرسول وانما حذف
المصنف لفظة به لدلالة سوق الكلام عليه لانه مسوق لبيان التحدي
باقصر سورة من القرآن ولبيان بلاغته حتى لم يجد به قديرا والعرفة لا
ينفي القدرة لان معناها ان الله تعالى صرف عقولهم عن المعارضة
واتيان مثله مع قدرتهم عليها فعلم ان المراد انه الحجم بالقرآن سلامة
واجيب بانه لا حاجة الى ذكره بقي ههنا بحث وهو ان مرجع الكل ارجاع
الى عبده فظاهر ان الالحام بالقرآن لا بالعرفة لانا لا نتصوره من الرسول عم
وان كان راجعا الى القرآن فكذلك بل لا وجه لتقديره به فضلا عن
ذكره اذ لا معنى الحجم القرآن بالقرآن واما ان كان راجعا الى الله
فالظاهر منه انه تعالى الحجم بالعرفة لانه يقدر عليها وبفعل فلنتامل
فان قيل لم عدل المصنف عما في الكشاف من نفي التصدي حيث قال
فلم يتصد للاتيان بما يوازنه قلنا رعاية للواقع فان الواقع وقوع
المعارضة ولذا قال المصنف الحجم من تصدى لمعارضته فان التصدي
للشيء هو التعرض له وصاحب الكشاف انما نفى اما العدم اعتباره
او تنزيلا بمنزلة العدم او النفي في كلامه راجع الى العدد اي قوله
للاتيان لا الى التصدي من فصحاء جمع فصيح عدنان
وهو ابو معد بفتح الميم والعين من اجداد النبي عم وكان النبي عم اذا انتسب
لم يتجاوز عن عدنان ثم يقول كذب النسابون وهو الحادي
والعشرون لانه عم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي
بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة
بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان

مطلب في انساب النبي عم

ومن تحسين الكلام ان يحفظ اجداد النبي عم على هذا الترتيب ويحفظه ويورده
فاستنزل منه البركات فانهم كانوا على التوحيد على الاصح لقوله عم
لم ازل انقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات
وبلقاء لحطان هو ابن عابر بن شالخ وهو بيان لما تصدى هنا كالاشارة
الى كمال بلاغة المتصدين لاستظهار بجاهها والى ان العرب منحصر
في اولاد عدنان واولاد قحطان حتى حسبوا انهم سحرة واشتجروا
على صيغة المعلوم اي حسبوا انفسهم مستحرين اي سحرة وغلبوا عن المعارضة وتشابك
المثل مع قدرتهم عليه فقيه كمال المبالغة في افحامهم وتعريض وتنبيه لمن
جعل الاعجاز بالصرفة حيث جعل اعتقادهم حسبانا لا علما واما على صيغة
المجهول فلا اشارة فيه الى شيء من النكتتين اصلا اي حسبهم من راهم من الناس
ثم بين في المصابيح بين وتبين واستبان وابان كلها بمعنى الوضوح
وان تمحضت كلها تستعمل لازما ومتعديا الا الثلاثي فانه لا يكون الا لازما
وهي هنا تستعمل متعديا كما يقتضيه سوق الكلام
وكلمة ثم للتراخي في الرتبة على ما صرح به الفاضل المحشي حيث قال انها
تنفاوت ما بين الزام المنكر المدبر وارشاد المقبل وقال
في شرح الكافية كلمة ثم كما يكون للتراخي في الزمان يكون للتراخي
في الرتبة فيعطف به الاعلى على الادنى والادنى على الاعلى والظاهر
منه انها مجاز في التراخي في الرتبة معا في المجاز ثم الظاهر من
كلام المحشي انه معطوف على افحم ويجوز عطفه على تحدى والتراخي ايضا
رتبي لان بالتحدي يعلم كونه من الله تعالى وما يعلم كونه من الله تحتاج
الى البيان فكان رتبة البيان متراخيا عن رتبة التحدي قبل ان
فيه اشارة الى جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب
وان لم يجز تاخيره عن وقت الحاجة كما في الاصول افعل فيه بحث
فان ذلك في البيان الاصولي المنقسم الى اقسام خمسة والمراد بالبيان
هنا البيان اللغوي اي الايضاح والاعلام الذي لولاه لم يوجد الا الجهل
ويؤيده قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس وقوله
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فيشمل جميع
اقسام القران المبين في الاصول على ان ما يجوز تاخيره عن وقت
الخطاب هو بيان التفسير وبيان التغيير لا جميع اقسامه فلا يدل
مخصصا بها للناس الظاهر ان اللام صلة يبين كما دل عليه قوله تعالى
لتبين للناس وقوله ليبين لهم كما ذكرناه ههنا وقيل تعليلية اي
لاجل الناس لان البيان لم يحصل لجميع الناس معا واما البيان
لاجلهم فقد حصل والجواب ان البيان لهم لاجل المحصل لكن لبعضهم
بالذات ولبعضهم باعلام ذلك البعض اي بالواسطة حسبما تقتضي
وقد يكن وما موصولة او موصوفة وحسب بمعنى المقدار او بمعنى الوقت والحال

وانما خص الناس بالذكر لكونهم اشرف منهم

ما نزل اليهم ... العلم والتحصيل

والعامة

فيه نزل لا يبين عن ان ظهر من مصالحهم بيان لما في حيا الى معادهم
الدينية والدنياوية ليدبروا اياته وليتذكر اولوا الالباب الظاهر انه
من التذكر بفتح الذال بمعنى التفكر لا من الذكر بالكسر تذكيرا فقيل انه مصدر
مبني للمفعول بمعنى المعنى التذكر وقيل انه مصدر من غير فعله او مصدر
فعل مقدر وقيل المراد يتذكر جم تفهيم فيه لا يمعنى التذكر المقابل وقيل
المراد بالتذكر استخفافا في التفهيم من المعالجات منها ان يدرك
العقل بالنظر في الدلائل العقلية فان القران بيان لما لا يعرف بالعقل
وارشاد لما لا يستقل العقل في ادراكه بالنظر في الدلائل فيكون التدبر
اشارة الى الاول والتذكر الى الثاني وفيه نظر لانه يقتضي ان يكون المراد
بالايات الدلائل الافاقية والانفسية لا الايات القرانية وهو خلاف الظاهر
فالاحق ان كان المراد بالبيان بيان جميع الايات المنزلة لمصالحهم
الاخروية والدنياوية فمعنى التفكر والتدبر لمعرفة ما ذكر فيها بعد
البيان البليغ وان كان المراد بيان بعض الايات المنزلة فلابد من
المخصص اجيب بان المراد بعضها لانه بين بعضها ليتفكروا
في نظائره وليستنبطوا منه معانيه على وفق ما بينه كما في المسائل
القياسية اقول لعل المراد جميعها لانه بين جميعها لكن بعضها بطريق
العبارة وبعضها بطريق الظهور وبعضها بطريق الاشارة وبعضها
على وجه يبقى فيه خفاء واجمال والاول من هذه الاقسام مستغن عن التفكر
والباقي يتفكر فيها العلماء ليستنبطوا عنها الاحكام اعتبارا على ما بينه
بالعبارة والظهور والحاصل ان البيان كلي متشكك يختلف
بالجلاء والخفاء فيشمل جميع اقسام النظم من المتشابهات على مذهب
المتاخرين ثم اقول لا يبعد ان يقال ان كلامه اشارة الى الاحتباك
فليتامل فكشف قناع الانغلاق الاضافة من قبيل لجين الماء اي الانغلاق
كالقناع او من قبيل الاستعارة بان شبه خفاء القران لخفاء بالمخدرة
القناع على طريق الكناية فيكون ذكر القناع تخييلا والكشف ترشيحا
او شبه الايات نارة بالمراة المحتجبة واخرى بالمعاني المخزونة
في الخزانة على طريق الكناية فيكون لفظ الايات استعارتين
مكنيتين معا وذكر القناع تخييل لاحدهما والانغلاق للاخرى قال
اهل البيان في قوله وجعلنا لهم حصيدا خامدين ان في لفظ
الهم استعارتين مكنيتين معا ولفظ حصيدا خامدين تخييليتين
لهما الا ان فيما نحن فيه ضعف احد التخييلين الى الاخرى والمشهور
عدم الاضافة كما في الاية او اضافة التخييلية الى المكنية ثم القناع
ما يستر به المراة راسها ويستعمل في اللثام النقاب عن ايات محكمات
في سورة ال عمران بقوله احكمت عبارتها بان حفظت
من الاحتمال وهذا تفسير على اصطلاح الشافعية فيندرج فيه الظاهر والنص

والمفسر واما على اصطلاح الحنفية فالمحكم ما لا يقبل شيئا من التخصيص
والتاويل والنسخ والمفسر واما نسخ اللفظ بان لا يتعلق بلفظه جواز
الصلوة ولا حرمة القراءة على الحائض بحمله فان قيل نعلم هذا الاشتقاق
في المحكم فلا حاجة الى كشف قناعه قلت لا نسلم عدم احتماله اصلا
وان لا يحتمل احتمالا ناشئا عن دليل وكيف سلم اذ كيف فالمراد
بالكشف هنا ليس على حقيقته بل بمعنى انه نزل مكشوفا ابتداء لخفي
شيء في الركبة اي جعلها ضيقا ابتداء وهذا تخفيف ما قبل الاول
ان معاني المحكمات قبل النزول كانت مخفية وبعد النزول لما
النبي عم ظهرت معانيها من الخفا الى البروز فاي قناع الكمون
الى جلاء الظهور عن ام الكتاب اي اصل يرد اليه غيرها واي
الكشف عن ايات اي متشابهات فان قيل الكشف هنا على
معناه الحقيقي وفي المحكمات مجاز كما مر فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
فكيف يصح قلنا انه يصح على طريق عموم المجاز او تقدير الاجتمع ههنا لان
لفظ الكشف مكرر باعتبار العطف فهو في الاول بمعنى المجاز وفي الثاني
معناه الحقيقي قال الفاضل المحشي والمراد بالمتشابهات ما يقابل المحكم اي
ليس بمحكم فيشمل جميع اقسام النظم غير المحكم من النص والظاهر والمجمل
والخفي فان قيل المتشابه بهذا المعنى ايضا بالفحص والنظر وبيان الحديث
من غير حاجة الى الكشف قلنا هذا الكشف الاول لا يراد بالكشف مرتبة معينة
من مراتب الكشف فان قيل قوله رموز الخطاب يدل على ان
المراد بالمتشابهات ما اصطلح عليه الحنفية اعني ما لا يدرك اصلا
ولا يرجى ادراكه اجيب عنه بان اطلاق الرمز ههنا باعتبار عدم
التصريح بالمراد فانه الاشارة بالشفتين او الحاجب وارسيتهما
ما رمز مطلقا وبتراجع الخطاب توجيه الكلام نحو الغير واريد به
ههنا الكلام الموجه نحو الغير لا نفسه واضافتها اليه من اضافة الجزء الى الكل
او الجزئي الى الكلي لا من اضافة الصفة الى موصوفها اذ لا ضرورة فيها
تاويلا وتفسيرا الظاهر انهما متعلقان بكشف المتشابهات
ومنصوبان على المصدر اي كشف انغلاق المتشابهات كشفا
تاويلا وتفسيرا فيكون بيانا لنوعي الكشف او منصوبان على التمييز
عن نسبة الكشف الى المتشابهات فالمعنى كشف الله انغلاق
المتشابهات تاويلا وتفسيرا اي كشف تاويلها وتفسيرها فيكون تمييزا
مبينا لهيئة المفعول ويجوز ان يكون تمييزا مبينا لهيئة الفاعل
اي كشف تاويل المتشابهات وتفسيرها انغلاقها فيكون الكاشف
تاويلها وتفسيرها وقيل التاويل ناظر الى المتشابهات والتفسير
الى المحكمات على غير ترتيب اللف فيحمل التفسير على معناه اللغوي
اعني الكشف والاظهار اذ لا حاجة للتبليغ لا على معناه الاصطلاحي

المصدر

المتبادر في المقام وهو توضيح معنى الاية وقصتها وسبب نزولها بلفظ
يدل عليه دلالة ظاهرة والتاويل من الاول وهو الرجوع والاخير
فهو صرف اللفظ عن ظاهره الى محتمل لا يرجح خلل في ظاهره لكونه مخالفا
لمحكم الكتاب او السنة المتواترة او الاجماع او الدليل العقلي
في مثله التاويل واجب واما الفائدة يعتقد بها في المعنى المحتمل والاكثر
المسائل الاجتهادية من هذا القبيل والتفسير من سفرت المراة عن
وجهها اذا كشفت النقاب واسفر الصبح اذا اضاء فيكون
من التفسير وفي الكواشي التاويل ما يتعلق بالدراية والتفسير
ما يتعلق بالرواية ولذلك وعد النبي عم بقوله من فسر القران
برايه فليتبوأ مقعده من النار الكلام فيقضي بتاويله باجتهاده
على انه مراد الله تع لانه يقتضي صاحب وحي فان قيل كشف تاويل
المتشابهات شايع فقوله تع وما يعلم تاويله الا الله قلنا اختلف
العلماء فيه منهم من اول ومنهم من فوض الى الله في كلام المصنف مبني
على مذهب المؤولة وابرز عقائل الحقايق جمع عقيلة بمعنى الحقايق
جمع حقيقة بمعنى ماهية الاشياء الموجودة في الخارج واللطائف
الدقائق جمع دقيقة وهي ما يحتاج الى دقة النظر قال بعض المحققين
لما كانت الالفاظ دالة على الصور الذهنية وهي دالة على الموجودات
الخارجية التي هي في الصورة الذهنية عطف قوله وابرز اه على كشف
القناع المفيد للاولى ما يفيد للثانية فقال وابرزه وترك الفاء
المفيدة للترتيب وان مقتضى الظاهر ذلك قصدا الى جعل مجموع الكشف
والابراز تفصيلا للتبيين واراد بابراز الاول حل مشكلات عالم
الشهادة وبابراز الثانية حل مشكلات عالم الغيب او اراد بالاول
حل مشكلات تتعلق بنفس العوالم وبالثاني حل مشكلات تتعلق
بالله او صفاته من شبهة تنشأ من معارضة الوهم العقل
فظهر ان الاضافتين بمعنى اللام لا من اضافة الصفة الى موصوفها
لعدم ضرورة داعية اليها ثم المراد بالحقايق ماهيات الاشياء التي لا يستقل
العقل في ادراكها لان ما يستقل العقل في ادراكه يعرف بالفعل لا باكتساب
ليتجلى لهم علة غائية للكشف والابراز والضمير راجع الى الناس عموما
فانه المقصود للكشف والابراز وعدم حصول التجلي لاكثرهم لا يقدح
في كونه غاية لان ذلك لقصور منهم وسوء اختيارهم لا لبخل من الفياض
وترتب الغاية على الفعل المفضي للخارج غير لازم كما في قوله المسكن
والانتشار وذلك كما يدل عليه قوله تع وما خلقت الانس والجن الا ليعبدون
فان اكثر الناس لا يعبدون ولو كان راجع الضمير الى اولوا الالباب
لكانت من قبيل الغايات المترتبة بالفعل لكنه تخصيص بلا مخصص
خفايا الملك والملكوت اي عالمي الملك والملكوت فالمعنى ليتكشف
لهم احوال الافاق والانفس وصفات الله الا انه اكتفى بها قالوا عالم الملك

او لا عقائل

هو عالم الاجسام والجسمانيات وعالم الامر والشهادة وعالم الملكوت هي عالم
التقدس والارواح والملائكة سمي بعالم الملكوت لانه بمعنى عظم الملك
لانه مبالغة فيه ولا شك ان هذه العوالم اعظم بالنسبة الى عالم الملك
والشهادة وخبايا جمع خبية بمعنى مخفية فتمكس الجبروت القدس
الطهر والتنزه والجبروت من الجبر بمعنى القهر والمراد عظمة الله مع
وكبريائه وصفاته الفعلية والسلبية سمي بالجبروت لاستهلاك سائر
الصفات والعظم والكبر بانا عند عظمة الله وكبريائه فالمعنى لينكشف لهم
مخفيات جبروته المنزهة عن شوائب النقص فان قيل لم القهر
على تجلي خفايا الملك والملكوت وخبايا الجبروت مع انه لا يمكن لهم
تجلي اسرار اللاهوت اى ذاته المقدسة حتى يقول واسرار
اللاهوت عطفا عليه كما قال في ديباجة الطوالع قلت لا لانهم
قالوا ان معرفة ذاته تع والاطلاع عليه لا يمكن للبشر بطريق الفكر
والنظر فالتفكر في ذات الله تضييع للاوقات في امر يشق فيه
هدر وقد ورد في الحديث تفكروا في الاء الله ولا تتفكروا في ذات
الله فلو اراد باسرار اللاهوت الصفة الذاتية يمكن ان
تنكشف تلك الاسرار عن استار الجبروت كما اشار اليه
في ديباجة الطوالع حيث قال ان علم الكلام هو الكافل بابراز اسرار
اللاهوت عن استار الجبروت وقال الاصفهاني في شرحه
اسرار اللاهوت صفات الذات واستار الجبروت
صفات الافعال وصفات الذات وساير صفات الافعال
بها لكن ظاهره في هذا المقام لا يساعده لان انكشاف اسرار
اللاهوت عن استار الجبروت انما يتاتى بعد التفكر في خفايا
الملك والملكوت وخبايا قدس الجبروت فكيف يكون التفكر
في تلك الخفايا والخبايا علة غائية متاخرة عنه في الوجود كما جعلها
حيث قال لتتفكروا فيها ولهذا لم يذكر ههنا حديث اللاهوت
والحق ان المراد بخفايا الملك والملكوت دقايق الحكمة المودعة
في الموجودات الملكية والملكوتية اعني الايات الافاقية والانفسية
الدالة على وجود الصانع وصفاته والمراد بخبايا الجبروت
الامور الخفية الدالة على الصفات المقدسة كاتقان افعاله
واستحكام صنعه واشتماله على الخلق العجيب والصنع الغريب
بحيث لو تفكر الناظر يقول سبحان من تقدس ذاته وتنزه صفاته
وتنوع افعاله فمن انكشف له تلك الخبايا والخفايا بعين الابراز
والكشف فكيف يصح التعليل به والجواب ان كلا من الكشف
والابراز من قبيل العقل وتجلي الخفايا والخبايا وانكشافها من قبيل العلم
سواء انه العلم بالانفعال او الصورة الذهنية او الاضافة فلا تكرار
ولما كانت تلك الخفايا دالة على وجود الصانع وصفاته والخبايا بالكلال

اى عشار منارا وعلا

اى تتعال النفس

تلك

تلك الشقاشق على النجع بقوله لتتفكروا فيها اى في المعلومات المنكشفة المبرزة
تفكيرا اى تفكرا وانما اختار تفكيرا رعاية للسجع اى لتترقى الناظر فيها
من مرتبة الاستدلال والبرهان الى مرتبة العيان فان ابتداء حال العارف
كاسباب ذكره الذكر والفكر والتامل في اسمائه والنظر في الاثار
والاستدلال بافعاله وصنائعه على وجوده وصفاته وعظمته
وباهر سلطانه ويترتب عليه تخوض في لجة الوصول فيصير من
اهل العيان والمشاهدة فهذه اشارة الى مراتب كمال القوة النظرية
فقوله ثم بين للناس الى ههنا اشارة الى تحصيل ما به تكميل القوة
النظرية الذي هو مقاصد علم الكلام ثم اشار الى ما تحصل به تكميل
القوة العملية بقوله ومهد لهم عطف على بين فقال الشقاشق ابن
لان التمهيد من جملة المبينات قواعد الاحكام اى قواعد استنباط
الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية من الكتاب والسنة
وهي المسائل الاصولية والاحكام المستنبطة هي المسائل الفقهية
ويجوز ان يراد بالقواعد نفس الادلة التفصيلية وضمير مهد
ان كان راجعا الى الله يكون المراد بالتمهيد توفيق المجتهدين لتحصيلها
وتمكينهم من استخراجها وان كان راجعا الى العبد يكون المراد به بيان الادلة
وتبليغها واوضاعها عطف على الاحكام اى مهد لهم قواعد
اوضاع الاحكام او عطف على القواعد اى مهد لهم اوضاع
الاحكام والضمير على التقديرين راجع الى الاحكام والمراد باوضاع
الاحكام اما الاحكام الوضعية كجعل الدلوك سببا لوجوب
الصلوة او الطهارة شرطا لها وكجعل شهود الشهر سببا لوجوب
الصوم والزنا سببا للجلد الى غير ذلك واما العلل الموضوعة
لافادة الاحكام من نصوص الايات كلمة من ابتدائية وانه حال
من القواعد ان كان المراد بها المسائل الاصولية اى مهد لهم
قواعد الاحكام حال كونها مستنبطة من نصوص الايات او صفة
لها اى مهد لهم القواعد المستنبطة من نصوص الايات وان اريد
بها الادلة التفصيلية يكون بيانا لها والماعها جمع لمع مثل ضوء واضواء
لمعان معنى وهو عطف على النصوص والضمير راجع الى
الايات فان اريد بالنصوص العبارات التي لا تحتمل الا
معنى واحدا فالمراد بالالماع ما يستفاد به في فهم قواعد
الاحكام واوضاعها فيندرج فيها الظواهر والاشارات
والدلالات والاقتضاءات وان اريد بها ما يقابل الاستنباط
ويرادف العبارة المقابلة للاشارة والدلالة والاقتضاء
فالمراد بالالماع هي الثلاثة الاخيرة لان الظاهر يندرج في النصوص
ليذهب عنهم الرجس اى الاذى علة تعليل للتمهيد والمراد بالرجس
دنس الجهل بالاحكام الشرعية الفرعية واما دنس الكفر فقد زال بما تكمل

تعلق اضافة الاوضاع الى الاحكام من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فتم

ومن قال جمع لامع ابعد لان جمع لامع لم يسمع صاحب صراح منه

خفايا الملك والملكوت وخبايا الجبروت والتفكر فيها لان الايمان
ماح لدنس الكفر والمقصود ههنا الاشارة الى ما يكمل به القوة
العملية وهو العلم بقواعد الاحكام الشرعية الفرعية والعمل
بمقتضاه لان العلم بدون العمل كشجرة بلا ثمر ويظهر هذا بالعمل
بمقتضى علمه تطهير اشارة الى ان التحلية بالمهملة بعد التخلية
اذ بالعلم بالاحكام زال دنس الجهل وبالعمل بمقتضاه زين نفسه
ولما ذكر ههنا ما يحصل به تكميل القوة النظرية والعملية اراد ان يذكر
ان الناس متفاوتون فيه فمنهم من قبله وهم طائفتان الاولى
من كان له قلب واع يتفكر في آلاء الله ويستدل به على ذاته
وصفاته تعالى ويعمل بمقتضى علمه ويكمل قوتيه واليه اشار بقوله
لمن كان له قلب والمراد به العلماء والمجتهدون والثانية المقلدون
واليه اشار بقوله او القى السمع وهو شهيد اى حاضر بقلبه
ليفهم معاني مسموعاته ليعمل به او شاهد بصدقه غير مكذب
فهو اى كل من هذين القسمين في الدارين حميد وسعيد اى محمود
السعادة في الدنيا والآخرة ومنهم من لم يقبله وغلبت عليه
شقوته وهو نفسه واليه اشار بقوله ومن لم يرفع اليه رأسه
اى لم يلتفت اليه شقوة وغاية تكبره ونهاية جهله وتمرده
واطفاء نبراسه بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح
استعير ههنا للفطرة التي فطر الله الناس عليها وكل مولود
يولد عليها بجامع انها كالمصباح في انه يهتدى بها لانها عبارة عن
استعداد قبول الهدى والتمكن من تحصيله واطفاؤه ابطال ذلك
الاستعداد بالتدنس بالكفر او بالعقائد الباطلة وتقليد الآباء
والالف بالمحسوسات والى هذه الاقسام اشار النبي عم قال مثل
ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير اصاب
ارضا فكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء فانبتت الكلأ
والعشب الكثير وكانت منها اجادب امسكت الماء فنفع
الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا واصاب طائفة
اخرى انما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ فذلك مثل
من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به ومثل من لم يرفع بذلك
رأسا ولم يقبل هدى الله الذي ارسلت به رواه البخاري
يعش بالجزم لانه جزاء الشرط عميا ويصلى بالجزم ايضا بالعطف
على الجزاء اى يدخل النار في الآخرة وقولهم في الدنيا وفي بعض
النسخ يصلى بالرفع مع عطفه على الجزاء لان السين يدل على الاستيناف
والتحقيق مدلول له ودخول تلك الطائفة النار محقق فلذا عدل بالسين
عن الجزم ليفيد الجزم بدخولها بخلاف معيشتهم في الدنيا فان كونهم
عميا في المعيشة ليس بمحقق وحيث ذكرنا بيان الاقسام الثلاثة

الدفع

اندفع ما قيل ان كلمة او في قوله او القى السمع ليس في محلها لعدم المنافاة
بين المعطوف والمعطوف عليه لجواز اجتماعهما ووجه الاندفاع ان المراد
بيان احوال الاقسام الثلاثة ولذا عطف بالواو وقدم من
القى السمع لانه سعيد او حميد ايضا ثم لما فرغ عن مقام التحميد اراد
ان يشرع في مقام التصلية على نبينا عم لكونه هاديا لنا وواسطة
بيننا وبين الشرع لكن لما كان القرائن السابقة متضمنة لكونه تعالى
واجب الوجود وفايض الجود وغاية كل مقصود اما الاول
فيتضمنه لكون القرآن معجزا اذ الممكن الوجود لا يقدر على انزال مثل
هذا المعجز لان كل ما صدر عن الممكن فاتيان مثله ممكن واما الثاني فتضمنه
لكون القرآن مفيدا لكمال القوة النظرية والعملية واما الثالث
فتضمنه الغايات المذكورة اذ المقصود من التدبر والتذكر
والتحلي والتطهير انما هو التقرب الى الله تعالى وتحصيل مرضاته فرع عليه
قوله فيا واجب الوجود اى من كان وجوده عين ذاته كما هو مذهب
المتكلمين القائلين بزيادة وجوده على ذاته او من كان ذاته عين
وجوده كما هو مذهب الحكماء القائلين بكون ذاته عين وجوده
لا يقال ان اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد في الشرع اطلاق واجب
الوجود على الله تعالى وان اشتهر ذلك في السنتهم لانا نقول ذلك
في تسمية الاسماء واطلاق هذا اللفظ بطريق التوصيف لا بطريق
التسمية والالى فرع على ما قبله والفرق بين الاطلاقين ان التسمية
تصرف في المسمى والتوصيف بيان للوصف وكذا اطلاق ويا فايض
الجود من فاض الخير اذا شاع فيكون حقيقة لغوية او من فاض الماء
اذا كثر حتى سال فيكون مجازا عن الكثرة لان السيلان لا يتصور
الا في جوهر متصل عند الحس يمكن انفصال اجزائه والجود افادة
ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض حتى لو صرف ماله في ما لا ينبغي من لبس فليس بجواد
وكذا لو صرف لغرض ولعوض لا يكون جوادا ويا غاية كل مقصود
فان كل ما يقصد فيها اما لصلاح المعاش او لصلاح المعاد
وصلاحهما انما يكون بامتثال اوامره واجتناب نواهيه صيانة
لمرضاته فهو المنتهى لكل ما يقصد ولذا قالوا الاليق للعابد ان
يعبد الله لمرضاته لا لطلب الثواب ولا لرهبة العقاب
حتى لو قيل له انك لو عبدت الله ليعذبك في النار يفعل انما
نعبد الله لانه امرني بالعبادة فتعبده امتثالا لامره لا لطلب
الثواب ولا لرهبة العقاب فان اثابني فبفضله وان عذبني
فبعدله وانما اتى في المواضع الثلاث بحرف النداء لان الاليق
بحال الداعي ان يلاحظ المطلوب منه الدعا حاضرا وقت الدعا
صل عليه اى افض صلوة اى رحمة تتوازى تعادل عناه

بفتح النجح و المد النفع وفي المصباح عن الازهري ما اغنى فلان شيأ
بالغين و العين اي لم ينفع في مهم ونفعه عم غني عن البيان لانه
رحمة للعالمين فان قيل ان نفعه عم متناه وان كثر ورحمته
غير متناه فكيف يتصور المساوات بين المتناهي وغير المتناهي
قلنا لا نم ان نفعه عم متناه و انما يتناهي ان لو كان في الدنيا فقط
وليس كذلك بل في الدارين لانه بعث رحمة للدارين كيف
وفي الاخرة اعظم مما في الدنيا على ان المراد بالموازنات موازنات
ما اعطاه من رحمته الغير المتناهية عناه عم لاموازنات رحمته الغير
المتناهية ثم لا يخفى عليك ان الدعا بالموازنات يوهم التناقض
بينه وبين حديث ان الحسنات تجازى بعشر امثالها فتامل
وتجازى عناه بفتح المهملة المد التعب و تعبه عم في تحمل اعباء
الرسالة والتبليغ غني عن البيان ولا يخفى عليك ما في بين
العنا والغنا من الجناس وههنا بحث وهو ان اللائق بمقام
التصلية ان يقول صل على نبينا بالاسم الظاهر مقام الضمير
لان الضمير راجع الى عبده و استحقاقه عم التصلية عليه ليس
لصفة العبودية لانه صفة بينه وبين مولاه بل هي غير كافية
التصلية اياه وقربه منه بل لرسالته منه في البنا وواسطة
بينه وبين الامة الا ان يقال الضمير راجع اليه لا من حيث انه عبده بل من حيث عبده المنزل
على القرآن فعلم منه رسالته ايضا وعلى من اعانه وهم اصحابه
اعاده كلمة على لافادة نفي الاستقلال ومن قرر اعادة كلمة
من لما ذكرنا ايضا بيانه بكسر التاء الفوقانية مصدر بمعنى البيان
اي بيانه التبليغ الكامل في التبليغ وفي بعض النسخ بجر الباء الموحدة
التحتانية وسكون النون معناه قرر بناه ومهده من الامور
الدينية وهم التابعون والعلماء المجتهدون و افض علينا من بركاتهم
اي من علومهم ومعارفهم وصوالح اعمالهم وبعد من الظروف
المبنية على الضم والعامل فيه ما يفهم من سوق الكلام والواو للعطف
اي واقول بعد الحمد و الصلوة وجملة الحمد والصلوة ان كانت
انشائية فالعطف من قبيل عطف القصة على القصة وان كانت
اخبارا عن استحقاق الله تع ورسوله التحميد و التصلية فلا اشكال
هذا على تقدير اما في الكلام والفاء في فان المجد وتوهم اما وا ما
على تقدير اما في الكلام فالواو للعوض عن اما لا للعطف
لكن تقدير اما ههنا مخالف لما صرح به في الرضي من ان تقدير اما
في الكلام مشروط بكون مدخول الفاء امرا او نهيا وما قبله
منصوبا بالجمع وربك فكبر اعظم العلوم اي جميعها فان الجمع
المحلى باللام يفيد الاستغراق في المقام الخطابي فان قيل قد تقرر
في محله ان استغراق الجمع لاستيعاب المجموع حتى قالوا معنى قولنا جائزة

اي كل امر ربك فكبر بتقدير اما قبل
المنصوب وبدخول الفاء على الا
صح

الرجال

الرجال جائزة لكل جمع من جموع الرجال وهذا الاباني في خروج الواحد
والاثنين من الحكم ولذا قالوا ان استغراق المفرد اشمل من استغراق
الجمع لان استغراق المفرد يباني في خروج الواحد والاثنين من الحكم
فعلى هذا يكون المعنى ان اعظم كل جمع من جموع العلم علم التفسير فيرد
عليه لزوم خروج علم او علمين من الحكم باعظمية علم التفسير
والجواب ان هذا هو القياس لكنهم تركوا القياس وقالوا
لا فرق بين استغراق المفرد واستغراق الجمع في شمول الاحاد لا لاضمحلال
معنى الجمع باللام و القصد الى الجنس مقدارا اي من جهة المقدار
تمييز عن النسبة كما في طاب زيد نفسا وكذا الحال في ارفعها شرفا اذا
اي العلم الذي عظم مقداره وشرفه من كان ذا رتبة ومكانة مثال التمييز
علم التفسير فيكون تقديره مقدار علم التفسير وشرف علم التفسير يصح حمله
على الاعظم ولا يخفى عليك ان ما ذكرناه يغنيك عن تقدير المضاف
واعلم ان اعظمية العلم واشرفيته انما هو بشرف موضوعه
ومعلوماته وغايته وعلم التفسير جامع لهذه الجهات كلها لان
موضوعه كلام الله تع من حيث الدلالة على مراده تع وكلام الله تع اشرف
كل كلام ومنبع كل حكمة ومعدن كل فضيلة ومعلومه مراد الله من كلامه
وهو اشرف كل مراد وغايته الاعتصام بحبل الله و العروة الوثقى
التي لا انفصام لها وهي الفوز بسعادة الدارين فان قيل
موضوع الكلام ذات الله وصفاته ومعلوماته ما يتعلق بذاته
وصفاته فموضوعه ومعلوماته اشرف من موضوع التفسير ومعلوماته
وغايته ايضا هي الفوز والنجاة قلنا لكن موضوع الكلام ذات
الله وصفاته ذهب اليه القاضي الارموي لوقوع البحث في الكلام
عن ذات الله وصفاته و التحقيق ان موضوعه المعلوم من حيث
يثبت له العقائد الدينية او الموجود من حيث هو لان موضوع العلم ما يبحث
فيه عن اعراضه الذاتية فلا بد ان يكون مسلم الثبوت في العلم
بمعنى الهلية البسيطة اما بكونه بينا بنفسه او مبينا في علم اخر
لانه لا يجوز ان يبين في ذلك العلم لان اثبات اعراضه
الذاتية له يتوقف على وجوده لان اثبات الشيء للشيء فرع
ثبوت المثبت له ولو كان وجوده من الاعراض الذاتية
المطلوبة فيه لزم الدور او التسلسل فلا بد ان يكون بينا او مبينا
في علم اخر ومعلوم ان ذات الله تع ليس بينا في نفسه ولا مبينا
في علم اخر اما الاول فظاهر واما الثاني فلان ذلك العلم الاخر
ان كان اعلى منه فلا علم اعلى من علم الكلام وان كان ادنى منه
فموضوع الاعلى لا يبين في الادنى منه ولا يجوز ان يبين في الحكمة
الالهية والا لزم الاحتياج في اعلى المطالب الى الفلسفة فلا يجوز
ان يكون موضوعا للكلام وغاية ما يقال في تصحيح هذا القول سلمنا

الا اثبات الاعراض الذاتية التي هي الوجود للموضوع يتوقف على
وجوده واما اثبات الوجود له فلا فسلم ذلك فرقا بينه وبين
سائر الاعراض الذاتية وقولهم اثبات الشيء للشيء فرع ثبوت
المثبت له مختص بسائر الاعراض الذاتية كما صرح به الامام والعلم
انه اعم لكن ليس معناه ان وجود المثبت له مقدم بل معناه ان
ثبوت الثابت لا ينفك عن ثبوت المثبت له بل يستلزمه
اما معه كثبوت البياض للجسم واما معا كثبوت الوجود
للماهية واما مقدما كثبوت الامكان للموجود لان الشيء ما لم يكن
ممكنا لم يكن موجودا واقنع بهذا البحث ان يكون وجود الموضوع
من الاعراض الذاتية التي لا يتوقف اثباتها على سبق الوجود و
عليه حتى يلزم الدور او التسلسل لكن هذا التكلف وتخصيص القاعدة
فلم يرض به ارباب التحقيق وقالوا ان موضوع الكلام هو
المعلوم او الموجود من الحيثية المذكورة لكونهما بينين في
نفسهما لانا نحكم بالضرورة ان الاشياء ما معلوم وموجود
بالبديهة وكلام الله تعالى اشرف منهما وقال بعض المحققين
ان وجود الموضوع اذا لم يكن بينا ومبينا في علم اخر يجب
ان يسلم مصادرة ويبحث عن احواله او ان يثبت وجوده
بالدليل كما يبحث في المصادرات وروده لا يلائم عدهم
الالهيات البسيطة من المبادي التصديقية فان قيل ما بال علماء
الكلام انهم صرحوا في اوائل كتبهم ان اشرف العلوم واعلاها
علم الكلام حتى ان المصنف صرح في ديباجة الطوالع انه اعظم العلوم
موضوعا واقواها اصولا وفروعا ومبنى قواعد الشرع واساسها
ورئيس معالم الدين ورأسها اجيب بان افضل التفضيل لا يقتضي
الزيادة من كل الوجوه فانه يقال زيد اعلم الناس اي في الفقه
وعمرو اعلم الناس اي في الكلام فعلم الكلام اشرف
العلوم واعلاها من حيث ان ثبوت الشرع يتوقف على المسائل
الكلامية اذ ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مرسل الرسل
منزل الكتب لم يتصور علم شرعي اصلا وعلم التفسير اشرف
واعلى من حيث ان العقائد يجب ان يستفاد من الكتاب
حتى يعتد بها وما يستفاد من السنة راجع الى الكتاب ولهذا قالوا
لا اعتداد بالالهيات الفلاسفة وعقائدهم لابتنائها على الادلة
العقلية الصرفة اذ المعارف الالهية لا يعتد بها ما لم يؤخذ من الكتاب
وان استقل العقل في الاستدلال عليها الا ان كان في زمان
الجاهلية قبل نزول الكتاب فانه مما يعتد به عند القائلين بالحسن
والقبح العقليين الذي هو رئيس العلوم الدينية علم التفسير
والتحديث والكلام وعلم الاصول والفقه وعلم التفسير رئيسها

ودائسها

ودائسها ومبنى قواعد الشرع واساسها عطف تفسير للمبنى
والمراد بالقواعد هي المسائل الكلية المتعلقة بالاحكام الشرعية
الاعتقادية والعملية لان اوليها ماخوذة منه اما نصا او استنباطا
ومن السنة التي حجيتها مستندة الى الكتاب من حيث انه لاعجازه
يصدق رسالة من جاء به والاشتمال على وجوب اتباعها كما في قوله
وما اتيكم الرسول فخذوه فان قيل علم التفسير قد يستمد من الحديث ايضا
لان مبناه على تاويل وبيان صادر من النبي عم فان قوله
اتموا الصلوة يحتمل المعروف لمقاديرها واعدادها وركعاتها وفرائضها
ونوافلها مع السنة اجيب بان استمداده منه من هذه الحيثية لا ينافي
كون حجية السنة مستندة الى الكتاب المعجز كما ذكرناه لا يليق للناظر
والتصدي للتكلم فيه اي التعلق والتعلية الامر برجع من باب نصر وحسن ما بينهما بين
الى فاق في العلم او الشجاعة قيل يجوز ان يعني من نزعت الشمس اذا طلعت
فتجوز المعنى الاخر اشتهار الشمس بطلعته اصولها اي علم
الفقه والحديث والاصوليين والمراد هنا غير علم التفسير وفروعها
اي الفقه والخلافيات وعلم الاخلاق في الصناعات العربية
اي العلوم العربية سميت بالصناعات لانها علوم الية متعلقة بكيفية
العمل والصناعة هي العلم المتعلق بكيفية العمل ويقصد منه العمل
سواء امكن حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب او يتوقف
على مزاولة العمل والتمرن عليه كالخياطة والحياكة وقد يخص الاخير
والعلم لا يتعلق بكيفية العمل ولا يكون مقصودا بنفسه يخص باسم
العلم والفنون الادبية عطف تفسير للصناعة العربية فان العلوم
كما سميت صناعات سميت ادبية ايضا بانواعها علم الادب
علم الادب علم يحترز به عن الخطاء في كلام العرب لفظا او كتابة
وقسموها الى اثني عشر قسما ثمانية منها اصول علم اللغة والصرف والاشتقاق
والنحو والمعاني والبيان والعروض والقافية واربعة منها فروع وهي علم
الخط وقرض الشعر وانشاء الرسائل والخطب وعلم المحاضرات ومنه
علم التاريخ واما علم البديع فليس بعلم براسه بل من توابع علم البلاغة
ولقائل ان يقول ان التفسير لا يستمد من علم الخط والعروض والقافية
وقرض الشعر والانشاء وتجاب بان المراد انواعها الكاملة او يقال
انه وان لم يستمد منها من حيث الذات لكنه يستمد من حيث كمال البصيرة
فانهم قالوا في تفسير قوله تعالى لا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير
لانفسهم ان ما مصدرية فكان حقها ان يفصل في الخط ولكنها وقعت متصلة
في مصحف عثمان الى غير ذلك مما يتعلق بخط المصحف فمن لم يعرف
لا بصيرة له بجبره في هذا الكلام وكذا قالوا في تفسير قوله تعالى وما علمناه الشعر
وما ينبغي له ان مثل قوله عم انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب
وما انت الا اصبع دميت وفي سبيل الله ما لقيت مما يتوهم انه

شعر ليس الا للخليل واضع الفن بما عند المنظوم من بحر السريع فمن علم
من العروض وضبط البحور يكون على بصيرة في هذا الكلام وكذا ما قالوا في تفسير
قوله تعالى وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون ولا بقول كاهن قليلا ما
تذكرون ان ذكر الايمان مع نفي الشاعرية والتذكر مع نفي الكاهنية
لان عدم مشابهة القران للشعر امر بين لا ينكره الا معاند بخلاف
الكهانة فمن علم قرض الشعر يكون على بصيرة في فهم هذا الكلام ومن علم
القافية من تتمة قرض الشعر فله ايضا مزيد مدخل في البصيرة على ان
علم التفسير لما كان مستمدا من علم البلاغة المستمد من العروض
والقافية وقرض الشعر والانشاء يكون التفسير ايضا مستمدا
من تلك العلوم فان قيل ان كون التفسير مبنى للعلوم الدينية
يقتضي تقدمه عليها وكونه مما لا ينبغي تعاطيه والتصدي له الا
من برع في اصولها وفروعها يقتضي تاخره عنها فبينهما تناف اجيب
بان كونه مبنى لها يقتضي تقدمه من حيث الذات فلا ينافي تاخره
عنها من حيث التعاطي والتصدي ويمكن ان تقدمه عليها بالنظر الى
الصحابة فانهم ببركة صحبة النبي عم وبقرب العهد كانوا يقتبسون
حقايق القران من نور النبوة فتيسر لهم بناء القواعد الدينية
عليها وربطها لهم بها وتاخره عنها بالنظر الى الخلف من التابعين
وتبع التابعين ومن بعدهم فانهم يحتاجون الى تحقيق حقايق
القران واستخراج لطائفه ونكته من سائر العلوم الدينية
والفنون الادبية ولطال ما احدث نفسي هو مفعول احدث
الذي من التحديث واللام جواب القسم المقدر وما مصدرية تجعل
ما بعدها في تاويل المصدر فاعلا فالمعنى والله لطال تحديثي نفسي
ويجوز ان يكون ما موصولة او موصوفة بحذف العائد فتكون
مع صلتها او صفتها فاعلة ويكون عبارة عن الزمان فالمعنى
والله لطال الزمان الذي احدث فيه نفسي او لطال زمان احدثته نفسي
وقيل ويجوز ان يكون كافة للفعل عن طلب الفاعل ورد بانه يفضي
الى جواز الفعل بدون الفاعل وذا لا يجوز كيف وان النسبة الى
الفاعل من لوازم الفعل فلا يجوز حذفه ومن قبل كتابته ما متصلة باللام
كما في بعض النسخ يؤيد كونها كافة ورد بانها غير مطردة لان ما
المصدرية قد تكتب متصلة ايضا ان اصنف قيل انه مفعول
ثان لاحدث بناء على ما في بعض النسخ بغير الباء وفي بعضها بالباء
فيكون بيانا لما به التحديث في هذا الفن كتابا مصدر كتب
بمعنى جمع اسم للمكتوب المخصوص على صفحة مثلث الصاد
المهملة ما صفي من الشيء وخلص ما بلغني من عظماء الصحابة اسم
جمع بمعنى الاصحاب وقيل مصدر بمعنى صحبة لكنه وصف به والصحابي
عندهم كل مسلم لقي النبي عم ومات مسلما ولا يشترط طول الصحبة ولا الرواية

عنه

عنه ولا بقاؤه عليه السلام وانما شرطوه على الاسلام والمراد بعظمائهم
الخلفاء الراشدون وابن عباس وابن مسعود وابي بن كعب
وزيد بن ثابت وابن زبير وابن عمر وابو موسى الاشعري
الا ان اكثر من يروى عنه علي وابن عباس وابن مسعود وسماه
بحر ولهذا الشان حتى قيل انه ترجمان القران ودعا له رسول
الله وقال اللهم فقهه في الدين وكذا يروى عن ابن مسعود
ما لا يخفى وعلماء التابعين جمع تابع والتابعي من لقي الصحابة والمراد
منهم فقهاء مكة والمدينة والكوفة فانهم تلقوا اقوالهم من الصحابة
ومن دونهم من السلف الصالحين كسفيان بن عيينة ووكيع
بن الجراح وشعبة بن الحجاج ويزيد بن هارون وعبد الرزاق ويحيى
بن جرير وابو حاتم وابن ماجة فانهم صنفوا التفاسير وجمعوا فيها
اقوال الصحابة والتابعين وتوجيه اقوالهم وترجيح بعضها
على بعض كما في تفسير ابن جرير ثم الف من بعدهم وخاض فيه
كل قوم واورد في تفسيره ما خطر بباله من التاويل من اشهر الائمة
الى الخلف فاقتصر كل في تفسيره على ما هو غالب امره ويطلق
عطف على يحتوي على نكت بارعة بالعين المهملة بمعنى الفائقة يقال
رجل بارع في العلم والشجاعة ولطائف رائعة اي معجبة من الروع
بمعنى العجب او من الريع بمعنى الزيادة والنماء يقال ريعت الحنطة وغيرها
ريعا اذا زكت ونمت استنبطتها انا تاكيده باعتبار العطف قوله
ومن غيرها من افاضل المتاخرين واماثل المحققين مثل صاحب
الكشاف والامام الرازي والراغب فان اكثر ما اورده من لطائف
المعاني والاعراب اخذه من الكشاف وما يتعلق بعلم الكلام
اخذه من التفسير الكبير للامام وما يتعلق بالاشتقاق والاشارات
اخذه من تفسير الراغب ويعرب اي يفصح عطف على يحتوي وجوه
القراءات اي طرقها ووجوهها وفيه اشارة الى ان علم القراءة
داخل في علم التفسير المعزية بالعين المهملة والزاي المعجمة اي
المنسوبة الى الائمة الثمانية المشهورين نافع وابن كثير وابو
وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي وابو محمد
يعقوب بن اسحق الحضرمي والشواذ عطف على المعزية
وهي التي لم يتواتر نقلها اختلفوا في جواز الصلوة بها فقيل يجوز وقيل
لا المروية عن القراء المعتبرين كما في جمع الفقهاء وابو حاتم
السجستاني قيده به احترازا عن الشواذ المنقول عن غير المعتبرين
الا ان قصور بضاعتي في هذا الفن يثبطني اي يشغلني ويمنعني
من التثبيط عن الاقدام على هذا المرام ويمنعني عن الانتصاب في هذا المقام
اي مقام هذا التصنيف الجليل حتى سنح لي اي سنح ذلك التثبيط المنع
الى ان ظهر لي بعد الاستخارة ما صمم به عزمي اي خلص وتاكد بحيث

وفي بعض النسخ بالزاي والقاف المعجمتين من الزوق صح

بأن التبرك على انه من قبيل ورده والاتيان بما قصدتنا وبأن
التسمية بعد ما تمت فيه اشارة الى ان الديباجة قبل التصنيف
والحاق بعد ذلك لان التسمية تصرف في المسمى فما لم يوجد المسمى
لا يمكن التصرف فيه بانوار التنزيل واسرار التأويل لاشتمال
على معاني التنزيل التي هي كالانوار وعلى لطائف التأويل التي هي
كالاسرار ولا يخفى عليك ان الظاهر من حرف العطف انه سماه
بكل من المعطوف والمعطوف عليه للدلالة على الاشتمالين المذكورين
فيتعدد الاسم ويحتمل ان يجعل مجموع المعطوف والمعطوف عليه
اسما فالواو على الاول من الحكاية وعلى الثاني من المحكي وفي بعض النسخ
ان اوسمه والوسم بمعنى العلامة والاسم علامة على المسمى والمراد
التسمية لان الاسم لا يكون علامة بمجرد الاطلاق بدون التسمية فهيا
من اسماء الافعال ان تنبه ابتهاجا انا مع انا اشرع الان في المقول
الدراية وتحسن بتوفيقه القبول اشار بتقديمه الى ان مقدار التحصيل
يحصل بتوفيقه بعد اشارة الى مذهب اهل السنة من ان حصول النتيجة
عقيب النظر بتوفيقه وخلقه بلا ايجاب ولا لزوم وانه لا مؤثر في
الوجود الا هو قال رحمه الله سورة فاتحة الكتاب
اي هذه السورة سورة فاتحة الكتاب على التأويل المشهور من حمل الجزء
على الجزئي قالوا اضافة السورة ههنا اما من قبيل اضافة العام الى الخاص
كيوم الجمعة وعلم الفقه وشجر الاراك فتكون بمعنى اللام او من قبيل اضافة
المسمى الى الاسم اي سورة اسمها فاتحة الكتاب والفرق بينهما واضح
لان الخبر ليس بعام والعام ليس بمسمى واختلفوا في اضافة الفاتحة الى
الكتاب فقيل بمعنى اللام لان المضاف اليه ليس جنسا للمضاف صادقا عليه
وعلى غيره ولا ظرفا له فيكون بمعنى اللام فلتنبه لانه هذا القائل جعل
الكتاب اسما للمجموع لا للقدر المشترك وقيل بمعنى من
لان اول الشيء بعضه ورد بان البعض قد يطلق على ما هو فرد
من الشيء كما يقال زيد بعض الانسان وعلى ما هو جزء له كما يقال اليد بعض
زيد واضافة البعض بالمعنى الاول الى الشيء بمعنى من لانه اضافة الجزئي
الى الكلي دون الثاني لانه اضافة الجزء الى الكل ومن ثمة اشترط
في الاضافة بمعنى من كون المضاف اليه جنسا للمضاف صادقا
عليه وعلى غيره وجعل من بيانية كخاتم فضة والفاتحة بعض الكتاب
بالمعنى الثاني دون الاول فلا يكون اضافتها اليه بمعنى من واجيب
عنه بان الكتاب اسم للقدر المشترك الصادق على سورة
الحمد وعلى غيرها فيكون من اضافة الجزئي الى الكلي فيكون بمعنى من اي فاتحة
هي الكتاب ودفع بان كون الفاتحة فاتحة انما هو بالقياس
الى المجموع المنزل لا بالقياس الى القدر المشترك فلو
الكتاب اسما للمجموع من الفاتحة الى الخاتمة فلذلك الفاتحة

منه اقول التحقيق ان فاتحة الشيء تطلق على اوله سواء كان جزءا
من الشيء او جزئيا له كما انها تطلق على ما اوله لكن لا بد في اطلاق الفاتحة على اوله
وكذا في اطلاق الخاتمة على اخره من ان يكون ذلك اول امور متمايزة مترتبة ترتيبا
حسيا او عقليا سواء كانت مجتمعة في الوجود كالآيات والسور
باعتبار وجودها الخطي او متعاقبة فيه كالآيات والسور باعتبار
وجودها اللفظي فكل ما يتألف من امور مترتبة في الوجود يطلق
على اوله فاتحة وعلى اخره خاتمة سواء كان جزءا له او جزئيا والتخصيص بكونه
جزءا له وجعله ومال الشريف عنه كالكتاب مثلا لا فاتحة له ولا خاتمة وان
تعلق به الفتح فانه يقال الباب مفتوح والحاصل ان شرط
اطلاق الفاتحة على اول الشيء تركب ذلك الشيء من ابعاض مترتبة تركيبا او جزئيا
فاطلاق الفاتحة على هذه السورة الكريمة لا يقتضي كون الكتاب اسما
للمجموع بل يصح اطلاقها عليها سواء كان الكتاب اسما للمجموع او للقدر
المشترك فيجوز اطلاقها عليها باعتبار كون الكتاب اسما للقدر المشترك
فيكون اضافتها بمعنى من فان قيل كون اضافتها بمعنى من لا يتوقف على
كون الكتاب اسما للقدر المشترك بل يجوز ان يكون اسما للمجموع
واضافة الفاتحة اليه بمعنى من التبعيضية كما ذكره صاحب الكشاف
في قوله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث حيث قال معنى اضافة
اللهو الى الحديث التبيين وهي الاضافة بمعنى من كقولك باب ساج
والمعنى من يشتري اللهو من الحديث لان اللهو يكون من الحديث ومن غيره
فبين بالحديث والمراد بالحديث الحديث المنكر كما جاء في الحديث
الحديث في المسجد يأكل الحسنات ويجوز ان يكون الاضافة بمعنى من
التبعيضية كانه قيل ومن الناس من يشتري بعض الحديث الذي
هو اللهو منه انتهى فقد ثبت اضافة الجزء الى كله بمعنى من التبعيضية
قلت انها غير مشهورة كيف وقد صرح الرضي بان اضافة الجزء الى الكل
نحو بعض القوم ونصف القدوم ويد زيد بمعنى اللام لا بمعنى من وان
كان يقال بعض منه ونصف منه ويد منه لان من الذي يتضمنه
الاضافة هي التبيينية كما في خاتم حديد وشرط من التبيينية ان يصح اطلاق
الاسم المجرور بها على المبين ثم قال كل ما لم يكن فيه المضاف اليه جنس
المضاف فهو بمعنى اللام وكل اضافة كان المضاف اليه فيها جنس المضاف
فهو بتقدير من ولا ثالث واجاب السيد الشريف عن الآية المذكورة
بانه على التقدير الثاني ان اريد بالحديث الاستغراق بمعنى جميع الحديث
كان لهو الحديث جزءا منه وثبت اضافة الجزء الى كله بمعنى من التبعيضية
لكن الظاهر ان المراد به على هذا التقدير ايضا مطلق الحديث لا جميعه
فيكون لهو الحديث جنسا للهو منه صادقا عليه كان الحديث المنكر
يصدق عليه فكانت الاضافة بيانية لا بمعنى من التبعيضية لكن
صاحب الكشاف وقع النظر في اضافة الشيء الى ما هو صادق عليه

فانها مجتمعة في الخط ومتعاقبة في التلفظ منه

فما كان فيه المضاف اليه جنسًا جعل بيانًا وممیزًا للمضاف كالساج والحديث
المنكر جعلها بيانية وعالم الجنس وتلك بعينه كالحديث المطلق للعهد
جعلها تبعيضية ميلًا الى جانب المعنى انتهى اراد بالمعنى الذي مال اليه
اتحاد الحديث المطلق مع جميع افراده بيانه انه لما كان الحديث المطلق
متحدًا مع جميع افراده ولهذا الجنس جعل حديث المطلق بيانًا
للعهد فانه يؤيد لكن اخبار الاحاديث لهذا جعل صاحب الكشاف
تلك الاضافة تبعيضية ميلًا الى اعتبار اتحاد المطلق مع جميع
افراده فان اللاحق الحديث في ذلك للجميع فاطلق الاضافة
بمعنى التبعيضية واراد الاضافة البيانية مجازًا بعلاقة اللزوم
لظهور ان المبين في الاضافة البيانية اذا كان اعم من المبين
كما فيما نحن فيه يكون افراد المبين في ضمن افراده كما في الحاشية السعدية (المبين صح)
ثم اختلفوا في لفظ الفاتحة فقيل انه مصدر بمعنى الفتح كالكاذبة بمعنى
الكذب والتاء اصلية كما في رحمة ثم اطلقت على اول الشيء تسمية
للمفعول او المكان بالمصدر لان الفتح يتعلق به اولًا وبالذات
فهو المفتوح الاول او المحل الاول وبتوسطه يتعلق بالمجموع ثانيًا
وبالعرض فههنا فتح واحد يتعلق باوله حقيقة وبالمجموع مجازًا كحركة
جالس السفينة فيكون واسطة في العروض لا في الثبوت اذ الواسطة
في الثبوت على نوعين احدهما للواسطة والثاني لذي الواسطة
وما نحن فيه ليس كذلك وقيل انها صفة ثم جعلت اسمًا لاول الشيء
اذ به يتعلق الفتح بالمجموع فهو كالعلة الباعثة على الفتح فيكون التاء للنقل
قيل هذا الوجه هو الوجه لان فاعلة في المصادر قليل ثم اضافوها
الى الشيء فقالوا فاتحة الكتاب بمعنى اوله على التقدير الثاني وبمعنى
المفتوح الاول او المحل الاول على التقدير الاول هذا معنى التركيب
الاضافي ثم صار علمًا للسورة لكن بالغلبة تخصيصًا لان العلم
علم ضروري اعتبره النحاة لضرورة منع الصرف ولا ضرورة ههنا
وتعدد المحال المتقطعين لا يفرق بين الكسب وقد يطلق عليها
الفاتحة وحدها اما بان يكون علمًا ايضًا بالغلبة ايضًا فيلزم اللام
لانه لها واما بان يكون اختصارًا عن فاتحة الكتاب فيلزم اللام
خلفًا عن الاضافة والاول انسب لعقد العلمية لكونها مصونة
عن التغير مهما امكن فيكون الظاهر ان علم السورة مجموع سورة
فاتحة الكتاب لا فاتحة الكتاب والالزم ان يكون اضافة
السورة اليها مثل اضافة انسان زيد وهي قبيحة كما صرح به
في التلويح اجيب بان مثل هذه الاضافة كثيرة مثل مدينة
بغداد فلا يحكم بقبحها وسمي ام القرآن قال الفاضل المحشي الاولى عطف
على سورة فاتحة الكتاب معنى لانه في معنى سورة تسمى فاتحة الكتاب لانه لا يجعل
اضافة المسمى الى الاسم فيتم عطفًا على تسمى المقدر فلا يكون عطف جملة الفعل على الاسمية
وقيل انه عطف على خبر المبتدأ او على الجملة كانه يجوز عطف الجملة الفعلية على الاسمية وعكسه فلا حاجة الى التقدير او اعتبار المعنى لتصحيح العطف

لانها

لانها مفتتحه ومبدأه قال في الحاشية السعدية هذا بيان للعلة المصححة لتسمية
هذه السورة الكريمة بهذا الاسم وكذا جميع ما ذكر في وجوه التسمية
باساميها المذكورة بيان للمصحح خلا وجه التسمية بالشفاء والشافية
فانه بيان للموجب ولما كان مصحح تسميتها بفاتحة الكتاب ظاهرًا لا يحتاج
الى البيان لم يبينه وبادر الى بيان وجه التسمية بام القرآن اسم افعل
فيه بحث اما اولًا فلانه جعل الوجوه المذكورة علة مصححة للتسمية وقد
تقرر ان تسمية الاسماء للمسميات لا يتوقف على العلاقة والمناسبات
ولا يحتاج اليها وانما يتوقف على الوضع او غلبة الاستعمال في الاعلام
الغالبة ولذا قالوا الاعلام لا تعلل اللهم الا ان يقال المراد بالتسمية
الاطلاق دون وضع العلم والمعاني المذكورة تصلح ان تكون علاقة مصححة للاطلاق
لا يقال كثير من السور يشتمل على هذه المعاني ولم يسم بهذه الاسماء لانا نقول
ان الفاتحة لما كانت اول سورة نزولًا ووضعًا سميت بذلك الاسم لذلك
المعاني بخلاف سائر السور على ان وجه التسمية لا يجب اطراده واما ثانيًا
فلانه جعل وجه التسمية بالشفاء والشافي علة موجبة وهو ممنوع لان الحديث
المذكور لا يدل على التسمية بانها شفاء والشفاء كما سيأتي بيانه واما ثالثًا فلانه
جعل قوله لانها مفتتحه ومبدأه علة للتسمية بام القرآن وقد جعل ارباب
الحواشي قوله لانها مفتتحه علة للتسمية بفاتحة الكتاب وقوله ومبدأه
علة للتسمية بام الكتاب حيث قالوا ان لكل من فاتحة الشيء وامه جهتين
والجهة الاولى في فاتحة كونها مفتتحه والثانية كونها اصله والجهة الاولى
في امه كونها مبدأ للولد والثانية كونها منشأ له فان الولد ينشأ
بعد الام فكأنه قال سمي فاتحة الكتاب لانها مفتتحه فكأنها اصله وسمي
ام القرآن لانها مبدأه فكأنها منشأه وانما قال كأن لان كونها مفتتحه
ومبدأه امر تحقيقي بخلاف كونها اصله ومنشأه فانه تشبيهي واما رابعًا
فلان مبدأ الشيء قد يقال لما منه ذلك الشيء كما يقال الشجر مبدأ الثمر
وقد يقال للجزء الاول كما يقال مبدأ الشهر يوم الجمعة ومبدأ السنة
يوم الاربعاء والام مبدأ الولد بالمعنى الاول دون الثاني والفاتحة
مبدأ القرآن بالمعنى الثاني دون الاول فجعل هذا وجهًا للتسمية
بالام غير موجه وهذا ايراد على المصنف ابتداء والجواب عنه ان المراد بالقرآن
في لفظ ام القرآن ما عدا الفاتحة فلما كانت تلاوته او كتابته مترتبة
على تلاوة الفاتحة او كتابتها كان كأنه حصل منها فيصح تشبيهها بالام من هذه
الجهة وقد اشار المصنف الى ذلك بقوله فكأنها اصل قال الفاضل المحشي قوله
لانها مفتتحه اشارة الى ان التسمية بفاتحة الكتاب من قبيل تسمية المكان
باسم الفاعل فيه ان هذا مبني على ان مفتتحه اسم مكان لم لا يجوز ان يكون
اسم مفعول او مصدرًا ميميًا او اسم آلة من باب الافتعال وعطف
قوله ومبدأه لا يعين كونه اسم مكان كما ظن كيف وان هذا الاحتمال
جار فيه ايضًا على ان الاسم هو لفظ فاتحة الكتاب وهو مركب فلا يكون اسم فاعل

لان لفظ الفاتحة مسلم

ولذلك او ولكونها مفتتحه ومبداه او لكونها اصله ولا دخل لشبهه بالمتن في هذه التسمية وهو عطف على شي المذكور واللام متعلق بقوله تسمى اساسا الذي تسمى اساسا ايضا لذلك الوجه وانما قدم الجار والمجرور لافادة اختصاص التسمية بالاساس بالوجه المذكور بخلاف تسمية بام القران فانه لا اختصاص له بوجه بل له وجوه منها ما ذكره ومنها ما سياتي فان قيل التخصيص مستفاد من لام الجارة الى ما بالتقديم فلم قدمه قلنا الاختصاص المستفاد من اللام هو الاختصاص بمعنى الارتباط لا بمعنى الحصر والمقصود هو الاختصاص بمعنى الحصر فقدمه ليفيد الاختصاص المطلوب لان اللام يفيد اختصاص التسمية بمجروره والتقديم اختصاصها بمجموع الجار والمجرور فالمعنى ان تسميته بالاساس مختص بالاختصاص بالوجه المشار اليه بذا وهو المجرور باللام فان قيل المقصود بيان اختصاصها بالوجه المذكور لا بيان اختصاصها بالاختصاص بالوجه المذكور قلنا ذلك انحا ذ طريقة البرهان وذلك فن من البلاغة وقد مر مثله من قبل ولانها اي سورة الفاتحة تشتمل على ما فيه اي في القران وهو عطف على لانها مفتتحه او تبيلها نعم الجمع التسمية ام القران لانها مفتتحه ولانها تشتمل على معظم ما في القران كما اشار اليه ببيان ما انتحى من الفاظ بقوله من الثنا على الله والتعبد بامره ونهيه وبيان وعده ووعيده فان هذه الثلاثة معظم مقاصد القران والا فقيه مقاصد اخر غير هذه الثلاثة كالقصص والمواعظ والامثال اللهم الا ان يقال ان هذه الثلاثة مندرجة تحت ما ذكر من المقاصد الثلاث فان كلا من القصص والمواعظ والامثال يفيد تسلية الرسول عم وترغيبه وترهيبه واعتباره فيرجع الى التعبد فح لا حاجة الى تقدير مضاف قال الامام الغزالي ان الامور الثلاثة تشتمل على معظم ما فيه لاني وجدت جميع معاني القران منحصرة في عشرة معرفة ذاته وصفاته وافعاله واحوال الاخرة وبيان تحلية النفس بالاخلاق الحميدة وتخليتها عن الاوصاف الرذيلة وبيان احوال السعداء والاشقياء ومحاجة الكفار واحكام الفقه فالثناء على الله [illegible] يشتمل على الاربعة الاول والتعبد بامره ونهيه يشتمل على الاثنين الذين بعد الاربعة وبيان الوعد والوعيد يشتمل على الاثنين اللذين بعدهما فبقي من العشرة محاجة الكفار واحكام الفقه فحينئذ تكون الفاتحة مشتملة على معظم ما في القران هذا كلامه ولم يذكر القصص والمواعظ والامثال لانكراجها في المقاصد الثلاث فان قيل ما وجه انحصار مقاصد القران في الثلاثة المذكورة قلنا لانه انزل ارشادا للعباد لا معرفة المبدا وذكر المعاد ليؤدوا حق المبدا بامتثال اوامره ونواهيه ويحرزوا بذلك مثوبة كبيرة وقد يقال ان ههنا مقصدا رابعا

هو الدعاء والسؤال في قوله اهدنا ويجاب بانه متفرع على ما ذكر فان المتعبد مع الدعا ما كان في امر الاخرة من اداء الطاعة وترك المعصية ولقائل ان يقول ان الوعد والوعيد ايضا متفرعان على التعبد بالامر والنهي فلم ترك ذكرهما ايضا والحق في الجواب ان يقال ان المقصود بالدعا في اهدنا الصراط المستقيم طلب الثبات على الصراط المستقيم لان الداعي مؤمن وهو عين التعبد بالامر والنهي فان قيل ان التعبد في قوله تع اياك نعبد فان العبادة قيام العبد بحق العبودية وما يتعبد به من امتثال اوامر المولى ونواهيه ليس ماخوذا في معنى العبادة ولا لازما له ولا يلزم ان يختص العبادة بمن له امر ونهي وليس كذلك قال الله تع ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم فاذن لا يلزم من اشتمال الفاتحة على التعبد اشتمالها على التعبد بالامر والنهي الذي هو المدعو فالجواب ان المراد بالعبادة هو عبادة المؤمنين بعينه المفهومة من قوله تع اياك نعبد فيلزم من اشتمال الفاتحة على العبادة اشتمالها على التعبد بالامر والنهي وتطبيق الدليل على المدعو من الثناء على الله والتعبد بامره ونهيه وبيان وعده ووعيده قال الفاضل المحشي اشتمال الفاتحة عليها اي على هذه المقاصد باعتبار جميع اجزائها اما اشتمالها على الثنا المشتمل على المقاصد الاربع المذكورة فمن اول الفاتحة الى مالك يوم الدين لان المراد بالثنا اظهار صفات الكمال واجرائها عليه تع وذلك فيما ذكرنا واما التعبد المشتمل على الاثنين ففي قوله اياك نعبد فان معنى التعبد اما ايجاب العبادة والتكليف بما يعلق فعله من النسك والعمل بموجب التكليف والامر والنهي بتلك فعلا للتعبد بمعنى اياك نعبد على الاول يعمل بموجب امرك ونهيك وعلى الثاني نعمل ونقوم بحق عبوديتك فان العبادة قيام العبد بحق العبودية لمولاه ولذا اسمى الله محمدا عم بالعبد لكمال قيامه في العبودية او في قوله اهدنا الصراط المستقيم او ارشدنا ملة الاسلام المشتمل على الاحكام او في قوله الحمد لله لانه تعليم العباد ومعناه قولوا الحمد لله لان فائدته هو الله تع وهو لا يثني على نفسه بل يعلم عباده ويرشده والمراد بالثنا المشار اليه بقوله عم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك هو الثناء الفعلي اعني ايجاده العالم لا القولي والامر بالشي ايجابا يستلزم النهي عن ضده فيشمل النهي ايضا واما الوعد والوعيد ففي قوله انعمت عليهم غير المغضوب عليهم وفي قوله يوم الدين فانه يتناول الثواب والعقاب على ما ذكره الشريف واعترض بوجوه اما اولا فلان امتثال اوامر المولى ونواهيه ليس ماخوذا في العبادة ولا لازما ان يختص العبادة بمن له امر ونهي وليس كذلك كما عرفت وثانيا

ان يقول قوله الحمد لله مسـ

واما ثانيا فلان ما ذكر من الامر بالشي يستلزم النهي عن ضده انما يفيد ههنا الدلالة لكان الامر
المقدر ههنا لو كان للوجوب وذا ممنوع كيف وان تارك الاهام
عند الاكثرين واما ثالثا فلان الانعام كثيرا ما لا يكون مسبوقا بالوعد
فاستحقاق النعمة عليه غير مسلم وكذلك ما قياس الى الوعيد
والتهديد اسعد عن الاول ويتضمنا الامتثال الامر والنهي ليس معتبرا
في مطلق العبادة لكن كلامنا ليس في مطلق العبادة بل في عبادة المؤمن
لله تعالى كما مر فيبطل الدليل وعن الثاني ان لكل تارك ملة فاعند الجمهور
يكفي في كون الامر للوجوب لان حمد المنعم واجب وعن الثالث ان
المشتمل على الشي لا يلزم ان يكون دالا عليه بل يكفي فيه ان يكون ما اريد منه
مستلزما لذلك الشي وههنا كذلك او المراد بالمنعم عليهم الانبياء
وبالمغضوب عليهم والضالين اليهود والنصارى او فكذا لك ان يحمل
بان المراد بالانعام ههنا الانعام الاخروي لانه المقصود الاصلي فعلى اشارة
الى الوعد والمراد بالغضب ههنا الاخروي وفيه اشارة الى الوعيد او على
جملة معانيه عطف على قوله على ما فيه والجملة بمعنى الاجمال وبيان لوجه التسمية
بالام فالمعنى سميت بالام لاشتمالها على مجمل معاني القران فكانه شبهها بالجلدة
الرقيقة المشتملة على الدماغ فكما سميت تلك الجلدة ام الدماغ سميت الفاتحة
بام القران او شبهها بام الولد لاشتمالها على الولد وقيل انه شبهها
بمكة لانها لما اشتملت على مجملات القران ثم صارت تلك المعاني المجملة مفصلة
في سائر السور نزلت في منزلة مكة من سائر القرى حيث مهدت
مكة اولا ثم دحيت الارض من تحتها فكما سميت مكة بام القرى سميت الفاتحة
بام القران ولا يخفى ان هذا انما يتم على القول بان الفاتحة اول ما نزل
من السور وقبل كلمة او سورة اقرا بناء على مذهب الكوفيين في ابي علي
وابي الفتح وابن برهان فانه يدخل فيه الدعاء والقصص والمباحات
كالمباحات والمندوبات كالمناكحات ولا يرد عليهما او رد على
الوجه الاول من خلوه عن الاشتمال عليها فلا يحتاج في الجواب الى
التزام التكلف ببيان اندراجها فيه بان يرجع بعضها الى التعبد بالامر
والنهي ويرجع بعضها الى الترغيب والترهيب المقصودين من الوعد
والوعيد وبان تلك الاحكام ليست الا لمصلحة نظام المعاش الذي
روعي فيه لاجل العبادة المتوقفة عليه فمقصودية تلك الاحكام راجعة
الى مقصودية التعبد والغرض الايقاظ فيرجع الى الوعد والوعيد او
تصديق النبي عم باخباره عن الغيب فيرجع الى التعبد فلا يلزم مقصودا
مع انه اعترض على الجواب الاول بان الوعد والوعيد ايضا لاجل العبادة
فيلزم ان يرجع الوعد والوعيد في الوجه الاول راجعا الى التعبد فاجابه
الى ذكرها بعد ذكر التعبد ثم كون في القصص اخبار عن الغيب نعم
فيها اخبار اجمالا بعلم الاتي لكنه ليس من خصائص الانبياء فالقول الا انه
اراد انه يدخل فيه اخبار ايضا بالارجاع فنقطا هر انه ليس كذلك فان اراد انه يدخل

بالارجاع

بالارجاع نفى الاحتياج في الجواب الى التزام التكلف كما في الوجه الاول او الحكم النظرية
والاحكام العملية بيان للمضاف اليه اعني معانيه لا المضاف كما اشار
اليه الفاضل المحشي حيث قال ومبنى هذا التوجيه على جعل مقاصد القران
للحكمة النظرية والعملية فانه ظاهر في بيان المضاف اليه وهذا لان الحكم
النظرية والاحكام العملية ليست معاني مجملة حتى يكون بيانا للمضاف بل هي
معاني مفصلة لان المراد بالحكم النظرية الاصول الاعتقادية التي يكون
المقصود فيها نفس الاعتقاد الحاصل بالنظر فيندرج فيها الالهيات
والنبوات وما يتعلق باحوال المعاد واعيان الموجودات
التي ليس لقدرتنا مدخل فيها كالسماء والارض فان التفكر فيها
للاستدلال بها على الصانع وصفاته من مقاصد القران والمراد
بالاحكام العملية الاحكام المتعلقة بكيفية العمل من الوجوب والكراهة
وغيرهما المشتمل عليها القران مفصلة بخلاف الفاتحة فانها تشتملها
مجملة فظاهر حينئذ ان الاضافة في قوله جملة معانيه بمعنى من البيانية فان الجملة
نوع من معانيه ومن غيرها فبينه معانيه او بمعنى اللام كما في غلام زيد
لان المضاف اليه ليس جنسا للمضاف صادقا عليه وعلى غيره ولا
من اضافة الصفة الى الموصوف بمعنى معانيه المجملة كما ظن اذ لا يرد
اليه ولانه يلزم ح ان يكون قوله التي هي سلوك الطريق المستقيم
والاطلاع على مراتب السعداء بيانا للاحكام النظرية والعملية وليس كذلك
بل هو بيان لجملة معانيه لان المقصود والاصح ههنا بيان ما هو مجمل معانيه
فقوله التي هي سلوك اه صفة مبينة للجملة لا للحكم النظرية والعملية
والمجموع منهما كما ظن لان للقران معاني وهي الامور المفصلة فيه من الحكم
النظرية والعملية ولتلك المعاني المفصلة معنى مجمل يشتمل عليها الفاتحة
وهي استكمال النفس بتحصيل القوة النظرية والعملية وهذا الاستكمال
لا يحصل الا بسلوك الصراط المستقيم فالمصنف بين معانيها ولا
تكلف من البيانية ثم بين المجمل بقوله التي هي سلوك الطريق المستقيم
لان الاستكمال الذي هو المراد بالمجمل لا يحصل الا بالسلوك
في ذلك الطريق فمعنى قوله هي سلوك الطريق في الاستكمال الحاصل بسلوك
الطريق المستقيم ويدل على ما ذكرنا ما قال المصنف في تفسير قوله تعالى
ان الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم انه تعالى شرع في الدعوة
وابتدأها بالقول المجمل فقال ان الله ربي وربكم اشارة الى
استكمال القوة النظرية بالاعتقاد الحق الذي غايته التوحيد
وقال فاعبدوه اشارة الى استكمال القوة العملية فانه بملازمة
الطاعة التي هي الاتيان بالاوامر والانتهاء عن المناهي ثم قرر
ذلك بان بين ان الجمع بين الامرين هو الطريق المشهود له
بالاستقامة انتهى فقد جعل استكمال الكل من القوتين مدلولا عليه بطريق الاجمال

قال الفاضل المحشي اشتمال الفاتحة على اجمال الحكمة النظرية والعملية باعتبار ما هو معا
منها فان المشير الى الحكمة العملية الصراط المستقيم والمشير الى الحكمة النظرية
ذكر السعداء والاشقياء يقتضي ان الاشتمال في هذا التوجيه باعتبار بعض
اجزائها لا باعتبار جميع اجزائها كما في التوجيه الاول وان قوله سلوك
الطريق المستقيم اشارة الى الحكمة العملية وقوله والاطلاع على مراتب
السعداء ومنازل الاشقياء اشارة الى الحكمة النظرية وان السعداء والاشقياء
ذكر في قوله انعمت عليهم غير المغضوب عليهم والتحقيق ان السلوك في
طريق مستقيم غير مختص بالاحكام العملية بل يعم النظرية ايضا لانه كما يكون بالاعمال
يكون بتصحيح العقائد ويدل عليه ما ذكرناه نقلا عن المصنف فقوله ان الجمع بين الامرين
هو الطريق المشهود له بالاستقامة وكذا الاطلاع المذكور لا يختص بالنظرية
لانه قد يقصد باطلاعهما الاقتداء او الانتقاد كما يقصد بهما الاعتقاد وهذا
بناء على ان الاطلاع معطوف على سلوك الطريق وانه من تتمة الاول
مدخل فيه اذ بذلك الاطلاع يحصل الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب
فيرغب في سلوك الطريق المستقيم واما على تقدير عطفه على الحكم
النظرية كما في بعض الحواشي فيحتمل ما قصد الفاضل ان ثلاثة ايضا الحكمة النظرية
والعملية والاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الاشقياء ولقد احسن المصنف في اضافة
المراتب الى السعداء والمنازل الى الاشقياء لان المرتبة تنبئ عن الرتبة والمنازل
عن النزول وسورة الكنز بالنصب عطف على ام القران اي وتسمى
سورة الكنز ايضا لا يخفى عليك ان في هذه التسمية خاصة جعل تلك
المعاني بمنزلة الاموال النفيسة فان الكنز هو المال المدفون وقد جاء
في الحديث ما يدل على جواز اطلاق الكنز وحده عليها كما رواه البيهقي عن انس
عن النبي صلعم قال ان الله اعطاني فيما من به علي اني اعطيتك فاتحة الكتاب
وهي كنز من كنوز العرش فان قيل فعلى هذا الجزم ان يكون اضافة السورة
الى الكنز من قبيل اضافة ابن زيد وهذه الاضافة قبيحة كما صرح في التلويح
قلنا قبحها ممنوع لوقوعها في كلامهم مثل مدينة بغداد وشهر رمضان
على تقدير ان يكون الشهر لفظ رمضان وحده والواقعة والكافية
معطوفان على المضاف او على المضاف اليه لكن يرد على الثاني انه
يلزم العطف على جزء العلم او حذف جزئه ويدفع بمنع بطلان اللازم قيل
لذلك اي لاشتمالها على ما ذكر او على جملة معانيه كذا قيل والاشبه
في التسمية بهذه الالفاظ انها تفي لشفاء كل داء وتكفي وسورة الحمد
بالنصب عطف على سورة الكنز والشكر والدعاء وتعليم المسألة بالجر
عطف على الحمد فان قيل يلزم العطف على جزء العلم او حذف جزئه قلنا ممنوع
لجواز ان يكون المراد بالتسمية ههنا الاطلاق لا وضع العلم اذ لم يثبت كون هذه الالفاظ
اعلاما لها لاشتمالها اي الفاتحة عليها اي على هذه المعاني اما اشتمالها على الحمد
فظاهر فان قوله الحمد لله وان كان في تقدير قولوا الحمد لله لتعليم العباد لكنه يدل

[illegible] في الصلوة

على

على وجوب الحمد على العباد واما اشتمالها على الشكر فلوقوع الحمد المذكور في مقابلة
نعمة التربية المشار اليها برب العالمين واما الدعاء فبقوله اهدنا الصراط
المستقيم واما تعليم المسألة اي تعليم محل السؤال وهو الهداية فبقوله اهدنا
ايضا ولك ان تقول المسألة مصدر ميمي والمضاف محذوف اي تعليم
طريق السؤال وذلك لان الله تعالى بين فيها ان اللائق بحال العبد
الداعي ان يحمد الله تعالى اولا ثم يثني عليه بربوبيته ثم يخص عبادته وان
استعانته به دون غيره ثم يسأل حاجته فيقدم على سؤاله ما هو الاحق
تقديمه على [illegible] في التفسير الكبير الاسم العاشر السؤال روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن رب العزة سبحانه وتعالى قال من شغله ذكري عن سؤالي
اعطيته افضل ما اعطي السائلين وقد فعل الخليل صلوات الله عليه
ذلك حيث قال الذي خلقني فهو يهدين الى ان قال رب هب لي حكما والحقني
بالصالحين ففي هذه السورة ايضا وقعت البداية بالثناء على الله
ثم ذكر العبودية ثم وقع الختم على طلب الهداية انتهى واعترض عليه بعض
المحققين بانه لم يحصل مما ذكره من الحديث الدلالة على تسميتها بالسؤال
ثم مقتضى الحديث تجرد الذكر عن السؤال وهذه السورة الكريمة جامعة
بينهما فلا يظهر مناسبة رواية هذا الحديث الشريف ههنا كما لا يخفى انتهى
اقول مراد الامام انها سميت بالسؤال لاشتمالها على السؤال حيث وقع البداءة
بالثناء ووقع الختم على طلب الهداية اي السؤال كما انها سميت تعليم المسألة
لتعليمها محل السؤال او طريق السؤال وهذا ظاهر فكيف خفي على ذلك
المحقق وقد اعترف هو بنفسه اشتمالها على السؤال حيث قال وهذه السورة
جامعة بينهما والصلوة بالجر عطف على المضاف اليه اي وتسمى سورة
الصلوة ولا يجوز عطفه على المضاف بالنصب كما ظن وان كانت
مسماة بلفظ الصلوة ايضا بدون اضافة السورة اليها تسمية
للشيء باسم ملزومه او للجزء باسم الكل لان الصلوة ملزوم للفاتحة وكل
لها وقد روى ابو هريرة انه قال قال عز وجل قسمت الصلوة بيني
وبين عبدي نصفين والمراد بالصلوة فيه الفاتحة لان قوله
لوجوب قراءتها او استحبابها فيها لا يفيد تسميتها بالصلوة
لان المراد بها لفظ الصلوة وقراءة الفاتحة لا تجب في لفظ الصلوة
بل في معناه اللهم الا ان يتكلف ويحمل الكلام على الاستخدام
قال في الكشاف في وجه تسميتها بسورة الصلوة لانها تكون فاضلة
او مجزية بقراءتها فيها وانما عدل المصنف عنه الى قوله لوجوب قراءتها
او استحبابها فيها لانه اعترض عليه التفتازاني وقال وحق العبارة
ان يكون بطريق القصر اي لا تكون فاضلة او مجزية الا بقراءتها
فيها ليفيد ما قصده من توقف الفضيلة كما هو مذهب
ابي حنيفة على الفاتحة او الاجزاء كما هو مذهب الشافعي على الفاتحة
انتهى لكن السيد الشريف اجاب عنه بان التوقف مفهوم من بنيه

اي الاسم العاشر للفاتحة

علة لقوله والصلوة بالجر

المص رأيتها بالباء في قوله بغير اشتهاء لان الاصل عدم سماع في تقييد توقف المطالب
فلا حاجة الى القصر في العبارة اقول هذا الا يدفع اولوية القصر في العبارة
لان توقف الفضيلة او الاجزاء على الفاتحة في صورة القصر في العبارة
كان اظهر من توقفهما عليها في صورة حمل الباء على السببية لان الشايع
في الباء للملابسة دون السببية فكان ذكر ما يدل على القصر اولى لان الانتفاء
بالا يكون ظاهرا في افادة المقصود وايضا ان كونها فاضلة او مجزية انما ثبت
بوجود قراءة الفاتحة لا بعدمها ايضا بخلاف القيام والقعود والركوع والسجود
فانها يكون فاضلة او مجزية بوجودها وعدمها معا لان الانتقال من بعضها الى آخر
فرض والانتقال من الشئ الى آخر لا يكون الا بعدم الشئ الاول بعد وجوده بخلاف
الفاتحة فان الانتقال منها ليس بفرض اذ كل واحد من القيام والقعود والركوع
والسجود لا ينافي قراءة الفاتحة ولعل اولوية القصر في العبارة للاشارة الى هذا
قال الفاضل المحشي لا قائل بالاستحباب لانها فرض عند الشافعي واجبة عند
ابي ح الا ان يراد بالوجوب الفرضية عند الشافعي وبالاستحباب ما يقابل الفرض
فيشمل الواجب عند ابي ح وهو بعيد اقول استدل بعض الشافعية
على الاستحباب مذهب ابي ح بما نقل عن الامام الغزالي في شرح الوجيز الفاتحة
متعينة في الصلوة خلافا لابي ح فانه قال فرض الصلوة قراءة آية ما طويلة
او قصيرة وان ترك الفاتحة مكروه وفيه نظر لان ما يكون تركه مكروها
يكون فعله مستحبا وفيه نظر لجواز ان يكون الكراهة تحريمية فيكون فعله واجبا
ثم حاصل توجيه المحشي ان يحمل الوجوب على الفرضية عند الشافعي فينتظم كلامه
على مذهب الشافعي ويحمل الاستحباب على ما يقابل الفرض فينتظم على مذهب
ابي ح اعني الوجوب وفيه بحث من وجهين احدهما ان يحمل الوجوب
على الفرضية عند الشافعي فينتظم الكلام على المذهبين لان الوجوب عندنا والفرضية
عند الشافعي يجتمعان لانهما عبارة عن معنى واحد اعني ما ثبت بدليل ظني فلا حاجة
الى تاويل الاستحباب بتاويل بعيد بل الاولى حذفه والاكتفاء بذكر الوجوب
والثاني ان المراد بالفرض المراد بلفظ الوجوب هو الفرض عند الشافعي وهو
ما يرادف الواجب عند ابي ح والمراد بالفرض المراد بالاستحباب بمعنى ما ليس
بفرض هو الفرض بمعنى ما ثبت بدليل قطعي فتفاوت المقابلين ثم قال الفاضل المحشي
فالاوجه ان المراد الوجوب في الكل عند الشافعي وفي الركعتين الاوليين من الثلاثي والرباعي
عند ابي ح والاستحباب فيما عداها عنده اورد عليه انه يخالف ما ثبت عن الشافعي
من انها فريضة في الصلوة وركن لا بد منه لحديث عبادة بن الصامت
مرفوعا لا صلوة لمن لم يقرأ الفاتحة والجواب عنه ان مراده بالفرضية
بمعنى الوجوب عندنا لا الفرض القطعي بمعنى ما يكفر منكره لان الحديث المذكور
ظني الثبوت والدلالة لانه خبر واحد ورواية تحتمل ان يكون المراد نفي
الفضيلة كما في قوله عم لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وذلك لا يفيد القطع
الا انهم لا خصوصية الشافعية والحنفية والركنية بالقطع فالخلاف بيننا
وبينهم ان ما يفسد تركه الصلوة هو الركن فهل يلزم اثبات ثبوته بالقطعي او لا

معالوا

قالوا الا ان التسمية الصلوة مجملة فكل خبر بين فيها امرا ولم يقم دليل على ان ذلك
ليس من اركانها يوجب الحاقه بذلك الامر ركنا منها والفاتحة كذلك فيلزم ان يكون
ركنا تنتفي الصلوة بتركها وان كان يكفي الواجب عندكم ونحن نقول
يلزم ان يكون ثبوته بقطعي في كل ما يكون اصله قطعيا كالصلوة فانها قطعية
فلا بد ان يكون جميع اركانها قطعية لانها ليست سوى الاركان
ثم قوله والاستحباب فيما عداها عنده هو المشهور عن ابي ح وفي رواية الحسن
عنه انها واجبة فيها ايضا عنده والشافعية والشفاء بالنصب اي وتسمى
الشافعية وفي الكشاف وتسمى سورة الشفاء والشافعية وانما عدل المحشي
لان ما قال من قوله لقوله عم هي شفاء لكل داء لا يدل على ما ذكره صاحب
الكشاف بل يدل على ما ذكره قال الفاضل السعدي هذا الحديث بيان للعلة
الموجبة للتسمية بالشفاء بخلاف سائر الوجوه المذكورة ههنا فانها
بيان للعلة المصححة للتسمية بالاسامي المذكورة اقول انما جعله موجبا لان
ان اسماء السور توقيفية لا بد من نقل صحيح ولما سماها النبي عم بالشفاء كان
ذلك دليلا موجبا وفيه بحث لان ما ذكره لا يدل على تسميتها بالشفاء
فضلا على الموجب انما يدل على صحة حمل الشفاء على الفاتحة كما يدل عليه
تعلق الجار في قوله لكل داء وحمل الشئ على الشئ لا يقتضي تسمية الموضوع
بالمحمول بل انما يقتضي اتصافه به فان قولنا زيد قائم لا يقتضي تسمية
زيد بالقيام وانما يقتضي اتصافه به اللهم الا ان يقال وضع التسمية
ثبت بالاجماع والحديث المذكور مستند الاجماع او يحمل التسمية
على الاطلاق كما هو المراد ههنا لا ان اسماء السور توقيفية ولا مدخل للمدارك
والتعليل فيه لانه من قبيل اثبات اللغة بالرواية لا بالدراية والتعليلات المذكورة
ههنا بيان للعلاقة المصححة للاطلاق ثم في الحديث المذكور على التسمية
بها بحث والسبع المثاني بالنصب عطف على السورة اي يسمى
السبع المثاني مع ما باللام لا بالمثاني وحده كما في الكشاف ولا سورة
المثاني ولا سورة السبع المثاني لان اسماء السور توقيفية
لا بد من نقل صحيح والمروي في الاحاديث لفظ السبع المثاني رواه ابو هريرة
مرفوعا كما في الاتقان وما ذكره المص بقوله لانها سبع آيات
بيان لوجه التسمية بالسبع لا بالسبع المثاني كما ان قوله وتثنى في الصلوة
او الانزال بيان لوجه التسمية بالمثاني فيكون مجموع المعطوف
والمعطوف عليه علة للتسمية بالسبع المثاني وصاحب الكشاف
لم يجعل كونها سبع آيات علة للتسمية ولا جزءا منها بل جعله خبرا عن
الفاتحة حيث قال وهي سبع آيات لانه لم يتعرض للتسمية بالسبع
المثاني وانما تعرض للتسمية بالمثاني فقط حيث قال وتسمى المثاني
لانها تثنى في كل ركعة وانما عدل عنه المص الى قوله في الصلوة لان الانثناء
في كل ركعة فلا بد من التاويل بان يراد بكل ركعة كل صلوة تسمية للكل باسم الجزء او يقال انها
تثنى في كل ركعة بالقياس الى الاخرى في الثانية لوقوعها مرة في الاولى

وقيل المراد به بيان محل التكرير على معنى ان
الفاتحة تكرر في كل الصلوة بحسب الركعة
لا بحسب اركانها كالطمانينة والقعود
ولا بحسب ركعتين ركعتين كالتشهد
ولا بحسب كل صلوة كالتسليم فان تعددت
الركعة تعددت الفاتحة والا فلا

وفي الاولى عند القفال الشاشي البها ولا ينتقض بالتنفل بركعة واحدة
لان البتيراء ممنوع فلا يرد نقضا فان قيل ان تسمية السبع المثاني
لما ثبت بالنقل كان التسمية بها من قبيل التسمية بالاعلام وقد تقدم ان التسمية
بالاسماء السابقة من قبيل الاطلاق فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز او
استعمال المشترك في المعنيين قلنا يقدر التسمية بها اقتضاء الفصل
فلا يلزم شئ من المحذورين لانه يراد في كل موضع معنى مناسب لذلك الموضع
قال السيد الشريف المثاني جمع مثنى على صيغة المفعول من التثنية من باب
التفعيل بمعنى مرة دون مرة وتكرير او يكون جمع مثنى مفعل بفتح الميم اسم
مكان وذلك لكون الفاتحة محلا للتثنية والتكرير بالاتفاق فان قيل
نقل في التيسير عن البصري انها ثمان ايات وعن حسين الجعفي انها ست
ايات اجيب عنه بانه ضعف الامام الرواية عن البصري والقرطبي
الرواية عن الجعفي فلا يضر اتفاق الجمهور الا ان منهم من عد التسمية
دون انعمت عليهم هكذا في الكشاف ولا يخفى عليك ما فيه من المسامحة
والمعنى صراط الذين انعمت عليهم لظهور ان الصلة بدون الموصول لا تكون
اية وكذا المضاف اليه بدون المضاف لا يكون اية ومنهم من عكس
اي عد صراط الذين انعمت عليهم اية منها دون التسمية ونعني عطف على قوله
سبع ايات اي تكرر في الصلوة وفي الكشاف في كل ركعة انما عدل الى
المعنى لانها لا تكرر في الركعة بل تكرر في الصلاة فيحتاج لفظ الكشاف الى
الكشف بالتاويل وذكروا في تاويله وجوها منها ما ذكرناه انفا من الوجهين
وهما احسن ومنها ما قيل ان في للمصاحبة اي تثنى في كل ركعة ويفهم منه عرفا
ان كل ركعة تثنى معها وهو بعيد لا يخفى ومنها ان المراد بيان محل التكرير على
معنى ان الفاتحة تكرر في كل الصلوة بحسب الركعة لا بحسب اركانها كالطمانينة
ولا بحسب ركعتين ركعتين كالتشهد في الرباعية ولا بحسب كل صلوة
كالسلام فان تعددت الركعة تعددت الفاتحة والا فلا كانه قيل تثنى
باعتبار الركعة قلت ما لم هذا الوجه يرجع بعض الى السببية ومنها
ان من ظرف مستقر اي الفعل التثنى والتقدير تثنى واقعة في كل ركعة
او الانزال عطف على الصلوة لكن العامل فيه ليس تثنى المذكور
على صيغة المضارع لان التثنية في الانزال قد وقعت بل تثنى المقدر على صيغة
الماضي ولهذا قال الفاضل المحشي اي تثنى في الانزال فهو من قبيل علفتها
تبنا وماء باردا الا ان تفريع كونه من قبيل علفتها تبنا وماء باردا على ما
قبله انما يستقيم على تقدير الماضي لا على تقدير المضارع اذ لا بد فيه من
تغاير عامل المعطوف والمعطوف عليه وفيه نظر اما اولا فلان المراد
بقبيل علفتها تبنا وماء باردا ان يقدر بعد العاطف فعل مع ضميره
المرفوع والمنصوب مغاير للفعل المذكور من حيث المادة كما في علفتها
في المثال المضروب والمغايرة في الزمان مع اتحاد المادة غير كاف وما نحن فيه
ليس كذلك لان تثنى وثنى متحدان مادة وان تغايرا زمانا واما ثانيا فلان

حمل

جعله من قبيل علفتها تبنا بتقدير الماضي مبني على ان التسمية بالسبع المثاني
كان قد وقع من النبي عم بعد تكرر النزول لا من الله تع لان التسمية
في كلامه بعد تكرر النزول فيحتاج الى تقدير الماضي وذلك ممنوع لم لا يجوز
ان يكون التسمية بالسبع المثاني من الله تع كما هو المذهب المنصور من ان واضع
الالفاظ توقيفي هو الله تع فيجب ان يقدر المضارع كما في المعطوف عليه
قبل النزول والتكرر فيه منزلا منزلة المحقق وقت التسمية كما هو شان
صيغ المضارع ولا اشكال فيه لان تسمية الله تع مقدم على زمان النزول
والتكرر فيه فيصح تقدير المضارع ولو سلم ان التسمية من النبي عم لكن
لا نسلم لزوم تقدير الماضي على هذا التقدير لم لا يجوز ان يقدر المضارع
ايضا ويراد به في الصلوة معنى الاستمرار الاستقبالي وفي الانزال معنى الماضي
على عموم المجاز بان يراد به مطلق الزمان الشامل للمضارع والماضي كما هو
مذهب المصنف فلا يلزم في القبيل المذكور فان قيل على تقدير تكرر نزولها
يلزم ان يكون اياتها اربعة عشر كما في سورة الرحمن عد احدى وثلثين اية
بتكرر النزول او يكون سورتين لا سورة واحدة قلنا تعيين الاية
والسورة توقيفي لا اجتهادي ولان تكرر النزول انما يستلزم كونها
سورتين او ايتين لو كان النزول الثاني على كونها سورة اخرى او اية
اخرى ولو كان الثاني لتقرير الاول فلا كما هنا فتكمل فائدة نزول الفاتحة
مرتين بيان وجوهها فانها نزلت اولا على حرف وثانيا على حرف ملك
ومالك وسراط المستقيم وصراط المستقيم ان قيل انها اي الفاتحة نزلت
بمكة حين فرضت الصلوة وبالمدينة لما حولت القبلة اي الى مكة وقد صح
انها مكية يعني ان تكررها في الانزال يتوقف على صحة القول بانها نزلت
مرتين وقد ثبت كونها مكية نزلت بمكة فوقع الشك في كونها مدنية
يعني انها انزلت بالمدينة مرة اخرى فان ثبت ذلك ايضا والا فلا ففيه
تضعيف لتكرر نزولها ولذلك انكره بعضهم ثم استدل على الفاتحة
كونها مكية بقوله تع ولقد اتيناك سبعا من المثاني وبين
وجه الاستدلال به بقوله وهو مكي بالنص اي بنص السلف لانه
روي بذلك او بنص العلماء حاصله ان المراد بالسبع المثاني
في هذه الاية هو الفاتحة وان هذه الاية مكية فيلزم ان يكون الفاتحة مكية ايضا
اما الاول فلان ابن عباس رئيس المفسرين فسره بالفاتحة والموقوف
على الصحابي في امثاله حكم المرفوع واختاره جمهور المفسرين واليه
اشار المصنف في سورة الحجر فسره اولا بالفاتحة ثم نقل الاقوال
الاخر لكن المراد به السبع الطوال او الحواميم او الاسباع بصيغة
التمريض فان قيل اسم السورة هو سبع المثاني وما في الاية سبعا
من المثاني والمتبادر منه كون السبع بعضا من المثاني فكيف يصح كونه
عين المثاني قلنا كلمة من للبيان اي سبعا هو المثاني فان قيل
فعلى هذا يصح ان يكون اسم السورة سبعا وقد كان المثاني كما ذكره

في الكشاف وقد تقدم ان اسمها هو السبع المثاني لا السبع ولا المثاني وحدها
فلن ذلك تفسير للفظ القرآن لا بيان الاسم وتسميتها بالسبع المثاني وقع من النبي عم
بعد النزول وأما الثاني فلان سورة الحجر المشتملة على هذه الآية مكية
بجميع اجزائها بنص ائمة التفسير كما اشار اليه المصنف ثم حيث قال
سورة الحجر مكية بجميع اجزائها لم يستثن شيئا منها ولو لم تكن الفاتحة
مكية بان نزلت بمكة قبل هذه الآية لما صح الاخبار في حق امتنانه
على النبي عم بايتائها في الزمان الماضي بقوله ولقد آتيناك سبعا
من المثاني اذ لا احتمال للتجوز فيه بان يكون ايتاء من قبيل التعبير عن المستقبل
بالماضي لتحقق وقوعه كما في قوله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار
لان الماضي المقرون بقد نص في الماضي لا يحتمل المجاز عن المستقبل
كما ان المضارع المقرون بعلامة الاستقبال مثل السين وسوف
لا يحتمل غير الاستقبال فنعلم انها مكية بالمعنى المذكور فان قيل عطف
القرآن العظيم على السبع المثاني يدل على ان الماضي بمعنى المستقبل لان ايتاء
القرآن العظيم لم يقع قبل نزول هذا القول الكريم فالجواب ان
هذا انما يرد ان لو كان المراد بالقرآن العظيم المجموع واما اذا اريد به
القدر المشترك فلا وجه للتجوز اعلم ان في المكي والمدني ثلاثة اقوال
احدها ان المكي ما نزل بمكة والمدني ما نزل بالمدينة فيبقى النازل في الاسفار
خارج مكة والمدينة واسطة وثانيها وهو المشهور ان المكي ما نزل
قبل الهجرة والمدني ما نزل بعد الهجرة في المدينة او في مكة عام الفتح
او عام حجة الوداع او في الاسفار وثالثها ان المكي ما وقع خطابا لاهل مكة
والمدني ما وقع خطابا لاهل المدينة والاستدلال المذكور انما يصح
بناء على القول الثاني لا الاول ولا الثالث لان الفاتحة على القول
الثالث ليس بمكي ولا مدني بل واسطة وعلى القول الاول يجوز
ان تكون نازلة في المدينة بعد الهجرة وتكون سورة الحجر المشتملة
على الآية المذكورة الدالة على تقدم نزول الفاتحة نازلة بمكة
عند عود رسول الله الى مكة عام الفتح او عام حجة الوداع فاخر الشيخ
مكية نزولها في المدينة بقوله ولقد آتيناك سبعا من المثاني اي
آتيناك في المدينة قبل عودك هذا ولهذا قال في الاتقان ان سورة
الحجر مكية واستثنى بعضهم ولقد آتيناك سبعا من المثاني اي لكونه
نزل بعد الهجرة حين عوده الى مكة فلا يتم الاستدلال به فلا بد
من بيان ان سورة الحجر مكية بالمعنى الثاني ليتم الاستدلال المذكور
واليه اشار المصنف بقوله نزلت مرة بمكة حين فرضت الصلاة
ومرة بالمدينة فان الصلوة فرضت بمكة قبل الهجرة والا لزم
صلوة النبي عم في مكة بغير فاتحة وهو بعيد جدا اذ لم يسمع ذلك
اصلا مع توفر الدواعي لحفظ افعاله واقواله ونقلها الى الناس قال
الفاضل المحشي يحسن اطلاق قوله سبعا من المثاني لم يتكرر نزوله فلم يصح

ان الاطلاق

ان اطلاق المثاني عليه بتكرر النزول الا ان يقال هذا الاطلاق انما
لتكرر النزول الآتي باعتبار ما يؤول اليه والتسمية باعتبار ما كان
انتهى تفريع على تكرر قوله ت ولقد آتيناك سبعا من المثاني مكية اي اذا كانت
هذه الآية مكية بمعنى نزلت بمكة يحسن اطلاق قوله سبعا من المثاني على الفاتحة
في هذه الآية لم يتكرر نزول الفاتحة لانه كان بمكة فلم يصح ان اطلاق المثاني
على الفاتحة في هذه الآية لتكرر النزول بل بوجه آخر مثل تكررها في الصلوة
الا ان يؤول قوله آتيناك باعتبار ما يؤول وفيه نظر اما اولا فلان صيغة
الماضي المقرون بكلمة قد مع لام التأكيد نص في الماضي فلا يحتمل المجاز باعتبار ما يؤول
كما سبق واما ثانيا فلان كلامنا ليس في اطلاق المثاني على الفاتحة في قوله تع
ولقد آتيناك سبعا من المثاني بل في تسميتها بالسبع المثاني فعدم تكرر
نزولها يحسن اطلاق قوله سبعا من المثاني في هذه الآية لا يقتضي تسميتها
بالمثاني لتكرر نزولها لجواز ان يكون التسمية بالسبع المثاني بعد تكرر
النزول بعد نزول الآية المذكورة قال رحمه الله بسم الله الرحمن الرحيم
آية من الفاتحة اي آية منها ومن كل سورة وعند بعضهم ما وقع في بعض
النسخ ومن كل سورة وهو مذهب الطائفة الاولى والمصنف منهم واعلم
انه لا بد ههنا من تحرير المذاهب وتعيين محل النزاع ومذهب المصنف ليظهر
شرح كلامه حاله وما عليه لا اختلاف في ان البسملة في اثناء سورة النمل
بعض آية منها قطعا وانما النزاع في البسملة الواقعة في اوائل
السور فقال بعضهم انها آية مستقلة من كل سورة فهي في اوائل
السور مائة وثلاث عشرة آية من القرآن وهو قول عبد الله بن عمر
وسعيد بن جبير والزهري واختاره الشافعي واصحابه والمصنف منهم
اخرج الدارقطني بسند صحيح عن ابي هريرة قال قال رسول الله اذا قرأتم
الحمد لله فاقرأوا بسم الله الرحمن الرحيم انها ام القرآن وام الكتاب والسبع
المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم احدى آياتها وقال بعضهم انها ليست في اوائل السور
من القرآن اصلا وهو المشهور من مذهب قدماء الحنفية واليه ذهب
قراء المدينة والبصرة والشام والشافعي في قوله القديم وهو المروي
عن ابن مسعود ولهذا اعتبر الاصوليون التواتر في تعريف القرآن
بقولهم بلا شبهة احترازا عنها لان كل ما هو من القرآن يشترط التواتر
في اصله ومحله والفرقة الاولى لم يشترطوا التواتر في محله ثم ما لاح للمتأخرين
من الحنفية بالنظر الى الادلة انها من القرآن قالوا الصحيح من المذهب انها آية
انه مستقل من القرآن ثم افترقت هذه الفرقة الى فرقتين فقال
بعضهم انها آية مستقلة بعدد كل سورة صدرت بها لا انها من سورة
من السور انما انزلت للفصل بين السور فهي مائة وثلاث عشرة آية
في اوائل السور وقال بعضهم انها آية واحدة مستقلة انزلت
للفصل والتبرك بها ليست بآية من السور ولا جزء آية منها وهذا
اربعة اقوال تعرف عليه بدل العلماء المحققين وهنا قول خامس نقله
العلامة شيخنا صاحب التيسير قال انها آية من الفاتحة فقط لا غير ومنها جزء آية

اية من كل سورة في المصحف اقتصر على المذهبين الاولين لعدم اعتداده
بسائر المذاهب فان قيل قوله وخالفهم يحتمل سائر المذاهب ولا يختص
بالشافعي قلنا نسبة المخالفة الى الطائفة المذكورة تخصصه بالمذهب
الشافعي لان مذهب الطائفة المذكورة هو الشافعي على ما مر جوابه
والعجب من السيد الشريف انه مع تصريحه في حاشية الكشاف بان محل
النزاع ما ذكرناه قال في شرح المواقف ان محل الخلاف انها اية
من كل سورة او من الفاتحة فقط او كونها اية فردة انزلت
مرة لا في كونها من القران في اوائل السور اذ لا خلاف فيه
ومن قال به فقد تبع ابن الشهر وقال التفتازاني محل الخلاف انها اية
واحدة فذة متعلقة بشيء من السور او مائة وثلاث عشرة اية من مائة وثلاث
عشرة سورة اقول حاصل النزاع ان البسملة الواقعة في اوائل السور
اما ان لا يكون قرانا او يكون قرانا فالاول مذهب قدماء الحنفية والثاني اما
ان لا يكون من السور اصلا او يكون منها والاول اما ان يكون اية من القران
بعدد السور او اية واحدة والثاني هو مختار الشافعي واصحابه اذا
عرفت هذا فاعلم ان معنى قول المصنف من الفاتحة انها اية مستقلة
منها ومن كل السور فلانه مذهبه ويدل عليه قوله وعليه قراء مكة والكوفة
وفقهاؤهما وابن المبارك والشافعي لان مذهبهم ان التسمية اية مستقلة
من كل سورة كما صرح به في الكشاف ولهذا يجهرون بها في الصلوة
فان قيل لم اقتصر على قوله من الفاتحة قلت اما لان ما ذكره
في مقام الاستدلال من حديث ابي هريرة وام سلمة لا يدل الا
على كونها اية من سائر السور واما لانه نقل في التبيان ان البسملة
اية من الفاتحة اتفاقي عند هذه الطائفة واما كونها اية من باقي
السور ففيه اختلاف بينهم ثم لا بد من استثناء ابي عمرو من فقهاء الكوفة
بقرينة ذكره فيما بعد وخالفهم قراء المدينة والبصرة والشام
وفقهاؤها ومالك والاوزاعي اي خالفوا الطائفة الاولى وقالوا
ان البسملة الواقعة في اوائل السور ليست من القران لان مذهب
هذه الطائفة انها في اوائل السور ليست من القران اصلا حتى روي عن مالك
انه قال لا ينبغي ان يقرأ في الصلوة لا جهرا ولا سرا لا عدم كونها
من السور بعد ان كان من القران كما ظن وانما عدل المصنف عن التصريح
الى قوله وخالفهم مع عموم هذا اللفظ لسائر المذاهب لفائدتين احدهما
تصريح نسبة المخالفة الى هذه الفرقة والثاني تحسين المقابلة ولهذا
اول حواشي الكشاف قول قراء المدينة والبصرة والشام على ان
التسمية ليست باية من الفاتحة ولا من غيرها من السور بان مراده
ان التسمية ليست من القران هنا واعترض على المخالفين بان البسملة
في سورة النمل من القران بالاتفاق ومع هذا الاتفاق فما معنى الاختلاف
في البسملة الواقعة في اوائل السور انها من القران ام لا فان اية من
القران او بعض اية الا ثبت في موضع من المصحف اي قرئت

لا يخ

لا يخرج عن كونها قرانا فكذا هذا واجيب بان معنى ذلك الاختلاف
انها هل هي من القران في اوائل السور ام ليست منه فيها لا انها هل هي منه
في الجملة ام ليست منه اصلا والدليل على الاجماع هو الاتفاق هو الثاني لا الاول
فانا اختلفنا مثلا في انه في قبال الامر يكذب بان جزء من القران في مواضع
متعددة وهو من سورة الرحمن وليس جزءا منه في موضع من سائر السور
لم يكن تناقضا لان وحدة المكان شرط في التناقض ولم ينص ابو حنيفة
فيه اي في حكم البسملة الواقعة في اوائل السور بشيء من كونها من القران او لا
ومن السور او لا ومن رجع القراء الى كونها من الفاتحة فقد اخطأ لانه يوهم
انه نص على كونها من القران وليس كذلك وظن انها اي البسملة الواقعة في اوائل
السور ليست من السورة عنده ورد على صاحب الكشاف حيث جعل
مذهب ابي حنيفة في البسملة مذهب الفرقة الاولى وقال هو مذهب ابي حنيفة
ومن تابعه واعلم انه يحتمل ان يكون المراد بالسورة هنا الفاتحة او جميع
السور على ما ذكره الفاضل المحشي حيث قال اي الفاتحة لان الكلام فيها
او سور القران ويؤيده انه لم ينقل انها ليست منها ثم اعترض
عليه وقال وبالجملة ان على التقديرين يتجه عليه انه لا يلزم من عدم
النص هذا الظن الا ان يقال نفي النص بقيد وقوع ما يشعر
بنص فيفيد الظن وقد لا يلزم من عدم النص هذا الظن لانه يجوز ان
يكون سكوته لكونه اضطرابا في قولهم والا لما منع عن قولهم ذلك
لانه تيمم وتعليم او للتعارض الادلة او للاحتراز عن الخوض
فيما لا دليل عليه وقوله الا ان يقال نفي النص بقيد وقوع ما يشعر بنص
اقول هذا بناء على ما تقرر في محله ان النص عبارة عن اللفظ الدال
على مدلوله بطريق العبارة فمعنى قوله انه لم ينص بشيء انه لم يقل قولا
دالا بعبارته وقد تقرر ايضا ان النفي الداخل على الكلام المقيد راجع
الى القيد فيلزم من نفي القيد ثبوت اصل القول الدال على شيء
من النفي والاثبات لكن لا بطريق العبارة وقد ثبت القول
عن ابي حنيفة بعدم الجهر بالتسمية في الصلوات الجهرية مع وجوب الجهر
بالفاتحة فيها وهذا يدل بطريق الاقتضاء على ان البسملة ليست
جزءا عنده من الفاتحة اذ لا يحسن القول بوجوب الجهر في بعض اجزاء
السورة والاخفاء في بعضها واذا لم يكن جزءا من الفاتحة عنده
لم يكن جزءا من سائر السور ايضا اذ لم يقل احد بكونها جزءا من السور
دون الفاتحة وقد ثبت ايضا ان الدلالة بطريق الاقتضاء تفيد
الظن ولا يخفى عليك ان هذا بناء على حمل لفظ السورة في
قوله ليست من السورة على ظاهره على الوجهين اللذين ذكرهما
المحشي واما اذا حمل على معنى انها ليست من القران كما حمل حواشي
الكشاف عبارة الكشاف على هذا المعنى فنقول قد ثبت القول
عن ابي حنيفة بسنية التسمية في الصلوة كلها مع وجوب قراءة الفاتحة

وبهذا يدل بطريق الاقتضاء انها ليست من القرآن وبهذا يندفع
ما يتوهم من انه ان اراد بالظن المفاد مطلق الظن فمسلم لكنه
غير معتبر وان اريد به الظن المخصوص فممنوع ولو سلم
فكونه ظن عدم كونها من القرآن او من السور عنده ممنوع فلذلك
وبعد فيه نظر لانه ان اراد بنفي النص في قوله نفي النص نفي ايراد
النص هنا فهو ممنوع لانه لم ينقل عن النبي ع انه نفى بل سكت
وان اراد به عدم النص بان يحمل النفي على معنى الانتفاء فعدم
النص لا يفيد وجود ما يفيد الظن اللازم الا ان يقال ان عدم
كون البسملة من السورة هو الاصل فلا يحتاج الى دليل وانما
المحتاج الى الدليل كونها من السورة فانتفاء دليل كونها من السورة
يفيد الظن لاستمرار العدم الاصلي ثم هذا كله على تقدير كون قوله وظن
ماض مجهول واما على تقدير كونه اسما مرفوعا خبرا عن انها واجب
التقديم عليه الغرض تزييف هذه النسبة الى النبي ع وسئل محمد
بن الحسن عنها اي عن حكم البسملة في اوائل السور فقال ما بين الدفتين
كلام الله اشارة الى القول بانها في اوائل السور ليست من القرآن
ليس بمعتمد ولا يلزم منه كونها من السورة لجواز ان يكون اية فردة من القرآن
بل من السورة اصلا انما جيئت بها في اوائلها للفصل ولهذا قال [illegible]
شرح وفي الاستدلال على مذهبه اعني انها اية من الفاتحة ومن كل سورة
كما هو مذهب الفرقة الاولى ذكر ههنا حديث ابي هريرة وام سلمة والاجماع
والوفاق ولا يخفى عليك ان شيئا منها لا يدل على المذهب المذكور
اما حديث ابي هريرة فمع كون مداره نوح ابن بلال وهو مجهول فانما
يدل على كونها اية من الفاتحة فقط دون باقي السور واما حديث
ام سلمة فمع كون مداره ابن جريج وهو ليس بشيء فانما يدل على انها
جزء اية من الفاتحة لا غير واما الاجماع والوفاق فانما يدل على كونها
قرآنا واما على كونها اية من السور او جزء اية منها فلا اللهم الا ان يقال
مقصوده الزام المخالفين القائلين بانها ليست من القرآن لا اثبات
المذهب لكن يأباه قوله لنا او يقال ان مدعاه مركب من امرين
كونها قرآنا وكونها اية من كل السور الا براءة ومقصوده اثبات
الامر الاول لا الثاني وعلى التقديرين تم التقريب واعلم ان كون
البسملة في اوائل السور من القرآن وعدم كونها منه مبني على اصل
وهو ان كل ما هو قرآن يجب ان يكون متواترا في اصله واجزائه
واما في محله ووضعه وترتيبه ففيه اختلاف فذهبت طائفة
من اهل السنة الى وجوب التواتر فيها ايضا لان العادة تقضي
بالتواتر في تفاصيل مثل هذا الامر العظيم في نقل احاد او شهرة
ولم يكن متواترا الا بعض قرآنا والبسملة في اوائل السور لم يكن
متواترا فلا يكون قرآنا واليه ذهب المالكية وقدماء الحنفية

وقالوا

وقالوا لا تجوز بها الصلوة ولا يحرم قراءتها على الحائض والجنب ولا يكفر منكرها
وذهبت طائفة اخرى منهم الى ان التواتر في محله ووضعه وترتيبه
ليس بشرط بل يكفي فيها نقل الاحاد واليه ذهب الشافعي واصحابه
ومتاخرو الحنفية وقالوا انها في اوائل السور من القرآن ثم اختلفوا
فقال الشافعي واصحابه انها اية من السور كلها سوى براءة واستدلوا
عليه بما ذكره المصنف من الحديث والاجماع والوفاق وقد عرفت ما فيه
وقال متاخرو الحنفية انها ليست من السور بل هي اية منزلة للفصل
بين السور واستدلوا عليه بما في الصحيحين عن انس صليت خلف
النبي عم وابي بكر وعمر وعثمان وكانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله رب
العالمين ولا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم الى غير ذلك وقالوا
بعدم جواز الصلوة بها مع انها من القرآن لشبهة كونها اية تامة
وفي رواية انها تجوز بها وعدم حرمة قراءتها على الحائض والجنب
لقصد التيمن والثناء مثل جواز قراءة الفاتحة لذلك وعدم اكفار
منكرها فلانها ما نزلت للتبرك كما في صدور الكتب فان قيل
انه لو لم يشترط التواتر في تفاصيل محله وجاز الاكتفاء بالتواتر في محل ما
لزم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر بان يكون قوله تع الحمد لله
رب العالمين مثلا اية من اول كل سورة فاسقطت لعدم تواترها
في اول كل سورة سوى الفاتحة ولزم جواز ثبوت كثير مما ليس
من القرآن في القرآن بان يكون قوله تع مثلا ويل يومئذ للمكذبين اية
واحدة من سورة المرسلات وقوله فبأي الاء ربكما تكذبان اية
واحدة من سورة الرحمن لا عدة ايات وانما وقع التعدد والتكرر
بناء على عدم التواتر في محلها المخصوص واللازم باطل بالاتفاق قلنا
ان اراد بجواز الامرين المذكورين مجرد امكانهما فالملازمة مسلمة
وبطلان اللازم ممنوع وانما الباطل وقوعه وهو غير لازم وان اراد به
وقوعهما فالملازمة ممنوعة لان عدم وجوب تواتره في كل
محل لا ينافي جواز تواتره في كل محل بحيث ان يقع التواتر في كل محل لا يجوز
لا يستلزم وجوبه حتى ينافي ما فرضناه من عدم وجوبه فاذا جاز
وقوع التواتر في كل محل لم يلزم من وجوبه وقوع الامرين المذكورين
والحاصل ان التواتر في كل محل وان لم يجب لانه يجوز اتفاق
تواتر السور خالية عن نحو الحمد لله رب العالمين وتواتر المكرر
الواقع في سورة المرسلات والرحمن وعد بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين اية وفي الاتقان روى احمد وابو داود
والحاكم عن ام سلمة ان النبي عم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين وعد بسم الله الرحمن الرحيم اية فعلى هذه الرواية
لا يبقى نفع في قوله ومن اجلها اختلف في انها اية برأسها او بما بعدها
الى [illegible] اجل تعارض الحديثين اختلف اذ لا يمكن جمعهما ولا ترجيح
فلم يبق الا السلوك طريق الترجيح فرجح كل فرقة احد الحديثين كذا

وذكره الفاضل المحشي وفيه نظر اذ يمكن الجمع ببيان المخلص من قبل الحال
او من قبل الزمان بان يحمل احد الحديثين على حال نزول والاخر على
حال نزول اخر لتكرر النزول او على اختلاف زمان النزول
لان الجمع بين الدليلين المتعارضين يكون ببيان المخلص باحد الوجوه
الثلاثة اما من قبل الحكم او من قبل الحال او من قبل الزمان على ما تحقق
والاجماع اي القولي كما هو المتبادر وبقرينة ذكر الاتفاق فيما بعد
لان المراد به الاجماع القطعي على ان ما بين الدفتين اي دفتي المصحف
اي وجهيه وجلديه كلام الله والاتفاق على اثباتها في المصاحف حاصل
هذا الوجه ان التسمية ثابتة في مصحف السلف وكل ما هو ثابت في مصحف
السلف كلام الله تعالى فالتسمية كلام الله تعالى اما الصغرى فظاهرة
لانه من المحسوسات واما الكبرى فبالاجماع والاتفاق وقد عرفت انهما
لا يثبتان المدعى وانما يصح الزاما للحنفي القائلين بانها ليست
من القرآن وايضا فيه بحث لانه روي عن ابن مسعود انه كان
ينكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن فلا يصح كلية الكبرى
والاجماع عليها الا انه ان قلنا ان النقل المتواتر على قرآنيتها ثابت
في عصر الصحابة بكون تلك السور من القرآن فانكاره كفر وان قلنا
انه لم يكن حاصلا في ذلك العصر يلزم ان القرآن ليس بمتواتر في الاصل
واجاب عنه الامام الرازي بان هذا النقل عن ابن مسعود
باطل وقال القاضي ابو بكر لم يصح عن ابن مسعود انه ليست من القرآن
ولا حفظ عنه انما حكها واسقطها من مصحفه انكارا لكتابتها
لا جحدا لكونها قرآنا لانه كانت السنة عنده ان لا يكتب
في المصحف الا ما امر النبي عم باثباته فيه ولم يجده كتب
ذلك ولا سمعه امر به وقال النووي في شرح المهذب
اجمع المسلمون على ان المعوذتين والفاتحة من القرآن وان من
جحد منها شيئا كفر وما نقل عن ابن مسعود باطل ليس بصحيح وقال
ابن حزم في المحلى هذا كذب على ابن مسعود وموضوع لكنه قال ابن
حجر في شرح البخاري قد صح عن ابن مسعود انكار ذلك واسقاطه
المعوذتين عن مصحفه ويقول انهما ليستا من القرآن فلا بد من التاويل
لانه نقل صحيح اوله القاضي بانكار الكتابة وهذا التاويل يأباه صريح
ما روي انهما ليستا من القرآن واجاب ابن الصباغ بانه لم يستقر
عنده القطع بذلك ثم حصل الاتفاق بعد ذلك واما اسقاطه الفاتحة
من مصحفه فليس لظنه انها ليست من القرآن ولكنه ذهب الى ان
القرآن انما كتب مخافة الشك والنسيان والزيادة والنقصان والفاتحة
مأمون عن ذلك لوجوب تعلمها على كل احد كذا في الاتقان واجاب
عنه بعض العلماء بانه لا خلاف في نزول هذه السور على النبي عم
واعجازها وانما شك ابن مسعود في كونها قرآنا لا في كونه منزلا
معجزا ورد بان الاعتراف بكونه منزلا معجزا اعتراف بكونه قرآنا لان القرآن

هو

هو النظم المعجز المنزل على النبي عم فبعد الاعتراف بكونه منزلا معجزا لا معنى للشك
في كونه قرآنا واجيب بان القرآن هو المنزل للاعجاز ولا يكفي مجرد
كونه معجزا اذ لا يوجب كونه معجزا ان يكون انزاله للاعجاز فلا يلزم
من كونه منزلا معجزا ان يكون قرآنا ونظيره ما قاله بعض العلماء في البسملة
في اوائل السور انها ليست من القرآن لكنها انزلت من الله تعالى للتبرك
في اوائل السور وقراءة القرآن فكان في قولهم ما بين دفتي المصحف
كلام الله حيث لم يقولوا قرآن ايماء الى ذلك فان الكلام على هذا التقدير
اعم من القرآن ثم الاجماع على ان ما بين الدفتين كلام الله لا ينافي الاختلاف
في ان بعضا منه ليس بقرآن لان صدق الاعم لا يستلزم صدق الاخص
اقول انهم قد ذكروا ان كلام الله المنزل قسمان قسم قال الله تعالى لجبرائيل عم
قل للنبي الذي انت مرسل اليه ان الله يقول افعل كذا وكذا وامر
بكذا ففهم جبرائيل ما قال ربه ثم نزل على ذلك النبي وقال
ما قال ربه ولم تكن العبارة تلك العبارة كما يقول بعبارة من عنده
كما يقول الملك لمن يثق به قل لفلان يقول الملك كذا وكذا
ويؤدي بعبارة من عنده وقسم قال الله تعالى لجبرائيل اقرأ على
النبي هذا الكتاب فنزل جبرائيل بكلمة الله من غير تغيير كما يكتب
الملك كتابا ويسلمه الى امين ويقول اقرأه على فلان وهو لا يغير
منه كلمة ويقرأه على فلان فالقرآن هو القسم الثاني والقسم الاول
هو السنة التي تسمى بالحديث القدسي فظهر منه ان اللفظ المنزل من الله تعالى
المعجز لا يكون الا قرآنا لان المنزل في القسم الاول ليس اللفظ بل المعنى وما ذكره
من ان القرآن لابد ان ينزل للاعجاز ولا يكفي كونه معجزا ممنوع كيف
وان المقصود من انزال الكتب بيان احكام المعاد والمعاش والاعجاز
انما قصد لتصديق النبي عم عند التحدي ونظيره بالبسملة الواقعة في اوائل
السور ليس على ما ينبغي لانهم انما تنفعهم قراءتها في اوائل السور لا مطلقا
تواتر قراءتها في اوائل السور ويكفي في ذلك كون المنزل من الله قرآنا ثبوت تواترها
في محل والباء متعلق بمحذوف جعل الباء متعلقة بكسر اللام
اشارة الى ما قال الشريف ان الادوات التي تفضي معاني الافعال
الى ما بعدها فروع لها ومتعلقة بها وكذلك المعمول من حيث
هو معمول فرع على عامله ومتعلق به واذا نظر الى جانب المعنى
قيل تتعلق الفعل بالمفعول اما بنفسه او بواسطة فكان المحشي لم ينظر الى جانب
المعنى ومن هنا قالوا احوال متعلقات الفعل بكسر اللام وفتحها نظرا الى جانبين
تقديره بسم الله اقرأ الضمير راجع الى المحذوف في هذا المقام فلا يرد
عليه ان ضميره ان رجع الى مطلق المحذوف فليس بمراد بل لا معنى له وان
رجع الى المحذوف الذي اقتضاه الباء فليس خصوص اقرأ مما اقتضاه
للتيقن بلا ان مقتضى الحرف هو مطلق الفعل الذي يجمعناه الى مجروره
لا خصوص الفعل ثم الظاهر ان يقول اقرأ او اتلو على ما وقع في الكشاف
تنبيها على ان المعتبر خصوص المعنى لا خصوص اللفظ وانما عدل عنه المحشي للاختصار

حوالة على فطانة الطالب لان تقدير احدهما مقدمة تقدير الاخر لترادفهما
واتحادهما معنى والترديد بينهما للتغاير المفهومي او اعتبار ان التقدير
الفعل او شبهه نظم العبارة مما لا حاجة اليه لتصحيح المعنى وانما هو لمجرد تصحيح اللفظ
رعاية لقاعدة النحو لان معنى قولنا زيد في الدار معنى صحيح في نفسه وهو
ظرفية الدار لزيد ولا حاجة هناك الى تقدير فعل او شبهه ليتعلق به
الجار واما معنى الحصول او الثبوت المفهوم من اللفظ فحاصل من
كل تركيب اسنادي بحسب وضعه لانه وضع وضعا عاما لافادة ثبوت
شيء لشيء سواء ذكر هناك حرف جر او لم يذكر فان قيل ان حرف الجر
اذا لم يكن محتاجا الى الفعل او معناه يلزم ان يكون اسما مستقل المعنى
قلنا ممنوع فان معناه في لا بنفسه ولا يحصل الا بالمجرور كالدار
في قولنا زيد في الدار فان معنى كلمة في ههنا هو الظرفية المخصوصة
بين نفس زيد وبين الدار فان قيل هذه الظرفية المخصوصة كذلك تقتضي
ان يكون متعلقها حصول زيد لا نفس زيد حتى كان المعنى زيد حاصل
في الدار فحينئذ كان حرف الجر متعلقا بشبه الفعل قلنا الجواب ان هذه
الظرفية المخصوصة حالة اجمالية بين المبتداء والخبر فيكفي
ان يكون متعلقها نفس زيد مع نفس الدار ولا حاجة الى اعتبار
معنى الحصول ولو سلم ذلك لكن الكلام في تقديره في الكلام لا في
مجرد اعتباره لان الذي يتلوه مقرو بيان للقرينة المعينة للمحذوف
فان حرف الجر وان اقتضى فعلا يتعلق به لكنه لا يخطر دلالته مطلق
الفعل فاحتيج الى قرينة معينة له فان قيل لا نم ان ما ذكره يصلح
ان يكون قرينة معينة لذلك فان الذي يتلوه كما وقع عليه القراءة
وقع عليه كثير من الافعال اذ هو ملفوظ ومحدث ومقصود به
ومؤلف الى غير ذلك اجيب بان المراد بالذي يتلوه مقرو وما له
مزيد اختصاص بتعلق القراءة به ووقوعها عليه وهو القران
فان القراءة اذا اطلقت في الشرع يتبادر منها قراءة القران بخلاف ما ذكر
من الافعال فانه اذا قيل كتبت او احدثت او الفت لم يتبادر
منه القران فان قيل ان صاحب الكشاف علل الحكم المذكور بقوله
لان الذي يتلوه التسمية مقرو فلم عدل عنه المصنف الى ما ذكره
فالجواب ان ما يتلوه التسمية هو القراءة لا المقرو لان المتبادر
منه المعنى المصدري والمقرو انما يتلو لفظ بسم الله الرحمن الرحيم
لانه من جنسه والجنس يتلو الجنس فان قيل نعم لكن المقصود
ههنا بيان افتتاح القراءة بالتسمية لا بيان افتتاح المقرو
بسم الله الرحمن الرحيم كما صرح به السيد الشريف فالانسب ان يقول
لان الذي يتلو التسمية قراءة قلنا لا نم ذلك ولو سلم لكن
المقرو بسم الله الرحمن الرحيم يستلزم افتتاح القراءة بالتسمية كما ذكره
السيد الشريف ان لفظ بسم الله الرحمن الرحيم يتلوها ههنا شيئان احدهما
من جنسها ويتلو ذكره اذ كرنا وهو المقرو واعني الحمد لله مثلا والثاني

خبر من منه

والثانية من غير جنسها ويتلو وجوده ذكرها وهو القراءة ويتلو كل واحد
يستلزم تلو الاخر فعبر في المصنف بتلو المقرو ليفهم الثاني مع التحفظ
على التجانس وانما قلنا ههنا لان تسمية الذابح مثلا لا يتلوها
الا الذبح فانه يتبع وجوده ذكرها واما انه يذبح فلا يتبع ذكرها
لا في الوجود ولا في الذكر فلا يستقيم ان يقال الذي يتلو التسمية
مذبوح بل يقال ذبح وكذلك الكلام في القارئ الذي يضمر اقرأ
في مقام القراءة يضمر كل فاعل ما يفعل يضمر عبارة عن الفعل يجعل
اي الفاعل التسمية مفعولا يجعل مبدأ له راجع الى ما هكذا في
الكشاف وفيه مسامحة فان التسمية مبدأ للفعل الحقيقي اعني الحدث
كالقراءة والحلول والارتحال والنزول الى غير ذلك والاضمار لا يتعلق
بشيء من هذه الافعال بل بالفعل النحوي الاصطلاحي الدال على تلك
الافعال كاقرأ واحل وارتحل ووجهه السيد الشريف بتقدير المضاف
في اول الكلام اي لفظ ما يجعل التسمية مبدأ له وفيه تقدير الحذف
قبل مسيس الحاجة الى تقديره فالاولى ان يقدر في اوله بان يقال
مبدأ لمعناه وذلك ان يعتبر الاستخدام بان يراد من كلمة ما الفعل
الاصطلاحي ومن ضميره الفعل الحقيقي وذلك اي اضمار كل فاعل
ما يجعل التسمية مبدأ له اولى من ان يضمر ابدأ في جميع المحال لقصده
ترجيح ما اختاره من تقديره خصوصيات الافعال المناسبة لكل مقام
وحال على ما اختاره بعض النحاة من تقدير ابدأ او اشتغال مثلا بسم الله
ابتداء القراءة او الارتحال او الذبح او الصوم او الصلوة الى غير ذلك مستدلا
على ذلك بوجهين الاول ان الابتداء اعم من خصوصيات تلك الافعال
فهو بالتقدير اولى ولهذا يقدرون متعلق الظروف المستقرة عاما
كالحصول والكون الثاني ان فعل الابتداء مستقل بالقصد بالتسمية
من وقوعها مبتدأ بها فتقديره اوفق في المعنى واجاب عنه المصنف بقوله لعدم
ما يطابقه ويدل عليه يعني ان اعتبار المقدر واستقلاله بالقصد بها
لا يقتضي اولوية تقديره ما لم يكن هناك ما يطابق المقدر وما يكون قرينة تدل
عليه دلالة ظاهرة وليس فيما نحن فيه كذلك بخلاف اقرأ فان الذي
يتلو البسملة لكونه مقروا يطابق اقرأ ويدل عليه دلالة ظاهرة
وايضا قد وجد تعلق باسم الله بالقراءة كما في قوله اقرأ باسم ربك
ولم يوجد تعلقه بالابتداء فيكون تقدير اقرأ اولى فان قيل ان وقوعها
حال الابتداء يدل على ان الذي يتلوها مبدو فيوجد هناك
ما يطابق ابدأ ويدل عليه على نحو ما ذكر في اقرأ اجيب عنه بان
المراد ما يطابق ويدل عليه لا مطلقا بل بحسب خصوصية كل محل
محل فان فيه رعاية خصوصية كل مقام ولا شك ان محل القراءة
مثلا من حيث انه محل القراءة لا يوجد فيه الا ما يطابق اقرأ ويدل
عليه لان الذي يتلوها من هذه الحيثية هو المقرو لا غير واما كونه مبدوا
فلا اختصاص له بمحل دون محل مع ان الوقوع في حال لا يكفي قرينة

على تقدير ما يقتضيه تلك الحال لكن وقوعها في النهاية قرينة على تقدير الانتهاء
ووقوعها في الوسط قرينة على تقدير التوسط وذلك مستبعد جدا
فان قيل عدم ما يطابق ابتداء ويدل عليه يقتضي عدم جواز تقديره
لا عدم اولويته وهذا المدعى قلت المراد بالسلب المذكور رفع
الايجاب الكلي لا السلب الكلي ولا يلزم من انتفاء المجموع
انتفاء كل واحد من اجزائه فيجوز ان يوجد ما يدل عليه من القراين
كوقوعها في مقام الابتداء فانه يصلح قرينة دالة على تقدير ابتداء
وان لم يوجد ما يطابقه ولو سلم ان انتفاء المجموع بانتفاء جميع
اجزائه لكن لم لا يجوز ان يكون عموم الابتداء واستقلاله بما قصد
بالتسمية علة مجوزة لتقدير ابتداء وان لم يصلح علة لاولويته
على انا نقول انه لا يلزم من انتفاء جميع اجزاء هذا المجموع انتفاء مطلق
ما يدل على ابتداء لان ما لم يوجد من هذا المجموع هو ما يدل عليه دلالة
ظاهرة ولا يلزم من انتفاء ما يدل عليه دلالة ظاهرة انتفاء ما يدل
عليه مطلقا فان مقام الابتداء وان لم يدل على تقدير ابتداء دلالة
ظاهرة لكنه يدل عليه دلالة غير ظاهرة كما فيه من التعميم واعلم
ان ما ذكرنا كله مبني على ان مراد المصنف بقوله ما يطابقه وما يدل عليه ما ذكرناه
اعني تقدير ما التبس به يطابق اقرأ ويدل عليه كما ذكره بعض
ارباب الحواشي والظاهر ان مراده ليس ذلك بل ما ذكره صاحب
الكشاف حيث قال ونظيره في متعلق الجار اذا تقدم اضمار كل فاعل
ما يجعل التسمية مبدأ له قول الذي في تسع آيات الى فرعون اي اذهب
في تسع آيات وكذلك قول العرب في الدعا للمعرس بالرفاء
والبنين وقول الاعراب باليمن والبركة بمعنى اعرست او نكحت
ومنه قوله فقلت الى الطعام اي هلموا فان هذه النظاير يطابق
ويدل عليه الاعلى تقدير اقرأ فيما نحن فيه فان نظاير التي يطابقه ويدل عليه
والا لم يكن نظيرا له فلا يرد عليه ما ذكر من السؤال ولا حاجة في دفعه الى الجواب
المذكور وقوله ومما يدل على اولوية تقدير اقرأ ما ذكروه من ان تقديم
خصوصيات الافعال امس بالمقام واوفى بتادية المرام فانك
اذا قدرت اقرأ ودل على تلبس القراءة كلها بالتسمية على وجه التبرك
او الاستعانة وان قدرت ابتداء القراءة افاد تلبس ابتداء القراءة
بها واما ما قيل الغرض الاصلي هاهنا بيان وقوع التسمية مبتدأ
بها لمن تكلمه بان يبتدئ بها في اوائل الافعال سواء قدر
لفظ ابتدائي او لم يقدر ثم استشكل هاهنا بعض الفضلاء ان اقرأ
وابتدائي اخبار عن القراءة والابتداء بها ولا يلزم من تلبس الاخبار
عن القراءة والابتداء بها بالتسمية تلبس نفس القراءة بها اذ يجوز ان يكون
الاخبار عن القراءة متلبسا بها في القراءة بغيرها فالتقدير باقرأ او ابتدائي
لا يطابق ما قصده القارئ والبادي فنقول هذا الاشكال انما يرد
على تقدير كون اقرأ او ابتدائي خبرا والظاهر انه انشاء لحكم الحمد لله فلا يرد عليه الاشكال

او ابتداء

او ابتداء في عطف على ابتدائي بزيادة اقرأ فيه اعترض عليه بان حذف الجملة
ليس اقل من حذف المضاف والمضاف اليه واجيب اولا بان المراد
اقرأ المصدر وفاعله والخبر لان التقدير بسم الله ابتدائي حاصل فان قيل
يجوز ان يكون بسم الله خبرا مقدما وابتدائي مبتدأ مؤخرا فلا حاجة الى تقدير
حاصل قلنا لا يجوز ذلك هاهنا لانه ح يمتنع تعلق الباء في بسم الله بابتدائي
بل يكون ظرفا مستقرا فيفوت المعنى وثانيا بان المراد زيادة الحروف
ورد بانه لو قدر ابتدائي لا يوجد الزيادة في الحروف فان قيل ان الجملة الاسمية
تدل على الدوام والثبات مقدما او مؤخرا للجملة الفعلية بتقدير الفعل سواء قدر
اقرأ او ابتدائي قلنا يعارضه دلالة الفعلية الاستقبالية على الاستمرار التجددي
وتقديم المعمول هاهنا اوقع دفع لما يتوهم لم قدم المعمول مع ان الاصل
تقديم العامل فاجاب بان تقديمه هاهنا اي في مقام التسمية الواقعة في الابتداء
اوقع واكتفى بقوله هاهنا عن مقام يكون فيه تقديم العامل اهم كما في
اقرأ باسم ربك لان الاهم هناك فعل القراءة ولذلك قدمت
لا الابتداء باسم الله وتقديمه اوقع اي ازيد وقعا في قلب المتكلم وان كان
اصل الوقع في قلب المتكلم حاصلا في تقديم العامل لدلالته على
ملابسة القراءة باسم الله تعالى الا وقعيته انما هي في تقديم المعمول
المستلزم لتأخير العامل لان التقديم يدل على اختصاص القراءة
باسم الله فيكون ازيد وقعا في قلب المتكلم كما في قوله بسم الله مجراها
انما يكون هذا تمثيلا لما نحن فيه باعتبار كون بسم الله مبتدأ متعلقا
بمجراها باعتبار كونه مصدرا ميميا او خبر محذوف اي بسم الله اجراؤها
وارساؤها حاصل وهو احد الوجوه التي ذكرها المصنف في تفسير هذه الآية
كما وقع في بعض الشروح ان هذا الكلام مبني على ان يجعل قوله بسم الله
خبر المجرى انتقاده ظاهر لانه ح يكون الباء ظرفا مستقرا او العامل
محذوفا فلا يكون معمولا لاحد من المصدر فلا يصلح تمثيلا لما نحن فيه
واياك نعبد تمثيل لتقديم مطلق المعمول لا ما نحن فيه لانه اهم قيل انه تعليل
للتقديم المذكور وقيل انه تعليل لكونه اوقع والضمير على التقدير
الى المعمول والظاهر هو الثاني لان الاصل تعليل الحكم لا تعليل
المحكوم عليه نعم لكن الشيء اهم عند المتكلم يصلح علة لتقديمه لكن الكلام
ليس في ذات التقديم بل في كونه اوقع وكون الشيء اهم عند المتكلم
يقتضي اوقعية تقديمه في قلبه فيصلح علة له ولم يذكر وجه الاهتمام مع
ان الشيخ عبد القاهر قال لا ينبغي ان يقال قدم لانه اهم بل لا بد ان
ان يبين ما يقتضي الاهتمام به والاعتناء بشأنه لان مراد المصنف
بكون المعمول اهم كونه نصب عين المتكلم فان ذكر الله نصب عين
المؤمن وبه يطمئن قلبه ولا يخطر بقلبه شيء الا وقد خطر هو قبله
فكان المراد بالاهمية هاهنا هو الاهمية بحسب اعتناء المتكلم
لا مطلق الاهمية التي هي محل الاحتياج الى بيان وجهها كما هو مراد الشيخ
عبد القاهر وصاحب الكشاف فانه قصد الاهمية المطلقة وبين وجهها

لانها اول سورة نزلت فكان ما لقراءة اهم
منه

بالدلالة على الاختصاص حيث قال بان المشركين كانوا يبدؤن
باسماء آلهتهم فيقولون باسم اللات باسم العزى فوجب ان يقصد
الموحد اختصاص اسم الله عز وجل بالابتداء وذلك بتقديمه على الفعل
وانما عدل عنه المصنف قصدا الى جعل الدلالة على الاختصاص المذكور
وجها مستقلا للتقديم لا وجها للاهتمام وبين الفاضل المحشي وجه الاحسنية
بوجهين احدهما انه المعمول لشرفه في نفسه والثاني لرد على المشركين
المطلوب ههنا متوقف على الاختصاص المستفاد من تقديمه وفي الثاني
نظر لانه ان جعل قوله وادل على الاختصاص عطفا على ادفع وهو الظاهر
لانه من احوال التقديم المذكور فلا يكون وجها للاهتمام وان جعل عطفا
على الاهم فلا وجه لعطفه على الشيء عليه على انه لابد فيه من تكلف بحذف
في الكلام بان قال وادل تقديمه على الاختصاص والحاصل ان قوله
وادل وما بعده من احوال التقديم المذكور لا من احوال المعمول فان جعل
عطفا على ادفع يكون وجها مستقلا للتقديم فيكون التقديم معللا بوجوه
اربعة وان جعل عطفا على كلمة يكون وجها مستقلا للادفعية فيكون
اوقع معللا بوجوه اربعة ويحتاج في الكلام الى تقدير والمراد بالاختصاص
المذكور هو الاختصاص بمعنى قصر افراد لان المشركين لم يكونوا
يتركون التبرك باسم الله تعالى بل كانوا يتبركون بهما فوجب
على الموحد المؤمن ان يقصد بعبارته قطع شركة الاصنام
ويقصر على اسم الله تعالى فان قيل لا دلالة على الاختصاص في التأخير
فكيف يكون التقديم ادل عليه اجيب بان اصل الدلالة عليه في التأخير
يجوز ان يكون مستفادا من تقييد الاسم بالاضافة الى الله فيكون التقديم
ادل لان تقديم المعمول لكونه خلاف الاصل يفيد اختصاص
العامل المؤخر به دلالة ذاتية بدون ملاحظة امر آخر من اعتبار المقام
واداة للحصر وادخل في التعظيم لان ما يجب تعظيمه ينبغي ان يصدر
واوفق للوجود قيل لان ذات واجب الوجود مقدم على سائر
الموجودات واسم المقدم في الوجود ينبغي ان يكون مقدما في الذكر
وفيه انه لا يلائمه قوله فان اسمه تعالى مقدم على القراءة اي في الوجود
الخارجي فاذا قدم عليها في الوجود الخارجي فينبغي ان يكون مقدما في الذكر
على متعلقه المقدر كيف اي كيف لا يكون اسمه تعالى مقدما على القراءة في الوجود
وقد تقدم عليها بالذات ومن حيث الكمال ومن الاعتداد شرعا لانه
جعل آلة لها اي للقراءة اشارة الى ان الباء في بسم للاستعانة والظرف
لغو من حيث ان الفعل لا يتم ولا يعتد به شرعا ما لم يصدر باسمه تعالى
دفع لما يتوهم من ان جعل اسم الله آلة للفعل يستلزم الابتذال
والتبعية لان شأن الآلة كذلك وذلك ينافي التعظيم والتبرك
وحاصل الدفع ان كونها آلة ليس لذلك بل لكونها موقوفا عليها
لاعتداد الفعل شرعا بدليل قوله عم كل امر ذي بال لا يبتدأ
ببسم الله فهو ابتر فانه يدل على التقدم فانه يدل على عدم اعتداده

ما لم يبدأ

ما لم يبدأ باسم الله اعترض عليه بان الابتداء يتحقق لنا باسم الله الابتداء
باسم الله بل الابتداء بالباء وبلفظ اسم وليس شيء منهما اسم الله
واجاب عنه الشريف بان تصدير الفعل باسم الله لا يكون الا بذكر
اسمه ويقع على وجهين احدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه تعالى كلفظ الله
مثلا والثاني ان يذكر لفظ دال على اسمه كما في التسمية فان لفظ
اسم مضافا الى الله يراد به اسمه فقد ذكر ههنا ايضا اسمه لكن لا بخصوصه
بل بلفظ دال عليه مطلقا فيتناول ان التبرك او الاستعانة بجميع
اسمائه واما الباء فهي وسيلة الى ذكره على وجه يؤذن بجعله مبدأ
للفعل فهي من تتمة ذكره على الوجه المطلوب هذا كلامه فعلم منه ان
تصدير الفعل وابتداءه باسمه يدل على ان المراد ذكر اسمه باحد الوجهين
فلذا لم يذكر المصنف في قوله ما لم يصدر باسمه لفظ الذكر كما ذكره صاحب الكشاف
حيث قال حتى يصدر بذكر اسمه وقال التفتازاني وفي زيادة لفظ
ذكر اشارة الى ان ليس المعنى انه يجب ان يكون ابتداء الامر اسما
من اسماء الله تعالى بل يجب ان يذكر اسم الله وبهذا يندفع ما خطر
ببعض الاوهام ان الابتداء بالتسمية ليس ابتداء باسم الله لان
اسم لفظة الله لا لفظ اسم فليتامل واما وجه ترجيح الوجه الثاني
على الاول فصريح في كلام المصنف حيث قال اقرأ باسم الله ولم يقل بالله
لان التبرك والاستعانة بذكر اسم الله وقيل الباء للمصاحبة
فيه تعريض على صاحب الكشاف حيث اختار كونها للمصاحبة فانه
ذكر كونها للاستعانة اولا ثم ذكر كونها للمصاحبة على معنى متبركا
بسم الله وملتبسا به وقال وهذا الوجه اعرب واحسن وفسر السيد
كونه اعرب بانه ادخل في لغة العرب وافصح وبين وجهه بان باء
المصاحبة والملابسة اكثر استعمالا من باء الاستعانة لا سيما في المعاني
وما يجري مجراها من الافعال وفسر كونه احسن بانه اوفق لمقتضى المقام
وذكر له ثمة اوجه الاول ان التبرك باسم الله تأدب وتعظيم له
بخلاف جعله آلة فانها مبتذلة وغير مقصودة لذاتها الثاني ان
ابتداء المشركين باسماء آلهتهم كان على وجه التبرك فينبغي ان يرد
عليهم ذلك الثالث ان الباء اذا حملت على المصاحبة كانت ادل
على ملابسة جميع اجزاء الفعل لاسم الله منها اذا جعلت داخلة على الآلة
الرابع ان التبرك باسم الله معنى مكشوف يفهمه كل احد يبتدئ به في اموره
والتأويل المذكور في كونه آلة لا يهتدي اليه الا بنظر دقيق الخامس
ان كون اسم الله آلة للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته
فقد رجع بالآخرة الى التبرك ولك في اعتباره زيادة معنى يعتد به
ولما كان هذه الوجوه مدفوعا وجيها على ما بين في محله انه لم يلتفت اليها
المصنف واختار كونها للاستعانة لكنه لم يصرح بها واكتفى بدلالة
الحديث لانه يدل على ان الفعل بدون التسمية وان كان موجودا لكنه
لعدم الاعتداد به شرعا كالمعدوم فنسبتها الى الفعل كنسبة القلم الى الكتابة

فكما ان الكتابة بدون القلم لا توجد وجودا حسيا كذلك الفعل بدون التسمية
لا يوجد وجودا شرعيا فكان لها زيادة مدخل في الفعل ومنه يعرف حسن
الكلام لان جعل الموجود كالمعدوم لنقصان كما لزم المحسنات
البديعية والمعنى متبركا باسم الله بيان لمعنى المصاحبة ولم يرد به ان البا
صلة التبرك متعلق به بل اراد ان التلبس على وجه التبرك لان البا
سواء كان للاستعانة او للمصاحبة متعلق بالقراءة فان قيل ما الفائدة
في ذكر الاسم في التبرك باسمه فهلا قيل بالله الرحمن الرحيم اجيب عنه بان
فائدته الفرق بين التيمن واليمين وذلك لان التيمن باسم الله لا بذاته
حب حال متبركا باسم الله مصحح
وكذا الاسم يجعل آلة للفعل لا ذاته بخلاف اليمين فان الحلف به لا باسمائه الا
في الالفاظ واعلم ان اكثر النحاة قالوا ان البا اذا كان للمصاحبة
يكون الظرف مستقرا واذا كانت للاستعانة تكون لغوا لان مدخولها
سبب للفعل متعلق به بواسطة البا تحقيقا باعتبار معنى فعل او عامل في الظرف
وجوز بعضهم اللغوية على المصاحبة ايضا وقال بعضهم اذا قصد بها
المصاحبة مجرد ذلك بمعنى الفعل مصاحبا لمجرورها جاز ان تعلق الفعل به
من غير فارق في معنى العامل المستقر في موضع الحال وان قصد بها
فيه تلبسه مثلا اذا قيل اشتريت الفرس بسرجه فعلى الاحتمال الاول
لا يكون السرج مشتريا وعلى الثاني يكون مشتريا والبا على التقديرين
للمصاحبة بخلاف نمت بالعمامة فانه لا يحتمل اللغوية وكذا ما نحن فيه
اذا لم يقصد ايقاع القراءة على اسم الله وتبركا او ما بعده الى بسم
الله الرحمن الرحيم اي السورة مقولا على السنة العباد قال الفاضل
المحشي بهذا ارجح الاحتمالين على ما سمعت من قوله متبركا باسم الله اقرا انه كيف
قال انه متبركا باسم الله اقرا او باستعانة الاسم الكريم وفيه تعريض
على صاحب الكشاف فانه اورد بهذا الكلام جوابا لسؤال فرعه على
كون الباء للمصاحبة على وجه يوهم الاختصاص وحاصله ان السؤال
كان يتوجه على كونها للاستعانة لان الاستعانة باسم الله لا يتصور
من الله تعالى الا بلسان العباد ايضا فاشار المحشي الى ان السؤال لا
يختص باحد الوجهين بل يعمهما واليه اشار المص فانه بعد ان
ذكر المعنيين الاستعانة والمصاحبة اورد جملة مستانفة لدفع
السؤال ولم يفرعه على ما نقله بعضه وقيل كما فرعه في الكشاف لكن
في كلام المص ما يشعر اختصاص السؤال بكون الباء للمصاحبة وهو قوله
كيف يتبرك باسمه والجواب عنه انه انما قال ذلك لان الاستعانة
راجع بالاخرة الى التبرك ولم يلتفت لاعتبار زيادة معنى يعتد به
لا الاختصاص السؤال بمعنى المصاحبة هذا واعترض بان قوله
كيف يتبرك سؤال عن كيفية التبرك والواقع في مقام تعليم الجواب
اعني قوله بسم الله انما يصلح جوابا عن نفس التبرك باسمه لا عن كيفية
التبرك واجاب عنه السيد الشريف بان المراد باي عبارة يتبرك
باسمه يعني ان المراد هو السؤال عن العبارة التي يتبرك بها لا عن كيفية التبرك

فاجاب

فاجاب بان العبارة التي يتبرك بها هو باسم الله واعلم ان هذه
العبارة واقعة في الكشاف ايضا واعترض عليه الطيبي بان جعله
مقولا على السنة العباد نزعة اعتزالية فقيل انه باطل وقيل وجهه
ان المعتزلة يقولون ان تكلمه تعالى عبارة عن خلق الكلام في جسم
على لسان غيره في فعل مذهب المعتزلة ان كلام الله تعالى حادث لعدم
الكلام النفسي القائم بذاته تعالى عندهم لانكارهم الكلام النفسي ومعنى تكلمه تعالى خلق
الكلام في جسم من جبرائيل عم او اللوح او ما خلقه على لسان غيره فلما
وكل منهم من لا يسلم ان معنى التكلم بلسان عباده خلق الكلام في جسم
بل عبارة عن تكلمه في الازل على لسان عباده الذين يخلقهم فيما لا يزال
ليعلموا كيف يتبرك باسمه اي باي عبارة يتبرك باسمه على ما ذكره
السيد الشريف كما سبق ذكره انفا وقد علموا ذلك من قوله بسم الله
الرحمن الرحيم وكيف يحمد على نعمه وقد علموا ذلك من قوله الحمد لله الى قوله
اهدنا وكيف يسال من فضله وقد علموا ذلك من قوله اهدنا الى اخر السورة
وانما كسرت اي البا ومن حق الحروف المفردة اي حروف المعاني
ان تفتح اي تبنى على الفتح وانما كان من حقها ذلك لانه الشائع الكثير فيها
فان الكاف ولام الابتداء والسين والواو والفاء الى غير ذلك تحرك
وقيل معنى كونه من حقها ان المناسب المعقول ذلك لان الاولى ان يكون
علامة الاعراب الدال على المعنى الامر الوجودي فالاولى بالبنا
المقابل له العدمي هو السكون ولما تعذر السكون في الحروف المفردة لكونها
معرضة الابتداء بها تنزلنا للحركات وحركت بالفتح الذي هو اخف الحركات
واقربها للسكون من حيث الخفة وان كانت الكسرة اقرب من حيث الجزء
الكسرة ولذا قيل ان كن اذا حرك حرك بالكسر كذا ذكره المحشي حاصل
قوله لان اللائق اذا كان البناء الذي كان مقابلا للاعراب الذي كان
اللائق بحاله ان يكون ما يدل عليه امرا وجوديا لكونه اثر العامل وعلى
المعاني كان اللائق بحال البناء لعدم كونه اثر العامل ان يكون ما يدل
عليه امرا عدميا وهو السكون ولما تعذر ابتدأ بها تعذر ذلك في الحروف
المفردة بنيت على الفتح الذي هو اخف الحركات واخف السكون من حيث
الخفة لاختصاصها متعلق بكسرت بتقدير بلزوم الحرفية والجر
قال الفاضل المحشي اراد بلزوم الحرفية عدم الانفكاك عنها اما ان يراد بلزوم
الحرفية لما هو المشهور في اللزوم من جعل امتناع الانفكاك من جانب
اللازم وعدم وجود الملزوم بدون اللازم وان يعني السنن الحكمية واما
باعتبار ان الملازمة للحرفية كما هو عبارة الكشاف وشرحه في كتب العربية
منها ان الملازمة للهمزة الاستفهام هذا كلامه اقول فيه بحث من وجوه
لكن لا بد من تقديم مقدمة فاعلم ان اضافة اللزوم الى الحرفية والجر
في كلام المص اضافة المصدر الى الفاعل والمفعول محذوف اي
بلزوم الحرفية والجر اياها فالمعنى انما كسرت البا لانها مختصة بلزوم الحرفية
والجر لانه متى ما ذكر البا علم انه لا فرق بحمل اللزوم على اصطلاح

للكل اعني امتناع انفكاك الملزوم عن اللازم لان وجود الملزوم يستلزم
وجود اللازم من غير عكس كما هو شأن اللزوم عندهم والباء يمتنع وجودها بدون
الرافعة والجار وان تحققت الرافعة والجار بدون الباء لجواز وجود اللازم
بدون الملزوم او اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى انما كسرت الباء
لانها متحققة بكونها لازمة للرافعة والجار ملزومتين
لها فلا يصح حمل اللزوم على اصطلاح الحكماء الا ان امتناع الانفكاك
لا يستقيم من جانب الطرفين اما طرف اللازم فلان اللازم لا يمتنع انفكاكه
عن الملزوم من حيث انه لازم واما طرف الملزوم فلان الرافعة
والجار قد تحققا بدونها فلا بد ان يحمل اللزوم على المعنى العرفي وهو
عدم مفارقة اللازم عن الملزوم بمعنى انه لا يوجد بدونه والباء لا تفارق
الرافعة والجار لا يوجد بدونهما كما يقال لزم فلان بيته اذا لم يفارقه
ومنه قولهم الميم المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام كما ذكره السيد الشريف
في تفسير قول الكشاف انها لازمة للرافعة والجار لكن العلامة التفتازاني
قال في تفسير هذا القول وانما كسرت الباء لانها لازمة للرافعة والجار
ان حملا حقيقة لهما غير منفكة عنهما بمعنى انها لا توجد بدونهما على ما هو
معنى اللزوم في اصطلاح الحكماء انتهى فقد حمل اللزوم في عبارة الكشاف
على اصطلاح الحكماء على خلاف ما حمله السيد الشريف عليه اذا عرفت هذا
فقد ظهر ان قوله اي بامتناع انفكاكها للرافعة والجار على ما عرفت ان
الرافعة والجار لا يمتنع انفكاكهما عن الباء بل يجوز انفكاكهما عنه فالصواب
ان يقول بامتناع انفكاكها عن الرافعة والجار ثم الظاهر اسقاط كلمة اما
في قوله اما بان يراد ويقول بان يراد لزوم الرافعة والجار على ان يكون الباء
بانا لامتناع انفكاك الباء عن الرافعة والجار وذلك بان يحمل الاضافة
في كلام المص اضافة المصدر الى فاعله ثم الصواب ان يقول من جهة
امتناع الانفكاك من جانب اللزوم اذ لا يمتنع الانفكاك من جانب اللازم
كما عرفت ويدل عليه قوله وعدم وجود الملزوم بدون اللازم ثم قوله
واما بان يراد انها لازمة اقول حق العبارة ان يقول اي بامتناع
انفكاكها عن الرافعة بان يراد او بعدم مفارقتها عن الرافعة والجار
بدونها بان يراد انها لازمة للرافعة على معنى اللزوم العرفي ثم اعلم
ان قول المص لاختصاصها بلزوم الرافعة والجار دليل واحد بقوله
انما كسرت الباء مركب من جزئين لا كل واحد من اللزومين دليل مستقل
والا لانتقض الاول بواو العطف وفائه فان الرافعة لازمة
لهما مع تخلف المدعى وهو الكسر لانهما مفتوحتان وينتقض الثاني
بكاف التشبيه فان الجار لازم له مع انه مفتوح واذا كان مجموع
اللزومين دليلا واحدا لا يرد النقض بشيء مما ذكر لكنه يبقى النقض
بواو القسم وتائه وبلام الجار الداخل على المضمر فان الرافعة والجار
لازمة لها مع انها مفتوحة واجيب عنه بان المراد لزوم الرافعة
والجار لصورة الباء مع قطع النظر عن الخصوصية الخارجة عن لزومها

للحروف الثلاثة باعتبار خصوصية القسم او اضافة الى المضمر لا القصد
فبكون الكلام من قبيل قصر الفعل المسند الى فاعله على المفعول والباء
داخلة على المقصور كما في قولهم ما ضرب زيد الا عمرا وانه قصر
المسند الى فاعله على المفعول ولا يخفى عليك انه يرد على هذا الكلام
الفاء اللازمة للجار ما لم يعتبر خصوصية التشبيه ولهذا اعدل الفاضل
المحشي عن الجواب المذكور الى ان قال ان الجار لا يلزم واو القسم وتاءه
اصالة بل لنيابتهما عن الباء فلا يكون اثر لهما بل اثر الباء وجاء بعد الحكم
لزوم مجموع الرافعة والجار كما يعرف ان الجار لا يلزمهما اصالة بل لنيابتهما
الباء وعدم الفاء فتبصر ثم وجه مناسبة الكسر بلزوم الرافعة والجار ان
الباء لما كان لازمة للرافعة والجار وكل منهما يناسب الكسر كان الباء
يناسب الكسر فلذلك كسرت اما المقدمة الاولى فلان الباء لم يجئ
في اللغة العربية الا حرف جر وسائر الحروف قد يجئ اسما ايضا واما
المقدمة الثانية فلان الرافعة تقتضي عدم الحركة للعدم لكونه معمولا للعامل
والكسر لقلته في الحروف والاسماء اذ لا يوجد في غير المنصرف وعدمه
في الافعال ملحق بالعدم كما كسرت لام الامر ولام الاضافة
اما لام الامر فلاختصاصه بلزوم الرافعة والجازم فان الجزم في الافعال كالجر
في الاسماء واما لام الاضافة اي اللام الجارة فلاختصاصها بلزوم الرافعة
والجار واعلم ان اللام المفردة ثلاثة اقسام عاملة للجزم وعاملة للجر وغير
عاملة والاول هو لام الامر الموضوعة للطلب وهو مكسور ويفتح والثاني
هو لام الجارة ويقال لام الاضافة ايضا كما ذكره المص وهي مكسورة
داخل على المظهر الا مع المستغاث المباشر ليا فمفتوحة نحو يا لله وفتحها مع المضمر
فانها مفتوحة مع كل ضمير الا ياء المتكلم للفصل بينها وبين
لام الاضافة حين كونها داخلة على المظهر للفرق بينها وبين لام التأكيد
وهي لام الابتداء وغير عاملة فانها لتأكيد مضمون الجملة تدخل على
المبتدأ والخبر وعلى المضارع لافادة تخليص المضارع للحال وعلى الماضي
المقرون بقد والاسم عند البصريين من الاسماء التي حذفت اعجازها
لكثرة الاستعمال وبنيت اوائلها على السكون وادخل عليها مبتدأ همزة
الوصل لان من دأبهم ان يبتدئوا بالمتحرك ويقفوا على الساكن وفي
الكشاف والاسم احد الاسماء العشرة التي بنوا اوائلها على السكون
فاذا نطقوا بها مبتدئين زادوا همزة لئلا يقع ابتداؤهم بالساكن
اذ كان دأبهم ان يبتدئوا بالمتحرك ويقفوا على الساكن لسلامة لغتهم
عن كل لكنة وبشاعة ولوضعها على غاية من الاحكام والرصانة واذا
وقعت في الدرج لم يفتقر الى زيادة شيء وهو من الاسماء المحذوفة
الاعجاز كيد ودم انتهى لفظه المص بالتقديم والتاخير والحذف والزيادة
اما التقديم فلانه قدم حذف العجز على بناء اوائلها لان مقصوده
بيان ما في الاسم من التخفيف على المذهب المختار وذلك يحصل بحذف
عجزه لا بسناد اوائلها على السكون اذ لا خفة في سكون اسقاط اوله

والتخفيف الحاصل من اسقاط الحركة كالعدم بالنسبة الى التخفيف الحاصل من الالف
واما الحذف فلانه حذف لفظ العشرة لان انحصار الاسماء المذكورة
في العشرة ممنوع عند صاحب المفصل انها احدى عشرة وهي ابن وابنة
وابنم واثنان واثنتان وامرؤ وامرأة واسم واست وايمن الله وايم الله
فلا بد من بيان وجه الحصر على العشرة بان يقول انما حصر عليها لانه لا يعتد
بايم الله لانه منقوص ايمن او لا يعتد بابنم لانه مزيد ابن لكن الاول اولى
لان المنقوص قد يوزن بوزن اصله فيقال ايم فعل كايمن بخلاف ما
هو محل المزيد اذ لا يوزن ابنم بوزن ابن اصلا كذا ذكره الشريف
وحذف ايضا قوله لئلا يقع ابتداؤهم بالساكن والنفع بقوله لان غرضهم
الحصول المقصود به مع ان الاختصار مطلوب لكنه يفني الكلام في حذف
قوله لسلامة لغتهم عن كل لكنة وبشاعة ولوضعها على غاية من الاحكام
والرصانة والاولى ذكره لان قوله لسلامة لغتهم عن كل لكنة
وبشاعة علة لقوله ردوا بهم ان يبتدؤوا بالمتحرك وقوله ولوضعها
على غاية من الاحكام علة لقوله ويقفوا على الساكن وهذا التعليل
مبهم ههنا فان قيل ما وجه هذا التعليل قلت لان في الابتداء بالساكن
لكنة وعيا في اللسان وبشاعة اي اخذا بالحلق فلذا يبتدؤون بالحركة
والوقف كالفراغ من البناء وانما يكون بما لا قلق فيه ولا اضطراب
فغاية الاحكام والرصانة يقتضي ان لا يوقف على المتحرك لان
تقلقل الحرف ونحوه من تخرجه كذا ذكره السيد الشريف واما الزيادة
فلانه زاد لفظ الوصل اشارة الى قول صاحب الكشاف واذا
وقعت في الدرج لم يفتقر الى زيادة شيء بعينه ادخل عليها الهمزة سقط
في حال الدرج وهي الهمزة الوصل فلا ابتناء في التخفيف المطلوب من اسكان
اولها باسقاط الحركة وحذف [illegible] والانجاب جمع نجيب وفيه اربع لغات
فتح العين وضمها مع كل واحد ضم الجيم وسكونها والافصح وزن رجل
وهي صنف ووضعت على السكون لا البناء الاصطلاحي ويجوز
يجوز ان يكون على صيغة الفاعل وعلى صيغة المفعول [illegible] لان مرادهم
عليه والدخول المذكور واما خصوصية الداخل الهمزة فلتجيء بقوتها
وكونها من اقصى المخارج ضعفها [illegible] او ابدالها وضعا ولا يخفى عليك
ان في هذا التعليل اشارة الى امرين احدهما ان ادخال الهمزة
عليها ليس لان يكون نائبا عن الحركة المسقطة وقائما مقامها عوضا عنها
لان الحرف لا يكون عوضا عن الحركة بل ادخل ليكون بالمتحرك [illegible]
عوضا عن الواو المحذوفة عن آخره ليبتدأ بالمتحرك على ما يهدد ابهم ويرد اليه
ما ذكره في المصباح حيث قال الاسم اصله سمو حذف منه الواو
وعوض عنها الهمزة وهو القياس لانهم لو عوضوا موضع المحذوف
لكان المحذوف اولى بالاثبات فان قيل الواو انما حذف من آخره للتخفيف
لا للاعلال وقد ثبت ان المحذوف للتخفيف كان منسيا فكيف يكون الهمزة
عوضا عنه قلت ذلك لان العوض في الاول لا ابقاء لقدر المحذوف منسيا الا

وثانيهما

وثانيهما ان الابتداء بالساكن ممكن لا ممتنع قال السيد الشريف وحاكي الكرخ
وهو الحق ومن قال بامتناعه لا يسمع منه الا حكاية عن لسانه نعم
الابتداء بالمدات الا ان ذلك لذواتها لا لسكونها وان [illegible]
لغة العجم وجدت فيها الابتداء بالساكن المدغم وقد يستدل على الجواز
بانه لو لم يجز لكان التلفظ بالحروف موقوفا على التلفظ بالحركة فيدور
لان الحركة موقوفة على الحرف في التلفظ توقف العارض على المعروض
ويجاب بان امتناع الابتداء بالساكن يستلزم امتناع انفكاك
الحركة عن الحرف المبتدأ به واما توقفه على الحركة فلا يجوز ان يكون
الحركة تابعة له غير منفكة عنه انتهى توضيحه على ما في شرح المواقف ان
الحروف اما مصوتة وهي الالف والواو والياء واما صامتة وهي
ما سواها من الحروف والمصوتة لا تكون الا ساكنة بخلاف الصامتة
فانها قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة فالساكن ان كان حرفا مصوتا
لم يمكن الابتداء به بالاتفاق لامتناعه الذاتي وان كان حرفا صامتا
فاختلفوا فيه قال بعضهم يمتنع الابتداء به ايضا بالتجربة كالابتداء
بالمصوت لاشتراك السكون بينهما وقال بعضهم يمكن ذلك في نفسه
وانما لا يقع في الاستعمال لان لغتهم موضوعة على غاية الاحكام والرصانة
وفي الابتداء بالساكن نوع لكنة وبشاعة ولذلك اجتنبوا من
الوقف على المتحرك مع امكانه بل ذلك واقع في لغة العجم وما ذكروا
في حكاية عن السنتهم المخصوصة فلا يتقدم حجة على الكل وامتناع
الابتداء بالحروف المصوتة انما نشأ من ذواتها فانها مدات
حاصلة من اشباع الحركات المتقدمة عليها فان الالف حاصلة
من اشباع الفتحة والواو من اشباع الضمة والياء من الكسرة فلا يتصور
وقوعها في مبتدأ الالفاظ وشهدا اي بدل قطعا كما هو الظاهر من الشهادة
له اي لكونه من الاسماء المحذوفة الاعجاز لا المحذوفة الاوائل كما ذهب اليه الكوفيون
تصريفه اي تغييره عند قصد الجمع على اسماء واسامي وهو جمع الجمع
لا تجمع اسماء على ما في القاموس وعند قصد التصغير على سمي بضم اوله
وعند قصد بناء فعل ماض متكلم وحده او ماض مخاطب على سميت
ولو كان اصله وسما لكان جمعه على اوسام وتصغيره على وسيم
وبناء الماضي منه على وسمت واصل سميت سموت قلبت الواو ياء
فيما بعد لتطرفها ووقوعها رابعة العين وسمي بالرفع عطف على تصريفه سمي
بفتح السين كهدى لغة بالنصب حال [illegible] الاستشهاد بان
الناقص لغة من المثال اي ما يكون معتل الفاء او اصل سمي سمو بضم
السين وفتح الميم قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فالتقى
الساكنان الالف والتنوين فحذفت الالف فصار سمى قال
ابو خالد القناني والله اسماك سمى مباركا آثرك الله به ايثارك كما ذكره
في الصحاح والاستشهاد به المصنف على لغة سمى كهدى محل الاستشهاد لفظة
سمى اي سماك الله اسما مباركا واختارك بذلك الاسم كاختيارك [illegible]

اي مخاطبة م

وفي اللغة [illegible] فيه اربع لغات اسم واسم بكسر الهمزة
وضمها وسم وسم بكسر السين وضمها كما ذكره الصحاح
لمحرره [illegible]

واعترض عليه بانه لا دليل فيه على المدعى لاحتمال ان يكون ذلك على لغة من يقول
سُم بضم السين غير مقصور و نصب على انه مفعول ثان لاسماك
والقلب بعيد غير مطرد ولما اجابت الكوفيون فانهم قالوا ان
ما ذكر من التصرفات من الجمع والتصغير وغيرها لا يدل على ان
اصل الاسم سمو لجواز ان يكون اصله وسم فاخر الواو الى الاخر
فصار سمو ثم جمع وصغر وصيغ منه سميت وسمي كما هو بعد
قلب الواو ومجانسته الى الاخر ومع هذا الاحتمال لا يتم الدليل واجاب
البصرية بانه احتمال بعيد غير ناش عن دليل كيف وان القلب
خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة ولا ضرورة هاهنا
لان الاصل في الكلمة ثبوت الواو ونحوها في مواضعها واشتقاقه
من السمو كالعلو وزنا ومعنى وهو معطوف على قوله من الاسماء التي حذفت
اعجازها واعترض عليه بان كونه من تلك الاسماء يدل على ان اصله
سمو بالتخفيف وكسر السين او ضمها كما بين اصله بنو فبنيا في كونه
مشتقا من السمو المشدد كالعلو لان المشتق منه اصل للمشتق
واجيب بان الاصل اعم من المشتق منه ومادة الافتراق الكل
الاعلال فان قول وقوم مثلا اصل اعلال تقال وقام وليس
اصلا لهما الاشتقاق بل اصله الاشتقاق هو القول والقيام
لان الفعل مشتق من المصدر عند البصريين فكما يصدق ان اصل
قام قوم وانه مشتق من القيام كذلك يصدق ان اصل اسم
سمو بالتخفيف وانه مشتق من السمو بالتشديد فلا منافاة
وقس عليه قوله واشتقاقه من السمة عند الكوفيين فانه لا ينافي
كون اصله عندهم هو الوسم انتهى وهذا في الكشاف ايضا لانه رفعة
للمسمى وشعار له بيان لوجه المناسبة المصححة لجعل الاسم مشتقا
من السمو بمعنى العلو والرفعة لان ما ذكر من تعريفه على اسماء واسامي
وسمي وسميت انما يدل على ان اصله سمو بالتخفيف وذلك لا
يكفي في اشتقاقه من السمو بل لا بد معه من المناسبة في المعنى فبينه
بقوله لانه رفعة للمسمى لرفعة المسمى وزينته له من حيث انه لولا
اسم له لا يعبأ به ولا يعد شيئا كما يقال ثم لا يعتد بشانه
فلا حق للاسم له ولا شعار له وزينته المعهود ذات بكونها في العداد
وهذا المعنى كما قال الشريف ان في التسمية رفعة للمسمى حقيقة
لاتقاء المنقصة الظاهرة لتجليها باعين البصائر واعلاء قدره
حيث جعل معتدا به وقد يطلق الشعار بمعنى العلامة وليس بمراد
هاهنا بل المراد ما ذكرنا على ان الشعار بمعنى العلامة يناسب
ذكره معه ومن السمة عند الكوفيين عطف على قوله من السمو كما ان اشتقاقه
عند الكوفيين من السمة الماخوذة من الوسم بكسر الواو فان اصله
وسم بكسر الواو فنقلت كسرته الى السين ثم حذفت الواو وعوضت
عنها التاء فصارت سمة واعلم ان الفاضل قد قضى بان اصل الاشتقاق

عند

عند الكوفيين سمة وقد قضى بعضهم ان اصله الاشتقاقي عندهم وسم
بكسر الواو وبما ذكرنا ظهر وجه التوفيق بينهما لانه لما كان اصل السمة
وسم بكسر الواو وكان اشتقاقه من السمة راجعا الى اشتقاقه من الوسم
فمآل القولين واحد والحاصل ان للاسم عند كل من الفريقين اصلا
اعلاليا واصلا اشتقاقيا فالاصل الاعلالي عند البصريين سمو
بتخفيف الواو واصله الاشتقاقي سمو بتشديد الواو وعند الكوفيين
اصله الاعلالي الوسم والاشتقاقي السمة التي اصلها الوسم بالكسر
ثم لما بين اصله الاشتقاقي عند الكوفيين بقوله من السمة شرع
في بيان اصله الاعلالي عندهم فقال واصله اي الاصل الاسم الاعلالي
اي التغيير مطلقا اذ المراد بالاعلال هاهنا اللغوي لا الاصطلاحي وسم
بفتح الفاء وحذفت الواو للتخفيف وعوضت عنها همزة الوصل
لئلا يلزم اجحاف الكلمة وكسرت لانها تزاد ساكنة والساكن
اذا حرك حرك بالكسر او لم يقل اعلاله فان اعلاله على مذهب البصريين
بحذف اللام وسكون السين لنيابة التعويض عن اللام بهمزة
الوصل وهناك لا حاجة الى الاسكان لسكون السين كذا ذكره
المحشي ولا يخفى عليك ان هذا مبني على انه علة لقوله واصله وسم
واما لو جعل علة للتعويض كما جعل بعض ارباب الحواشي فوجه
قلة اعلاله ان اصل الحذف يوجب النقصان في اجزاء الكلمة وحذف
هذا الحرف يوجب زوال خصوصية المحذوف وبالتعويض يجبر
النقصان في اجزاء الكلمة فيقل التغيير اي الاعلال بخلاف ما اذا جعل
اصله سمو كما قال البصريون فان زيادة الهمزة هناك لكان لرفعهم
الابتداء بالساكن لا للتعويض كذا قيل وفيه نظر اما اولا فلانه
صرح في المصباح ان الهمزة فيه ايضا للتعويض كما ذكرناه ولان
لكن زيادتها لرفعهم الابتداء بالساكن لا ينافي كونها عوضا عن الواو
المحذوفة من الاخر ولو سلم انه لا يلزم عوضا لكن انجبار النقصان
الحاصل بحذف جزء الكلمة لا يتوقف على كون الهمزة عوضا بل يكفي
مجرد دخولها في الكلمة وقيل علة لقوله من السمة وبيان المراد قلة الاعلال
بالنسبة الى كونه من السمو اذ الاعلال على الاول في اوله فقط وعلى الثاني
في اوله واخره معا ورد بان على الاول ايضا في اخره اعلال كما في اوله
الا ان المحذوف من السمو كالف الاصل ومن السمة التاء الزائدة المعوضة
عن الواو المحذوفة في الاول فيظهر ان الظاهر ان يكون ذلك علة لقوله
اصله وسم ولذا اختاره الفاضل المحشي ولقائل ان يقول لا يسلم ان
الظاهر ان حذفه وعوضت عنها همزة الوصل ليس معللا بقلة الاعلال
بل لان من دابهم ان يبتدئوا بالمتحرك كما في الوجه الاول بعينه وانما لم
يذكر ذلك هاهنا اكتفاء بما ذكره في الوجه الاول فان قيل فما بال المصنف
انه قال في الوجه الاول لا دخل عليها همزة الوصل وفي الوجه الثاني وعوضت

صفة الاصل

فلمن اظهار الى خفى واحقاء لما ظهر لان الحذف في الوجه الاول في الاخر
وزيادة الهمزة في الاول فكونها عوضا ظاهر لانها في محل العوض
واما الحفاء في نفس الزيادة فقال ادخل وفي الوجه الثاني الحذف والزيادة
كلاهما في الاول فهو ليس محلا للعوض لان محل العوض هو الاخر لان الاكثر
اختلاف محل الحذف والعوض كما عرفت فقال عوضت بها قال الفاضل
المحشي لبيان التعويض عن اللام فانه لابد في التعويض من الحذف والاسكان
اما الحذف فلانه لو لم يحذف فلا حاجة الى التعويض واما الاسكان
فلانه لو لم يسكن يمكن الابتداء به فلا حاجة الى زيادة همزة الوصل
لتمكن الابتداء ورد بان الهمزة لم تعهد داخلة على ما حذف صدره
في كلامهم الا لم تعهد تعويضها في الاول عما حذف في الاول بخلاف تعويضها
في الاول عما حذف في الاخر فانه معهود في كلامهم كابن اصله بنو حذفت
الواو من الاخر وعوضت عنها همزة الوصل في الاول واما حذف صدره
فالمعهود فيه ان يعوض عنه التاء في الاخر كعدة وزنة وصفة فان
اصلها وعد ووزن ووصف فحذف الواو عن صدورها وعوض
عنها التاء في الاخر حركت اوايلها بالكسر لكونها ساكنة والكسر اصل
في تحريك الساكن فان قيل هذا منقوض بصيغ الامر الحاضر فان اصل
اضرب تضرب فحذف صدره وهو حرف المضارعة وزيدت
همزة الوصل في موضعه اجيب بان المراد بما حذف صدره ما كان
التغير في الصدر فقط وبقي الحاصل بعد هذا التغير باقيا على معناه
الاول كالاسم والوسم وفي صيغة الامر وقع في اللفظ تغيير ان
حذف حرف المضارعة وجزم الاخر ولم يبق الحاصل بعد التغيير
على المعنى الاول بل نقل الى المعنى الانشائي واما الحدثاني واعاذ
في وثاني ووعاذ فالهمزة فيهما ليست للوصل بل للقطع فلا يرد نقضا
ومن لغاته راجع الى الاسم الواقع في الابتداء اي الكلام فيه لا في ما وقع
في الدرج يدل عليه سوق كلام الشيخ لان زيادة همزة الوصل في اوله
على مذهب الفريقين انما يحسن فيما اذا وقع في الابتداء لعدم الاحتياج
اليه في الدرج ويشهد له ايضا كلام الكشاف حيث قال ومنهم من لم يزدها
واستغنى عنها بتحريك الساكن فقال سم وسم وقد استشهد بقوله
فوله ومنهم من لم يزد بقوله الا لم يزد في الابتداء واستغنى عنها بتحريك
الساكن في الابتداء وجعل الدرج تابعا له فحرك فيه ايضا كما في الكشف
بهذا كلامه يرد عليه انه لا يتم الاستشهاد المذكور لان سمه في البيت لم يقع
في الابتداء بل وقع في الدرج واجاب عنه التفتازاني بان المقصود بيان
انه اذا لم يضطر الى العدول عن حكم الدرج واجرائه مجرى الابتداء
وصار ناطقا به مبتدا لم يات بالهمزة بل حرك الفاء وما يجب الذي
هو اصل حركة الساكن وحركة اصله الذي هو سمو بالكسر وبالضم الذي
هو اقوى الحركة وحركة اصله هو سمو بالضم انتهى قوله رحمه الله ومن لغاته
الاسم الواقع في الابتداء حقيقة او حكما سم بالكسر وسم بالضم سواء كان

اصلا لاعلال اسم او وسم على المذهبين وانما قيدنا الابدال بالاعلال لان زيادة
الهمزة في اوله بناء على اصله الاعلالي لا على اصله الاشتقاقي لان تلك
الزيادة اعلال ومنه ظهر غفلة بعض الفضلاء هاهنا حيث قال ومن لغاته
سوا جعل مشتقا من السمو او من السمة واعلم ان الاختلاف في سم
بالضم والكسر مبني على اختلافهم في حركة اسم قال الكشاف ان بعض
العرب يقول اسم بكسر الهمزة وبعضهم يقول اسم بضمها فمن
كسر الهمزة يقول بعد طرحها سم بكسر السين بنقل حركتها الى السين
ومن ضمها يقول بعد طرحها سم بضم السين قال رؤبة باسم الذي
في كل سورة سمه نامه ارسل فيها بازلا يقرمه فهو بها ينحو طريقا يعلمه
فالباء في باسم متعلق بارسل وضمير ارسل للراعي والبازل البعير الذي
انشق نابه وذلك في السنة التاسعة من الابل فيها في الفعل القوة
ويقرمه من القرم بالقاف والراء المهملة بمعنى الحفظ والصيانة ونبل
من الاقرام وقيل من التقريم والجملة صفة بازلا وقيل حال من المرسل
فالمعنى باسم الله ارسل الراعي في الابل بعيرا اقوى يحفظه وصانه عن الركوب
والحمل للتحمل فهو اي ذلك البعير يتحرى ان يقصد بالابل طريقا يعلمه للعتاقة
بذلك الطريق وذكر الطريق كناية عن الحاج والاسم ان اريد به اللفظ
فغير المسمى اشارة الى الاسماء كلامية في ان الاسم هل هو عين المسمى
او غيره او لا عينه ولا غيره فاختر فيه ان الاسم في والمختلفون في محل
النزاع فقال في شرح المقاصد ذهب بعض الجهلة الى ان الاسم نفس المسمى
مطلقا وذهب الاشعري الى ان اسماء الله تعالى ثلاثة اقسام
ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الذات وما هو غيره كالخالق
والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه عينه ولا غيره
كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات واما التسمية فغير
الاسم والمسمى فهم يريدون بالتسمية اللفظ الدال لا فعل الواضع
اعني وضع الاسم بازاء المعنى ويريدون بالاسم مدلول اللفظ
كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله الا ان
الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان
الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شي ما له الخلق
لا نفس الخلق ومدلول العالم شي ما له العلم لا نفس العلم وانه
نفس المسمى والشيخ الاشعري اخذ المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات
المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات
ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير انتهى وهذا التحقيق فاكمل
السيد الشريف في شرح المواقف عن الآمدي حيث قال اتفق العقلاء
على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان
التسمية نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول
ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو
المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم

منهم من قال انه عينه ومنهم من قال انه غيره
ومنهم من قال انه قد يكون عينه وقد يكون غيره
وقد يكون لا عينه ولا غيره منه

وخالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم
من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غير كالخالق
فان المسمى ذاته والاسم نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا
ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها
هذا كلامه فعلى هذين المذهبين محل النزاع هو مدلول ما صدق عليه لفظ
الاسم والفرق بينهما باعتبار المدلول غيره الاصحاب مطابقيا
واعلم ان المدلول المطابقي للاسم عين المسمى مطلقا واعتبره الاشعري
اعم من المطابقي والتضمني فذهب الى التفصيل المذكور وقال صاحب
المواقف اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك
عاقل في انه ليس النزاع في لفظة فرس انه هل هو نفس الحيوان
المخصوص او غيره بل النزاع في مدلول الاسم اهو الذات من حيث
هي ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه
فلذلك قال الشيخ الاشعري قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله وقد يكون
غيره نحو الخالق والرازق وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير
مما يدل على الصفات ومن مذهبه ان الصفة القائمة بذاته لا هو ولا غيره
فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة اسمى وذهب
الاستاذ ابو نصر بن ايوب الى ان محل النزاع لفظ الاسم اسم وانه
مشترك بين التسمية بمعنى القول الدال وبين المسمى ويطلق على كل منها
فاذا اطلق على التسمية يكون عين التسمية واذا اطلق على المسمى المدلول
يكون عين المسمى ولكن الاشتقاق لمن ثابت كما في تلك الاسماء والافعال
والحروف فان لفظ الاسم ههنا بمعنى اللفظ الدال وقوله تعالى سبح
اسم ربك وتبارك اسم ربك اي مسماه هكذا ذكره السيد الشريف
في شرح المواقف ثم قال انه بحث لغوي لا فائدة فيه ههنا وقال بعض المحققين
ليس مراد الاستاذ ابي نصر بلفظ الاسم اللفظ المجرد عن الاضافة الى الشيء
فانهم اتفقوا على ان النزاع ليس في لفظ الاسم ولا في الالفاظ التي
يطلق عليها لفظ الاسم كلفظ فرس اذ لا يتصور النزاع من عاقل
في ان لفظ الاسم هل هو نفس المسمى الذي هو المفهوم الكلي الصادق على
الفاظ مخصوصة اعني ما دل على معنى غير مقترن بالزمان وغيره ولا في ان
لفظ فرس هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره بل مراده ان لفظ
الاسم اذا اضيف الى الشيء كاسم الله مثلا هل هو المسمى اي المضاف اليه
او غيره بمعنى ان ما يراد منه هل يكون المضاف اليه او غيره فعلى هذا
لا يكون البحث لغويا وقال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم
هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة
وطرفيها متغايرة قطعا وهذا بناء على ان المراد بالتسمية فعل الواضع
لا القول الدال واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بالاسم الواقع
في كلام المصنف هو لفظ الاسم الواقع في بسم الله مضافا الى لفظ الجلالة الكريمة ولكن
من غير تعلق بين المحل والمضاف اليه فالمعنى ان لفظ الاسم اذا اريد به اللفظ

اي اللفظ الذي يصدق عليه لفظ الاسم اي لفظ ما اضيف اليه لفظ الاسم كما اشير
في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى اي له الفاظ مخصوصة يطلق عليه نحو مثل الله
الرحمن الرحيم والغفور الى غير ذلك ومنه قولك لصاحبك ما اسمك
اي ما اللفظ الموضوع علما لك ولا يخفى عليك ان اطلاق لفظ الاسم
على الاسماء الاعلام اما بان يوضع لفظ الاسم بازاء هذه الالفاظ المخصوصة
بواسطة مفهوم كلي اعني ما دل على معنى مجرد عن الزمان فيكون من قبيل الوضع
العام والموضوع له الخاص واما بان يوضع بازاء مفهوم كلي وضعا عاما
والموضوع له عام ايضا ثم يطلق على تلك الالفاظ بواسطة مفهوم كلي من قبيل
اطلاق الاشياء على زيد وعمرو وغيرهما من الافراد فغير المسمى اعني الذات الخارجي
لانه اي اللفظ يتألف من اصوات مقطعة فان المختار ان الحرف
عبارة عن اصوات جعلت قطعا متمايزة بعضها عن بعض
بالاعتماد على المخارج وقال بعضهم ان الحرف كيفية تعرض للصوت
غير قارة اي غير مجتمعة الاجزاء في الوجود لانها من الاعراض السيالة
وتختلف اي الاسم باختلاف الامم اذ ما من شيء الا واسمه
في لغة يخالف اسمه في لغة اخرى مثل الله وخداي اسمان للذات
الواحد المقدس ويتعدد الاسم كما في الالفاظ المترادفة وتتحد الاسم
مع تعدد المسمى كما في اللفظ المشترك والمسمى ليس كذلك من شيء
بجميع ما ذكر من التأليف الى الاتحاد وقال الفاضل المحشي ينبغي ان يكون
رفعا للايجاب الكلي في الاول لأن القرآن والقصيدة والشعر متألف
من اصوات مقطعة غير قارة لكن رفع الايجاب الكلي انما ينفع
بالنسبة الى باقي ما ذكر من صفات الاسم لو صح فيه الايجاب الكلي ومع
اختلاف اسم كل شيء باختلاف الامم وتعدده تارة واتحاده
نظر لا يخفى ويمكن ان يجاب بان يجعل قوله والمسمى لا يكون كذلك
جملة حالية من الجمل الثلاث فالمعنى ان الاسم يتألف من اصوات
مقطعة غير قارة حال كون المسمى لا يكون كذلك والاسم يختلف
باختلاف اللغات والحال ان المسمى غير مختلف وهكذا الحاصل
ان صدق قوله والمسمى ليس كذلك اما على طريق السلب الكلي
او على طريق رفع الايجاب الكلي وكلاهما لا يصح اما الاول
فلان كثيرا من المسميات نحو مسمى القرآن والقصيدة والشعر
واسماء الكتب متصف بالصفة الاولى اعني التألف من اصوات
مقطعة فلا يصح السلب الكلي واما الثاني فلان صحة رفع الايجاب
الكلي فرع صحة الايجاب الكلي لان رفع الشيء فرع ثبوته لكن الايجاب
الكلي ههنا اي في الاسم لا يصح لان اختلاف كل اسم باختلاف الامم
والاقطار وتعدده تارة واتحاده اخرى ممتنع وحاصل الجواب
الذي ذكره تقدير ويمكن انه ليس سلب كلي ولا رفع للايجاب الكلي
بل قيد لكل من الجمل الثلاثة وان اريد به ذات الشيء فهو اي الاسم
عين المسمى لكن لم يشتهر بهذا المعنى بسم الله بذات الله لكنه لم يشتهر بهذا المعنى

ولم يفسر به البيضاوي لئلا يتوهم انه قد يفسر به في قوله سبح اسم ربك بناء
على ان الظاهر الامر بتنزيه ذاته تعالى لا بتنزيه اسمه وفيه بحث لجواز ان المراد به اللفظ
الاسم اللفظ لا المسمى لانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقائص
كذلك يجب تنزيه الالفاظ الموضوعة لها عن الرفث وسوء الادب
والثاني ان الاسم فيه اي في اسم ربك مقحم اي زايد وفي هذا التعبير شناعة
لا تخفى وان اريد به الصفة اي صفة ما كما ذهب اليه تحرر اسم اسمه بمعنى
صفة الله كما هو عند ابي الحسن الاشعري قال الفاضل المحشي هذا راي الاشعري
في بسم الله وسبح اسم ربك وامثالهما وهذا النقل عن الاشعري بانه يعني
الاسم المضاف الى ذات الله بالصفة وفيه نظر لانه يثبت ان الاشعري
اراد بالاسم في محل النزاع الصفة بمعنى مبدا الاشتقاق وقد عرفت
انه لم يرد ذلك بل اراد به المدلول اعم من المدلول المطابقي والتضمني
الذي اعم من الصفة الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة والفعلية
كالخلق والترزيق فان حمل تجوز ان يكون مراده كما هو راي الاشعري
فيه الصفة لا نقول يريد بمعنى ان اريد به صفة على راي الاشعري اعني
مبدا الاشتقاق لا الصفة النحوية ولا المشتقات من اسم الفاعل وغيره
فكيف يتأتى قوله في بسم الله وسبح اسم ربك لانه لم يثبت عن الاشعري
انه اراد في هذا القول بالاسم الصفة بمعنى مبدا الاشتقاق بل الثابت
ما ذكره انفا انقسم اي الاسم انقسام الصفة عنده الى ما هو نفس المسمى
كالوجود والى ما هو غيره كالخلق والترزيق من الصفات الفعلية
والى ما ليس هو ولا غيره فيه انه لم ينقل عن الاشعري هنا انقسام الصفة
بمعنى مبدا الاشتقاق الى هذه الاقسام الثلاثة وانما المنقول عنه
انقسام المدلول الاعم من المطابقي والتضمني اليها بان المدلول مطابقي
وتضمني والتضمني اما صفة حقيقية كالعلم والقدرة واما صفة فعلية
كالخلق والترزيق ثم قال في بحث الوجود ان وجود كل شي عينه
لكن مراده بالوجود هناك امر اعتباري لا صفة حقيقية واما قال
بسم الله ولم يقل بالله مع ان كلا منهما يفيد الامتثال للحديث
الابتداء لان تصدير الفعل باسم الله انما يكون بذكر اسمه وذلك
على وجهين اما بان يذكر اسما خاصا من اسمائه كلفظ الله واما بان يذكر لفظا
دال على اسم لا بخصوصه كلفظ اسم المضاف الى الله فان ذكره في قوة ذكر
جميع اسمائه فاختير الثاني لان التبرك والاستعانة المقصودين
من ذكر اسم الله تعالى انما يحصلان بذكر اسمه لا بذكر ذاته من غير ان يلفظ
الذكر وقد ترك فيما سبق حيث قال ولا يعتد به شرعا ما لم يصدر
باسمه تعالى ثم قال في المعنى متبركا باسم الله بحذف لفظ الذكر والاولى
انه يشعر بالوجود او بشمول العدم وقد ذكرنا فائدة ذكره وحذفه فليراجع
او للفرق بين اليمين والتيمن وجه الفرق ان اليمين يكون بذاته
والتيمن بالاسم فلو قال بالله لالتبس يمينا لانه اسم الذات وقيل ان قولهم
بسم الله متعين للتيمن وبالله يحتمل اليمين والتيمن لان اليمين نفعه

لانه التبرك بالشيء يكون بالتلبس والتلبس
لا يتصور بذاته تعالى حجي

فيلزم ذكر الاسم الكلي كل الاسم اجمالا
ولا يختص ابتداؤه باسم حجي

الخبير

الخبير بذكر اسم من اسماء الله او صفة من صفات الله ولفظ الاسم في بسم
ليس من اسمائه تعالى ولا صفة من صفاته فلا يكون يمينا واعترض
بانه يلزم ان لا يكون بسم الله الرحمن الرحيم لافعلن كذا يمينا واجيب
بان بسم الله الرحمن الرحيم ليس من صيغ اليمين شرعا لكنه جعل يمينا
في المثال المذكور بقرينة قوله لافعلن كذا لانه جواب القسم ولا قرينة
ههنا لان التقدير بسم الله اقرأ فلا يكون ههنا يمينا وروى ابن سماعة
عن محمد ان بسم الله يمين ان اراد يمينا هذا وعلل الفاضل المحشي بلزوم التبرك
والاستعانة بذكر اسمه بقوله لانه الذي يتلبس به الفاعل ويأتي به دون
ذاته المنزهة عن ان يتلبس به احد ويأتي به فينبغي ذكر الاسم على ذلك
وانما لم يذكر الاستعانة حيث لم يقل يتلبس به الفاعل ويستعين به
لان باء المصاحبة وباء الاستعانة يشتركان في افادة التلبس
وانما يفترقان في جهة التلبس ووجه التبرك بان يأتي به على وجه
التبرك وفي الاستعانة بان يأتي به ويتلبس على وجه الالتجاء بمعنى
انه الموقوف عليه في كون الفعل معتدا به شرعا كالالة فاقتصر على التلبس
او لان كون اسم الله الة للفعل انما هو باعتبار انه يتوسل الى
بركته فيرجع بالاخرة الى التبرك فان قيل ان ما ذكر مسلم في التبرك
لانه لا يكون الا بالتلبس بالاسم لكنه ممنوع في الاستعانة لانها تكون بذاته تعالى
لا بالاسم كما في قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين فان الخطاب لذاته
فالجواب انه مبني على الفرق بين ان يستعان من الشي وبين ان يستعان
بالشي فانه في الاول يكون مستعانا وفي الثاني يكون مستعانا به بمعنى نستعين به
بجعله مستعانا بمعنى طلب المعاونة منه على ايقاع الفعل باضافة
القدرة على الفاعل على ذلك الفعل بعد ربه في احداث الفعل فهي بهذا
المعنى لا يكون الا بالاسم اذ الفعل ما لم يصدر متلبسا باسمه تعالى لم يعتد
شرعا والى مدلول الباء هو المعنى الثاني ولما كانت كل من الاستعانتين
واقعة وجب ذكر الاسم لتعيين المراد المتبادر فقد لم يجعل
سيما عند الوصف بالرحمن الرحيم مع الاستعانة بالذات لا بالاسم
ولم يكتب الالف اشارة الى جواب سؤال نشأ من قوله
السابق واذ دخل عليها مبتدأ بها همزة الوصل وذلك انه لما دخل عليها
همزة الوصل للابتداء بها ولها حكم الابتداء وهو الثبوت وحكم الدرج
وهو السقوط من قواعدهم ان وضع الخط على حكم الابتداء دون
الدرج اذ الاصل في كل كلمة ان يكتب على صورة لفظها بتقدير
الابتداء بها والوقف عليها فكان يجب ان يكتب الهمزة ههنا
لثبوتها في الابتداء كما كتب في باسم ربك فلم لم يكتب ههنا
على ما هو وضع الخط من كتابة ما يثبت في الابتداء وان سقطت في الدرج
في اول الكلمة فاجاب بانها لم تكتب لكثرة الاستعمال بالنسبة
الى باسم ربك ولا شك ان كثرة الاستعمال توجب التخفيف لفظا وكتابة

ولا يخفى عليك ان الالف وان لم يذكر بهذا العنف فلو دخل عليها همزة الوصل
وانما عبر عنها بالالف هنا مع انه عبر عنه بالهمزة فيما سبق اذ مع انها
على صورتها في الخط وطولت الباء الا انها كالاعوض عنها لا
عن الهمزة قال الفاضل المحشي انما عوض بطول الباء بمنزلة الالف
اسم الله فليكن الابتداء بسم الله ابتداء باسم الله فانه فيه
قبل فيه اشارة الى دفع ما يقال ان الابتداء حقيقة بالباء الجارة التي
هي كلمة مستقلة لا بالاسم وقبل ان تطويل الباء في الكتابة عوضا عن
كتابة الالف لا يوجب كون لفظ الباء عوضا عن لفظ الالف حتى يكون
الباء بمنزلة الف اسم الله ورد بان تطويل الباء في الكتابة عوضا
عن كتابة الالف يكفي في كون الباء بمنزلة الف اسم الله ولا يتوقف
ذلك على كون لفظ الباء عوضا عن لفظ الالف لان الكتابة تدل على
العبارة فاذا كانت كتابة الباء بمنزلة كتابة الالف كانت الباء
المدلولة لتلك الكتابة بمنزلة الالف المدلولة لهذه الكتابة والله
اصله اله اصله الاله الاله بمعنى معبود على وزن كتاب بمعنى مكتوب
وفي الكشاف اصله الاله فاما اللام وانما عدل عنه المصنف الى منكر لانه
اعترض على صاحب الكشاف ان اصله لما كان هو الاله معرفا باللام
لم يكن حرف التعريف عوضا عن الهمزة المحذوفة لاجتماع العوض والمعوض عنه
في الاصل فلا يصح قوله لحذفت الهمزة وعوضت عنها حرف التعريف واجيب
عنه بوجوه منها ان معنى عوضت اعتبرت عوضا بمعنى الخلف في صفة
الاصلية والبست لباس العوضية لا بمعنى ان يورد عوضا مقام المعوض عنه
بعد حذفه ومنها ان معناه انها جعلت كالعوض وهو قريب من الاول
ومنها ان اللام في الاله من الحكاية لا من الحكي فهو بعينه ان اصله اله واذا
ادخل عليه حرف التعريف للحصر والحق من قال ان اصل لاه اذ لم يقل لاه
الا نادرا ولو سلم انه من الحكي ففيه حذف المضاف اي عوضت
لزوم حرف التعريف والكل منظور فيه اما الاول فلان المشهور
ان معنى العوض ان يحذف شيء من اللفظ ويورد موضعه ما يصلح عوضا عنه
لا ما ذكره من انقلاب شيء من صفة الى صفة اخرى وكذا الثاني خلاف المشهور
واما الثالث فمع كونه بعيدا ينافيه استشهاده بالشعر المذكور لانه
اللام فيه ليس من الحكاية واما الرابع فلان كون الامور المعنوية
عوضا عن المحذوف المقدر غير معهود ولهذه التكلفات عدل عن تحقيق
مقال اصله اله وطوى ما ذكره الكشاف واستشهاده لان استعمال اله منكرا
كثير لا يحتاج الى الاستشهاد بخلاف المعرف فانه لقلته استشهد له صاحب
الكشاف بقوله معاذ الاله البيت ثم لما اراد المصنف رحمه الله تعالى ان يقال
لحذفت الهمزة وعوض عنها الالف واللام واعلم ان العلماء اختلفوا
في لفظة الجلالة فمنهم من تورع عن طلب ماخذه ولم يذكر معناه ومنهم
من قال انه مشتق لكنا لا نعلم المشتق منه ومنهم من قال نعرفه ثم اختلف
اصحاب هذا القول على اقوال تحصر لها اربعة على ما ذكره المصنف قال السيد الشريف

اعلم

العلم ان العقلاء كما تحيروا في ذات الله وصفاته لاحتجابها بانوار العظمة
واستار الجبروت كذلك تحيروا في لفظة الله كانه انعكس اليه
من مسماه اشعة من تلك الانوار فبهرت اعين المستبصرين عن ادراكه
فاختلفوا اسريانيّ هو او عربي اسم او صفة مشتق او مما اشتق
منه اصلا او غير مشتق علم او غير علم ومن تحيرهم في ذاته افترقوا
الى فرقتين فرقة قالوا لا يمكن الاطلاع الا ذاته وفرقة قالوا يمكن
الاطلاع محجوبا حجاب العظمة والكبرياء ومن تحيرهم في صفاته افترقوا
الى فرق منهم من انكر ومنهم من اثبت ثم افترق المثبتون فمنهم من قال انها
عين الذات ومنهم من قال غير الذات ومنهم من قال لا عينه ولا
غيره هذا وقد لخص المصنف الاحتمالات المذكورة
في لفظ الله وجعل اصوله اربعة اولها ما ذكره بقوله اصله اله
واختلفوا في حذف همزة اله هل هو قياسي او غير قياسي فقال
ابو البقاء ومن تبعه انه غير قياسي لان قياس حذف الهمزة نقل
حركتها الى ما قبلها ونقل الحركة متوقف على وجود اللام المتوقف على
حذف الهمزة لان العوض لا يؤتى به الا بعد حذف المعوض عنه
فلو كانت حذف الهمزة بعد نقل حركتها الى اللام لزم الدور فلا يكون
قياسا ورد بان هذا انما يتم في اله المنكر كما ذكره المصنف واما في
الاله المعرف كما ذكره صاحب الكشاف فاللام قبل حذف
الهمزة موجودة فينقل حركتها الى اللام لا يلزم الدور فالوجه
في جعل حذفها غير قياسي في الاله المعرف ما ذكره السيد الشريف حيث قال ويدل
على ان حذف الهمزة من الاله غير قياسي وجوب الادغام والتعويض
فان المحذوف قياسا في حكم المثبت وقد لزم لا بوك انتهى
يعني ان المحذوف القياسي لما كان في حكم المثبت كانت الهمزة
المحذوفة فيه ثابتة حكما فكما تمنع الادغام ثبوتها حقيقة فكذا تمنعه
ما في حكم الثبوت اذ لا يتحقق حينئذ شرط جواز الادغام وهو التقاء
المثلين لان الالف لما كان ثابتا بين اللامين حكما لم يتحقق التقاؤهما
وكذا لا يتحقق شرط التعويض وهو عدم المعوض عنه عند
وجود العوض فلا يكون الحذف قياسا لما بين الحذف القياسي
وبين وجوب الادغام والتعويض تناف واما كلا لاه في قوله
لاه ابوك في لله ابوك فلانه لما حذفت الهمزة واللام فيه
جميعا علم ان اللام ليست عوضا عن الهمزة لان حذف العوض
والمعوض عنه معا غير جائز كما لا يجوز جمعهما واما ابو البقاء فقال
ان الحذف في الاله المعرف قياسي ووجوب الادغام والتعويض
مع قياس الحذف من خواص هذا الاسم الشريف بمتازيها عن سائر
الاسماء امتياز مسماه عن سائر المسميات الموجودة بخواص
اقول يمكن جعل الحذف في المنكر قياسا ايضا بان ادخل على الالف
واللام اعني ال التعريف ثم نقل حركة الهمزة الى اللام ال كتبه

وثانيها ما ذكره بقوله وقيل اصله لاه وثالثها
ما ذكره بقوله وقيل علم لذاته المخصوص
ورابعها ما ذكره بقوله وقيل اصله لاها
بالسريانية منه

ثم حذفت اي للتخفيف وجعل الالف واللام عوضا عنها بلا لزوم الدور
لانا ادخلناه عليه اولا للتعريف لا للتعويض فلا يتوقف ادخاله
على حذف الهمزة وانما يتوقف على حذفها ان لو كان ادخاله للتعويض
ثم جعلناه بعد الحذف للتعويض والحاصل ان ادخاله اولا للتعريف
لا يتوقف على حذف الهمزة فلا دور ومع ذلك الحذف قياسي هذا ما فهمنا
ان شاء الله من قوله وعوض عنها الالف واللام قيل معناه اورد بدلها
ما يكون عوضا عنها بعد حذفها وهو الالف واللام وقيل جعل عوضا
عنها لا ايراد ما يكون عوضا عنها اقول هذا الاختلاف انما نشأ
من عبارة الكشاف لانه لما جعل اصل الله الاله معرفا باللام وقال
وحذفت همزته وعوض عنها حرف التعريف اعترض عليه بان معنى
التعويض لا يصح هاهنا فاختلفوا في معنى التعويض كما ذكرناه واما في
كلام المص فلما وقع الاله منكرا سلم عن الاعتراض والاختلاف فليحمل
على معناه المتبادر وهو ايراد العوض بعد حذف المعوض عنه
ولكن هذا الحمل انما يستقيم ان لو كان الحذف غير قياسي لان الحذف
القياسي يتوقف على زيادة الالف واللام قبل الحذف والتعويض
فلا بد في ان يحمل التعويض بمعنى جعل الشيء عوضا عن المحذوف لا ايراد
شيء عوضا عن المحذوف والحاصل ان الحذف لو حمل على الحذف
القياسي يحمل العوض في قوله وعوضت على جعل الشيء واعتباره عوضا
ولو حمل الحذف على غير القياسي يحمل العوض على ايراد الشيء عوضا وانما
عدل المص عن قول صاحب الكشاف وعوض عنها حرف التعريف
الى قوله الالف واللام لان عبارة الكشاف ينتظم قول سيبويه
اعني ان حرف التعريف اللام الساكنة وحدها والهمزة اجتلبت
لتمكن النطق بالساكن وقول الخليل ايضا اعني ان حرف التعريف
الالف واللام اي ال وقول سيبويه لا يستقيم هاهنا لان العوض
على قوله هو اللام وحده فلا يظهر وجه قطع الهمزة قطعية فيجب
ان يحمل الكلام على مذهب الخليل فالمص نص عليه بقوله الالف
واللام ولهذا اعتبر الشريف لفظ حرف التعريف في كلام الكشاف
بالالف واللام كما هو مذهب الخليل ثم قال وفي يظهر قطع الهمزة
لانها جزء العوض من الحرف الاصلي وجزء العوض عوض ايضا انتهى
وقد يتكلف في حمل حرف التعريف على اللام الساكنة كما هو مذهب سيبويه
بارتكاب تاويل بعيد ذكره السيد الشريف وهو ان همزة الوصل
لما اجتلبت على مذهب سيبويه لامكان النطق باللام الساكنة
وصارت كالجزء منها فلما عوضت اللام من حرف تحرك كانت الهمزة
مدخلا في التعويض فلذلك جاز قطعها ولما كان هذا التاويل
تكلفا عدل المص عنه في قوله ونص على مذهب الخليل ليظهر وجه قطعية
الهمزة فقال عوض عنها الالف واللام اي ال ولذلك اي لكون
الالف واللام معا عوضا عن الحرف الاصلي اعني همزة اله قيل يا الله

بقطع

بقطع الهمزة وعدم اسقاطها عند الدرج لئلا يلزم حذف العوض
والمعوض عنه معا وانما اختص القطع بحالة النداء مع ان العوضية
قائمة في غير النداء ايضا مثل هو الله وبالله وتالله لانه في حالة النداء
يتمحض للعوضية ولا يلاحظ معها شائبة التعريف اصلا لئلا يلزم اجتماع
آلتي التعريف واما في غير النداء فيجري الحرف على موجبه الاصلي الذي هو التعريف
لان المحافظة على الاصل لازمة ما لم يعارضه موجب اقوى كالتعويض
فيما نحن فيه فان الموجب الاصلي فيه اعني يا الله لما تمحل بحرف النداء كان
التعويض كل الموجب فصار اقوى الا انه لا يمنع تمكن والمرجع
الى الله وذلك دفع لما يتوهم من قوله الله اصله اله لانه يوهم ان يكون
سبحانه الله مطلق المعبود ومثل كلي الاله فدفعه بان الاستدراك علته ذلك
مختص بالمعبود بالحق الذي هو الذات الواجب اختصاص سائر
الاعلام وان لم يكن علما لانه على هذا القول اعني ان له اصلا
اعلاليا او اصلا اشتقاقيا لا يكون علما بل يكون اسما مختصا
بالمعبود بالحق اختصاص الاعلام وهو الذي قالوا انه من الاعلام
الغالبة وعليه يحمل ما في بعض الشروح انه علم لذات الواجب ولما بين
ان الاصل الاعلالي في لفظة الجلالة اله منكرا وان سائر اعلاله واثر
اختصاصه بالمعبود بالحق اراد ان يبين موقع الاله المعرف
باللام مع الاشارة الى موقع اله منكرا ايضا فقال والاله اي المعرف
باللام في الاصل وهو اله منكرا لكل معبود حقا او باطلا ثم دخل عليه
الالف واللام للتعريف ثم غلب الاله المعرف على المعبود بحق
اي الذات الواجب فصار علما له بالغلبة ثم اريد تاكيد ذلك الاختصاص
بالتغيير فحذفت همزة الاله وادغم اللام في اللام لالتقاء الجنسين
فصار الله وجعل بحذف الهمزة مختصا بالمعبود بالحق ولهذا
قال هاهنا حق منكرا وقال فيما سبق الفاء اختصاص الله بالحق
معرفا والحاصل ان هاهنا ثلاثة الفاظ اله منكرا والاله المعرف
ولفظة الله فاله منكرا باق على عمومه يقع على كل معبود حقا او باطلا
والاله المعرف اصطلح اطلق على غير الحق كاطلاق النجم على غير الثريا ثم
غلب على المعبود بحق فصار علما له بالغلبة فينصرف اليه عند الاطلاق
كسائر الاعلام الغالبة واما لفظة الله فلم يطلق على غير الحق
اصلا وبهذا تجتمع ما ذكره الشريف ان الاله المعرف باللام
يقع على كل معبود ثم غلب على المعبود بحق فصار علما له بالغلبة
ثم اريد تاكيد هذا الاختصاص بالتغيير فحذفت الهمزة منه
وادغم اللام في اللام فصار الله مختصا بذاته تعالى فالاله المعرف قبل
حذف الهمزة وبعده علم لتلك الذات بالغلبة الا انه قبل الحذف
اطلق على غيره اطلاق النجم على غير الثريا وبعده لم يطلق على غيره
اصلا هذا كلامه واعلم ان صاحب الكشاف قال في تحقيق
لفظ الاله والاله من اسماء الاجناس كالرجل والفرس اسم

يقع على كل معبود بحق او باطل ثم غلب على المعبود بالحق كما ان النجم اسم
لكل كوكب ثم غلب على الثريا كذا انتهى والمصنف تصرف فيه حيث اكتفى عن
قوله من اسماء الاجناس كالرجل والفرس بقوله في الاصل لان اصل
الاله اله منكر وهو اسم جنس كرجل وفرس دخل عليه حرف التعريف كما ذكرناه
وحذف لفظ اسم في قوله اسم يقع اه لان المختار عنده انه صفة لا اسم
بخلاف صاحب الكشاف فانه اختار انه اسم وحذف ايضا قوله
بحق او باطل لانه يوهم انه يقع على كل معبود مقيدا مع احد القيدين وليس
كذلك بل المقصود انه يقع على كل معبود مع قطع النظر عن قيد الحقية
والبطلان ثم ان قوله يقع على كل معبود يفيد ان الاله مرادف
للمعبود فيكون صفة مثل المعبود وهو مبني على ما اختاره من انه اسم لا صفة
وبناء على ما اختاره المصنف من انه صفة كما سيصرح به فان قيل ما بال صاحب
الكشاف جعله اسما مع ان المتبادر من قوله يقع على كل معبود كونه صفة
مثل المعبود اجيب بان لا نسلم ان المتبادر منه كونه صفة لانه لم يقل
انه بمعنى المعبود حتى يلزم كونه صفة مثله بل قال هو اسم يقع على المعبود ثم
ولا يلزم منه كونه صفة مثل ان يقال ان الكتاب اسم يقع على
المكتوب وليس بصفة وتحقيقه ان الاسم قد يوضع للشيء باعتبار
بعض معانيه واوصافه من غير ملاحظة خصوصية الذات حتى ان اعتبار
الذات عند ملاحظة لا يكون الا ضرورة ان المعنى لا يقوم الا بالذات
وذلك صفة كالمعبود وذلك المعنى المعتبر فيه مصحح للاطلاق على كل متصف
بذلك المعنى ولذلك فسروا الصفة بما يدل على ذات ما باعتبار معنى
هو المقصود والتزموا ذكر الموصوف معه لفظا او تقديرا لتعيين
الذات وقد يوضع للشيء بدون ملاحظة ما فيه من المعاني كرجل وفرس
فيكون اسما او مع ملاحظة لبعض الاوصاف والمعاني وذلك على
قسمين الاول ان يكون ذلك المعنى خارجا عن الموضوع له وسببا
باعثا لتعيين الذات بازائه كالاحمر اذا جعل علما لذات فيه حمرة
وكالدابة اذا جعلت اسما لذوات الاربع في العرف وجعل دبيبها
سببا للوضع لا جزءا من مفهوم اللفظ وكالكتاب اذا جعل اسما
للشيء المكتوب والنبات اذا جعل اسما للشيء النابت والثاني
ان يكون ذلك المعنى داخلا في الموضوع له فيتركب من ذات معينة
ومعنى مخصوص كالدابة اذا جعلت اسما لذوات الاربع مع دبيبها
وكجميع اسماء الزمان والمكان والآلة من هذا القسم ان ايضا فالاسماء
بالمعنى المعتبر فيها مرجح للتسمية لا مصحح للاطلاق كما كان مصححا في القسم الاول
فلا يطرد في كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا يقعان صفة لشيء لكن
ربما يشتبهان بالصفة والقسم الاخير اشد التباسا لكون المعنى المعتبر فيه
داخلا في مفهومه ويستدل على ان المقصود هو المعنى او الذات بان
الاول لا يوصف ويوصف به والثاني بالعكس ولا خفاء في ان الاله
من قبيل الثاني اذ ثبت في الاستعمال اله واحد ولم يثبت … اسما

ولذا

ولذا جعله صاحب الكشاف اسما فان قيل فلم جعله المصنف صفة قلنا سياقه
ان الله سبحانه واشتقاقه الظاهر انه راجع الى الله لان الكلام فيه وقيل راجع
الى الاله وقيل الى اصل الجلالة اعني اله منكرا وفيه بعد لان المقصود بيان الاصل
الاشتقاقي بعد بيان الاصل الاعلالي من اله بفتح اللام كعبد وزنا ومعنى وهذا
ظاهر في مذهب الكوفيين من ان الفعل اصل في الاشتقاق ولكن يمكن تطبيقه
تطبيقا للكلام على مذهب البصريين اي من مصدر اله فان قيل فما وجه
اختياره صيغة الفعل على المصدر قلنا التنبيه على تحقق المعتبر في الاشتقاق
الصغير اذ بعض المصادر كالزوج والقبول يشتمل على حروف لا يعتبر في
الاشتقاق الالهة بكسر الهمزة وفتح اللام الممدودة كعبادة والالوهة والالوهية
بضم الهمزة فيهما وفتح الهاء في الاول وكسرها مع فتح الياء المصدرية في الثالث
وهذه الثلاثة مصادر اله ومنه ارض اله بمعنى عبد تأله واستأله اطلع
ان صاحب الكشاف جعل اله بفتح اللام بمعنى عبد وتعاريفه ومصادره من الالهة والالوهة
وتأله واستأله كلها مشتقة من الاله بكسر الهمزة على وزن فعال وجعل
الاله مشتقا من اله بكسر اللام بمعنى تحير ودهش حيث قال اسماء اصل الاسماء من
هذا الاسم اي من الاله تأله واله واستأله كما استنوق واستحجر من الناقة والحجر
ثم قال هل لهذا الاسم اي الاله اشتقاق قلت معنى الاشتقاق ان ينتظم
الصيغتين فصاعدا معنى واحد وصيغة هذا الاسم وصيغة اله بكسر اللام
اذا تحير ينتظمهما معنى التحير والدهشة انتهى ملخصا فاعترض على الاول اولا
بانه تحكم لجواز العكس ايضا لتناسب الكل في المعنى والتركيب وثانيا بانه يجوز ان يشتق الاله
من اله بالفتح ومن اله بكسر اللام فما اشتقاق الاله واجيب بان اللفظين اذا
توافقا في التركيب وكان احدهما اشهر في المعنى المشترك بينهما كان اولى
بان يكون مشتقا منه ولا شك ان الاله في معنى العبادة اشهر من الالهة وتعاريفها
وان اله في معنى التحير اشهر من الاله وثالثا بان اشتقاق الفعل من الاسماء
الاعيان على خلاف القياس سيما في الثلاثي المجرد فانه نادر ولا شك ان
الاله اسم عين وعلى الثاني بان معنى المشتق منه يجب ان يعتبر في المشتق
وليس معنى اله بمعنى تحير موجودا في الاله بمعنى المعبود وايضا لا مناسبة بينهما
الاله بمعنى المعبود مشتقا من اله بمعنى تحير ولهذه التكلفات عدل عنه المصنف
وجعل الاله بمعنى المعبود مشتقا من اله بفتح اللام بمعنى عبد وفرع عليه تعاريفه
ومنه ظهر فائدة ارجاع ضمير اشتقاقه الى الاله ثم قال تعريضا على
صاحب الكشاف وقيل انه مشتق من اله بكسر اللام اذا تحير لان
العقول تتحير في معرفته وانما ضعفه لما ذكرناه من ان الاشتقاق
الصغير يشترطوا فيه بقاء المعنى المشتق منه بتمامه في المشتق ولهذا رجحوا
اشتقاق الفعل من المصدر على عكسه وليس معنى اله بمعنى تحير موجودا
في الاله ولا في الله لان كلا منهما عبارة عن ذات الواجب وهو لا يتحير فيه
لانه من صفة العباد غايته ما في الباب ان تحير العقول يصلح مرجحا للتسمية
بالاله لا مصححا والمرجح خارج فان قيل ان المقصود بيان ان لفظ الله او الاله
مشتق من اله بمعنى تحير سواء كان الاله للحق او للباطل ولا اشكال ان قلوب

العابدين تتحير في معرفة المعبود الحق وأما قلوب العابدين للمعبود الباطل
فمن اين تتحير في معرفته وهم كانوا يصنعون بايديهم ويعلمون انه من الحجر و
قلنا انهم لما اتخذوه معبودا كانوا يعتقدونه حقا اذ كل عاقل لا يعبد باطلا
في اعتقاده واليه اشار بقوله ويحسبون انهم يحسنون صنعا فتتحير
عقولهم القاصرة في معرفته ثم لا يخفى عليك ان المراد بالمعرفة ههنا هو
التصور المتعلق به انه حق لا التصديق بوجوده لان التصديق بوجوده
ثابت بالبرهان وانما تتحير العقول في تصور كنه ذاته حتى منعه الحكماء والاشاعرة
والغزالي وامام الحرمين من المتكلمين والصوفية وجوزه جمهور المتكلمين او
من الهت الى فلان بفتح الهمزة وكسر اللام عطف على من اله داخل تحت قيل
وانما صح لما سبق من ان معنى المشتق منه غير موجود في المشتق اي سكنت اليه
لان القلوب تطمئن بذكره قال الفاضل المحشي الاحسن ان يقال
كل شيء يطمئن تحت قضائه ولا يستطيع ان يضطرب في دفع امضائه
وجه الاحسنية ان السكون الى فلان انما يطمئن تحت حكمه لا بذكر اسمه
ويرد عليه ان الاله الباطل كيف يطمئن كل شيء تحت قضائه لا حقيقة ولا زعما
واما الطمأنينة في قلوبهم بذكره فواقع حقيقة فلذا قال لان القلوب تطمئن بذكره
والارواح تسكن الى معرفته اي تستقر في سيره الى الله لان الروح
في سيره الى الله لا يزال متصاعدا في سلسلة الاسباب والمسببات ومترقيا
في المقامات متدرجا في العلل والمعلولات الى ان ينتهي الى الواجب
لذاته قطعا للتسلسل فيستقر دونه ولذا قيل ان النفس اذا وصل
الى هذا المقام فهو في مقام التمكين ثم لا يزال في السير في الله ولا منتهى
لهذا السير لانه عبارة عن التخلق باخلاق الله وصفاته ولا نهاية له
او من اله بكسر اللام اذا فزع اي التجأ اليه واستغاث به من اجل امر نزل
عليه اي النازلة التي تنزل به واله بالمد مزيد اله اصله الهه بالهمزتين
ابدلت الثانية الفا على القياس لانها ساكنة غيره فاعل الهه او اجاره
اي امنه مما يخافه او ناصره وفي المصباح الجار هو الذي يجير غيره اي يؤمنه
مما يخاف والجار الناصر ايضا اذ العابد يفزع اليه اي الى الاله اي
المعبود وهذا على ما وقع في بعض النسخ من العابد بالباء من العبادة وفي بعض النسخ
من العائذ بالذال المعجمة من العوذ بمعنى الالتجاء لان الملتجئ يفزع الى المفزوع اليه
فان قيل ما بال المصنف قال واله ولم يقل ومن اله كما في اخواته الثلاثة
فالجواب انه لم يرد به بيان مبدأ اشتقاق الاله ولا يتصور اشتقاقه
من المزيدات بل اراد به بيان العلاقة المصححة لاشتقاق الاله من اله
بمعنى فزع اليه لان المفزوع اليه يلزمه ان يجير الجاير عن المفزوع
فكان اطلاق الاله وكذا لفظة الله على ذات الواجب لكونه مفزوعا اليه
ومجيرا الحيثية يتزيل جوهر استغاثة اليه فصار كانه مشتق من
اله بمعنى فزع واله بمعنى اجاره ولذلك جمع بينهما بكلمة الواو كما اشار اليه
بقوله اذ العائذ يفزع اليه اي الى المفزوع اليه يجيره اي يزيل جوره حقيقة
او بزعمه قال الفاضل المحشي وجه تخصيص هذا التعميم بهذا الاشتقاق

دون

دون اخواته انه ليس للاله الباطل ان يجير غيره الا زعما بخلاف وجوه
الاشتقاق الاخر فانها ثابتة لهم في الباطلين حقيقة فانهم عبدوه
ويتحير فيه عقول لهم القاصرة ويسكن اليه قلوبهم ويفزعون
اليه في النوازل نعم الاحتجاب عن الابصار والارتفاع على كل شيء
في الاصنام مما لا يوجد فيه لا حقيقة ولا زعما لكنه لا يستحق بهذا
الاعتبار الا الله بل لاه فهو مختص بانه تعالى لا يشاركه فيه غيره كلفظة الله
فيرجح هذا الاشتقاق حيث يوجب تخصيص الله به تعالى مطلقا حالا واصلا
هذا كلامه فان قيل لا نسلم انهم عبدوه في الحقيقة لانهم انما عبدوا الله حقيقة
وجعلوا الاله الباطل وسيلة اليه بمنزلة الكعبة لعبادتنا قلنا
المراد بعبادتهم حقيقة جعله معبودا في نفس الامر لان يعبدوه قصدا
او من اله الفصيل وهو ولد الناقة اذا فصل عن امه اذا اولع
بامه ماض مجهول من الافعال اي اولع بمعنى تعلق بها اولعه فهو
مولع به بفتح اللام اي جعله والعامة يقولون مولع او الفصيل اولع
الفصيل بامه جعل والعار الاشتقاق اليها وحريصا عليها بسبب فصله
عن امه فان الفصيل عند الفصل عن امه يكون حريصا على امه ومشتاقا اليها
اذ العباد جمع عبد على وزن فعال او جمع عابد بضم العين وتشديد الباء
والمناسب هو الاول مولعون بفتح اللام اسم مفعول اي مجعولون
والعين مشتاقين ملتبسين بالتضرع اي التذلل اليه اي الى
الله تعالى او الى الاله مطلقا في نزول الشدائد اي المحن والمصائب
لان الانسان مخلوق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا
او من اله فلان يأله اي اله بكسر اللام اذا تحير وتخبط عقله هو فاعل
لكل من الفعلين على التنازع فان قلت ما الفرق بين اله بمعنى تحير وبين
وله بمعنى تحير حيث اكتفى في الاول بما سبق بقوله اذا تحير ثم علله بقوله
لان العقول تتحير في معرفته ولم يكتف في الثاني بل عطف عليه قوله وتخبط
عقله ولم يعلله بشيء قلنا المراد بالتحير في الاول التحير العقلي الناشئ
او من المعرفة بالتفكر في كبريائه وعظمته وذاته وصفاته فانهم بهذا التفكر
وصلوا الى عرصة العظمة فتحيروا قائلين سبحانك ما عرفناك حق معرفتك
وهذا التحير عين العلم ومن اشكال العقل لان العجز عن درك
الادراك ادراك وقد اعترف بذلك اكثر من اعلى مقدار علماء تحير عقولهم فيما سبق
واما التحير ههنا فهو تحير الناس الى حضيض الظلمة والجهالة فان المحجوبين
عن لذة المعرفة لما وقعوا في ظلمات الحيرة وتيه الجهالة كانوا
فقدوا عقولهم ونفوسهم ولهذا عطف عليه وتخبط ولم يعلله اشارة
الى ان التحير ههنا هو التحير الناشئ عن خبط العقل وفرط الجهل نعم ههنا
بحث وهو ان مقالة وله بمعنى تحير لا اله بمعنى تحير يقتضي ان تكون الهمزة
من اصل الكلمة لا منقلبة عن واو مع انه صرح في الجوهري والمصباح انها
منقلبة عن واو حيث قال الاله اصله من باب تعب اذا تحير واصله وله
بالواو وقد كان تشديد النون اصله راجع الى اله اي اظن او شبه

ان اصله الاعلاه ولاه بكسر الواو من وله يوله وله من باب تعب وفي لغة
من وله يله من باب وعد واتالم نجزم به لعدم استعمال ولاه في كلامهم لاستثقال
الكسرة عليها اي على الواو مثل استثقال الضمة في وجوه ولذا قلبت الواو من
همزة كما قلبوا اجوه بالهمزة فقيل عطف على قلبت اله بكسر الهمزة ثم حذفت
همزة اله للتخفيف وعوض عنها الالف واللام وادغم اللام في اللام فصار الله
كاعاء واشاح في وعاء ووشاح تقلب الواو فيهما همزة لاستثقال
الكسرة على الواو وبرده اي الكون اصله ولاه بالواو الجمع اي جمع الاله على الهة
بمد الهمزة وكسر اللام على ان يكون اصله الهة بالهمزتين ثانيتهما ساكنة
على وزن افعلة تخففت الهمزة الثانية بقلبها الفا لسكونها فصارت
الهة ووزن اولهة بالواو الساكنة ولو كان اصله ولاه لجمع على اولهة
كاوشحة واوعية في جمع وشاح ووعاء لان جمع التكسير يرد الكلمة الى اصلها
اجيب عنه بوجهين احدهما ان جمعه على الهة يجوز ان يكون بناء على الكلام
اصالة الهمزة لكثرة استعمال اله وعدم استعمال ولاه وآدابه بعض
الى تغليط ارباب الاشتقاق بلا ضرورة والثاني انه يجوز ان يكون مراد
من يجعله مشتقا من وله ان اله في الاصل اولهة فالفه منقلبة من الواو
لا من الهمزة كي جعله منقلبة من الهمزة من قال اصله اله بالهمزة وقيل اصله
عطف على اصله في قوله والله اصله اله والضمير راجع الى الله اي اصله الاعلاه
لاه مصدر لاه يليه ليها ولاها قلبت ياؤه الفا فصار لاها ثم اد
خلت عليه الالف واللام وادغم اللام في اللام ثم جعل على الذات
الواجب بالغلبة فصار كت اللام فيه من الكلمة كي في النجم لان العلمية
بمنزلة الوضع الثاني فقيل انا مرضه لانه على هذا القول لا يظهر
وجه قطع الهمزة في يا الله اذ لا يكون فيه عوضا عن الف الاصلي
الا ان يتكلف ويقال لما استغنى عن التعريف اللامي بحضور
النداء وتخففت اللام للجزئية فلو حذفت الالف كان كحذف
جزء الكلمة وفي غير النداء فيه التعريف ولا تتمحض للجزئية
ولذا يقال هو الله وبالله باسقاط الهمزة في الدرج اذا احتجب
وارتفع لا يقال يلزم في استعمال اللفظ المشترك في معنيه
في حالة واحدة لانه اراد انه قد يستعمل بمعنى احتجب وقد يستعمل بمعنى
ارتفع فلا يلزم ذلك لانه محجوب مستور فسقط ما قيل ان في عبارة
المصنف خطأ لان المحجوب هو المقهور الممنوع والله هو غالب على كل
شيء قاهر فوق عباده وجه السقوط انه ليس بمعنى القهر بل بمعنى الستر
وسقط ايضا ما قيل ان الدليل لا ينطبق المدعي والاولى ان يقول لانه
محتجب وذلك لان احتجب استتر وفيه اشارة الى ان احتجابه عن غيره انه محجوب
لا عن غيره عن ادراك الابصار وفيه اشارة الى ان الحجب عبارة عن المحجوب
عن العلم بالمبصرات كما في الاشعري وكذا المحجوب عن ادراك البصر
ومرتفع عن كل شيء اي متعال عن صفات الممكنات وسمات
المحدثات ويشهد له اي لكون اصل الله لاها قول الشاعر وهو الاعشى

وبهذا الاعتبار

اوله

اوله اقسم احلفا جهارا ونحن ما عندنا غرار كحلفة من ابي رباح تسمعها
لاهه الكبار حلفة بفتح الحاء وسكون اللام من الفاظ المصدر المرة بمعنى
القسم وابو رباح بفتح الباء التحتانية الموحدة اسم رجل ولاهه بمعنى
الهه الكبار بضم الكاف وتخفيف الموحدة مخفف كبار كرمان بمعنى
الكبير صفة لاهه والمراد به الصنم الكبير يعني ان قسمهم في الجهر مثل
قسم ابي رباح فانه يحلف القسم جهرا بجميع قسمه الكبير وان كنت تشهد
بلفظ لاه قيل لو كان اصله لاها مصدر لاه يليه لكان جمعه الليه بالياء على وزن
افعلة وليس كذلك بل جمعه الهة كما سبق واعلم ان المصنف
الوجوه في لفظة الجلالة وجعل اصولها اربعة اقوال والاول منها فرع
ما ذكره بقوله والله اصله الاله وهو ما صار لفظ الجلالة فيها اصل اعلالي
وهو اله بحذف همزة اله واصل اشتقاقي واختلفوا في اصل الاشتقاق
على ستة اقوال ذكرها من قوله واشتق في المولد ومن اوله اللتة وكما فرغ
من بيان القول الاول شرع في بيان القول الثاني من الاقوال الاربعة الى طرفها
فقال وقيل علم عطف على قوله اصله اله وهو قول الخليل وسيبويه
وهو المروي عن ابي حنيفة والشافعي واكثر الفقهاء والاصوليين قالوا
وهذا القول هو اللائق بكمال التعظيم صونا للاسم الشريف من ان يكون
ملعبة لاصحاب الاقوال والفرق بينه وبين القول الاول من وجهين
احدهما انه لا اصل ولا اشتقاق له على هذا القول وعلى القول الاول
له اصل اعلالي واصل اشتقاقي كما عرفت والثاني انه على هذا القول
علم مرتجل ومن الاعلام الوضعية وعلى القول الاول علم منقول من الاله
الكلية والفرق بينهما ان الوضعية ما وضع لشيء بعينه غير متناول
غيره بوضع واحد كزيد ولا يشترط ان يلاحظ مسماه بخصوصه بحيث
يمنع الشركة ويوضع بازائه ذلك اللفظ والا يلزم ان لا يمكن تسمية
من لا يتصور بعينه كالولد المملوك الغائبين بحيث لا يمكن
تصوره بخصوصه وان لا يكون لفظة الجلالة علما اذ لا يمكن تصوره
على وجه جزئي بحيث يمنع الشركة قطعا ويدل عليه ما ذكره السيد الشريف
في شرح المواقف ان وضع العلم لا يتوقف على تعقل كنه ذات العلم
اذ يجوز ان يعقل ذات ما بوجه من وجوهها ويوضع الاسم لخصوصيته
ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع
وخارجا عن مفهوم الاسم نحو لفظة الله اسم علم موضوع لذاته
من غير اعتبار معنى فيه انتهى واما ما قاله الفاضل اللاري من ان ما ذكره
السيد السند منظور فيه لان الوجه الكلي لا يكون مصححا لوضع الاسم بازاء خصوص
الذات فمما لا يخفى ضعفه لان مراد السيد الشريف بالوجه المذكور
ليس امرا كليا حتى يرد عليه ما ذكره بل مراده وجه خاص من الوجوه المختصة
بذات المعلم ممتازة عن غيره ككونه واجب الوجود وخالق السموات
والارض ولا خفاء في ان مثل هذا مصحح للوضع ولا يلزم منه تحقيق مخصصا
بالمعنى المذكور اعني ما يمنع الشركة قطعا بان يتصور بكنهه كما قيل قد اشتهر

وقيل علم

وصفه اصلها فصار علما

ان العلم موضوع بازاء شخص معين بوضع شخصي فلذا نقول لكن ليس معنى الوضع
الشخصي ما ذكره بل معناه وضعه بازاء شخص معين ملاحظة معنى شخص
بذلك الشخص وان الاعلام الغالبة هي الاعلام الآتية فيه من غير وضع واضع
معين بل لاجل الغلبة وكثرة استعماله في فرد من افراد جنسه بان يطلق
على بعض افراده المعين باللام او الاضافة فالعلم الغالب اما معرفا
نحو ابن عباس غلب بالاضافة على عبد الله من بين اخواته
او باللام كالنجم والصعق واللام فيه قد يكون لازما فيها وقد يكون عارضا
لان العلم ان كان عاما تاما كالكل لم يكن للجنس ثم كثر استعماله لواحد من ذلك الجنس
لحصول مختصة به من بين افراد ذلك الجنس لا بد ان يكون وقت استعماله
لذلك الواحد قبل العلمية مع لام العهد ليفيد الاختصاص به وصار
بكثرة الاستعمال علما له كانت اللام في مثله لازمة لانه صار علما
مع اللام فصارت كبعض حروف ذلك العلم كالنجم والصعق والبيت
والكتاب وهكذا فيما يكون بالاضافة كابن عباس وابن الزبير وان لم يكن
فاما ان يكون منقولا عن الصفة او المصدر او لا يكون منقولا او المنقول
من احدهما كالعباس والحسن والحسين والفضل يكون اللام فيه عارضة غير لازمة
لانها لم تكن مع اللام اعلاما حتى يكون كاحد اجزائها بل انما دخل اللام
في مثلها بعد العلمية للمح الوصفية الاصلية ويدخ المدح بها او وصف
وما ليس منقولا عن الوصف والمصدر فان كان في الاصل المنقول
منه معنى المدح او الذم فلاول في جعلها تلح الاصل نحو الاسد في المسمى
بالاسد والكلب المسمى بكلب وان لم يكن في الاصل المنقول منه ذلك
لم يدخله اللام الا اذا وقع اشتراك اتفاقي فحينئذ اما ان تضيفا العلم
او تعرفه باللام واما اعلام ايام الاسبوع كالاحد والاثنين والثلثاء والاربعاء
والخميس فهي من الاعلام الغالبة الصافية يلزمها اللام وان لم يثبت واحد
احدها متفقة على انها المتعددة في كل الاعلام اللازمة لامها
في الاصل اجناس صارت بالغلبة اعلاما مع لام العهد فبتقدير
كونها اجناسا وربما يكون في الاعلام الغالبة ما يثبت لفظا جنسا
لكن لا يعرف كيفية غلبته في واحد من جنسه كالمشتري في الكوكب المعين
فانا لا ندري ما معنى الاشتراء فيه وما لم يعرف من هذا الجنس اصله
فيلحق بما عرف كذا ذكره سيبويه فالاعلام الغالبة اربعة انواع
منها ما ثبت جنسيته لفظا ويعرف فيه المعنى الذي للمسمى المعين واخواته
كالبيت والنجم والصعق وابن عباس ومنها ما يعرف فيه ذلك المعنى
ولم يثبت جنسيته لفظا كاسماء ايام الاسبوع ومنها ما لا يعرف فيه
ذلك المعنى ويثبت جنسيته لفظا كالمشتري ومنها ما لا يعرف فيه
ذلك المعنى ولم يثبت جنسيته لفظا كالدبران والعيوق فانه
لا يعرف معنى العيوق والدبور فيهما فان قيل لفظ الجلالة من اي قسم
من هذه الاقسام قلنا انه من القسم الرابع على ما ذكره التفتازاني
حيث قال معنى الغلبة ان يكون للكلمة عموم فيعرض لها بحسب الاستعمال

خصوص

خصوص اما لا حد الشخص فيصير علما كالنجم والصعق او لا فيصير اسما غالبا
كالاله او صفة غالبة كالرحمن ثم العموم قد يكون بحسب الاستعمال كالنجم والصعق
حيث استعملا في غير الثريا وذلك الشخص وقد يكون بحسب القياس
كالدبران والعيوق فان قضية القياس ان يطلقا على كل
ما يوصف بالدبور والعوق لكن لم يرد الاستعمال بذلك
والله من هذا القبيل لانه الاله بحذف الهمزة والتعويض فقضية
القياس صحة اطلاقه على كل معبود بحق مطلقا كالاله الا انه لا يطلق
الا على الواحد الواجب تعالى ولم يستعمل بمعنى المفهوم الكلي اصلا
فهو من الاعلام الخاصة بالنظر الى الاستعمال ومن الاعلام الغالبة
بالنظر الى الاستدلال ولهذا قال صاحب الكشاف في بعض تصانيفه
واما الله بحذف الهمزة فمختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره وقال
في تفسير الرحمن كما ان الله من الاسماء الغالبة نظرا الى اعتبار [illegible] فلا
منافات بين كلاميه كما ظن حاصله ان مثل زيد وعمرو ونحوهما من الاعلام
الخاصة ومثل النجم والصعق من الغالبة ومثل الثريا والدبران والعيوق
من الخاصة باعتبار ومن الغالبة باعتبار والله من هذا القبيل هكذا
ذكره ثم قال والظاهر انه لا اصطلاح عليه ولا حاجة اليه في دفع ما يتوهم
من المنافات لان حكمه بكونه من الاسماء الغالبة انما هو على ان هذا الاسم
الاسم من اول وضعه الى الآن في مقابلة لفظ الرحمن وقد استعمل
اولا في مطلق المعبود ثم في المعبود بحق ثم في الذات الخاص الواجب
المعبود بالحق تعالى والاسم واحد واما حكمه بالاختصاص بالمعبود بالحق
فانما هو على لفظ الله بحذف الهمزة في مقابلة لفظ الاله بدون حذف
الهمزة وقد صرح بذلك حيث قال واما الله بحذف الهمزة وانفصالا دالة
لفظه مختص بالمعبود بالحق على انه من الاعلام الخاصة يعني انه ليس من الاعلام
الغالبة يرشد الى ذلك ما ذكر في سورة ابراهيم ان الله جرى مجرى الاسماء
الاعلام لغلبته واختصاصه بالمعبود الذي له العبادة كما غلب النجم
على الثريا بذاته المخصوصة فيقل انما قيد بالمخصوصة احترازا عن قول
الوجودية من الحكماء والصوفية لان ذاته تعالى عين الوجود المطلق عندهم
فلا يكون متشخصا بل يكون كليا اقول ليس مرادهم بالوجود المطلق مفهوم
الوجود الذي هو من الاعتبارات العقلية والمعقولات الثانية
لانه ليس عينا لشيء اصلا ولا الامر الكلي المتحقق نحو تحقق الكلي الطبيعي
لما ذكرناه ولان ذات الواجب جزئي حقيقي متعين بذاته
فلا يكون عين الكلي بل ارادوا به المطلق عن العوارض للماهية
وعن العوارض المعينة بالكلية لان تعينه بذاته عندهم ويسمونه
الوجود الماخوذ بهذا الاطلاق الوجود البحت لقولهم ان الواجب
شانه يجب ان يكون في اعلى مرتبة الموجودية وذلك لا يكون الا بكونه
عبارة عن الوجود بالمعنى المذكور لان ادنى الموجودية ان يكون موجودا
بايجاد الغير وذلك في الممكنات واوسطها ان يكون موجودا بالوجود [illegible]

زائد عليه في ذاته وبقيض ذاته وجوده كما هو حال الواجب على مذهب القائلين
بزيادة الوجود على الذات واعلاماً ان يكون موجوداً بوجود هو عينه
كما هو حال الواجب على مذهب الحكماء لانه اي لفظ الله يوصف
اي يقع موصوفاً نحو الله الخالق القادر ولا يوصف به اي لا يوصف
شيء باسمه اي لا يقع صفة لشيء فلا يقال الخالق الله القادر الله لا يقال
قال الله تعالى في سورة ابراهيم الى صراط العزيز الحميد الله الذي له ما في
السموات فقد جعله وصفاً لما قبله لانا نقول فيه قراءتان احدهما
الرفع بالابتداء فلا اشكال عليه وثانيهما الجر على انه عطف بيان
لا صفة فلا اشكال فيه على القراءتين وانما الاشكال في ان صاحب
الكشاف استدل بهذا الدليل على كون الاله اسماً لا صفة حيث
قال فان قلت اسم هو ام صفة قلت بل هو اسم غير صفة الا تراك
تصفه ولا تصف به لا تقول شيء اله كما لا تقول شيء رجل وتقول
اله واحد كما تقول رجل كريم والمصنف استدل به على كون الله علماً
فافترق الشراح في حله فمنهم من رد على المصنف وقال ان هذا الدليل انما يفيد
كونه اسماً غير صفة لا كونه علماً لجواز ان يكون اسم جنس وكذا استدل به
صاحب الكشاف على كون الاله اسماً غير صفة ومنهم من اجاب عنه
بان كونه علماً يقتضي كونه غير صفة فالاستدلال به على كونه غير صفة
لا على كونه علماً ولا يخفى عليك ما فيه من التكلف مع بعده عن المقام ومنهم
من اجاب بان هذا الدليل لما دل على كونه اسماً غير صفة ولا قائل
بانه اسم غير علم فقد دل على كونه علماً ايضاً اقول ان اراد بقوله
ولا قائل بانه اسم غير علم انه لا قائل بان لفظ الله اسم غير علم وضعي فهو
ممنوع لان ارباب القول الاول قائلون بان لفظة الله اسم غير علم
وضعي بل هو من الاعلام الغالبة والاعلام الغالبة اسم غير صفة وغير علم وضعي
وان اراد به انه لا قائل بان لفظ الله اسم غير علم مطلقاً وضعياً او غالبياً
فهو مسلم لكنه غير مفيد اذ لا يلزم منه كونه علماً وضعياً وهو المدعى لجواز
ان يكون علماً غالبياً فالحق في الجواب ما ذكره بعض المحققين من انه
لا اسم غير العلم يصح ان يوصف ولا يصح ان يوصف به بل كل اسم غير العلم
يصح ان يوصف يصح ان يوصف به ايضاً غاية ما في الباب بعضها في
جميع الاستعمالات وبعضها في بعض الاستعمالات لان مناط صحة وصف
الشيء بالشيء ان يدل الشيء الثاني على معنى في الشيء الاول سواء كان في جميع
الاستعمالات كالمشتق وما في حكمه او في بعض الاستعمالات نحو البعير الذي يوصف به
وفي بعضها لا يدل فلا يصح ان يوصف به تدفيحه انه قال في الكافية ولا فرق
بين ان يكون النعت مشتقاً او غيره اذا كان وضعه لغرض المعنى عموماً
مثل تميمي وذي مال او خصوصاً مثل مررت برجل اي رجل ومررت
بهذا الرجل وبزيد هذا وقال الرضي في شرح قوله اذا كان وضعه
لغرض المعنى عموماً ان وضع للدلالة على معنى في متبوعه في جميع استعمالاته
كالمنسوب وذو والمضاف الى اسم الجنس فان لها مصدراً في جميع

لان المقام مقام اثبات كونه علماً وضعياً لا مقام اثبات كونه غير صفة منه

او كل لفظ فيه معنى الوصفية ان كان
لا يقع الا نعتاً للمبتدأ او الحال
منه

المواضع اما ظاهراً او مقدراً فالمراد بالموضوع لغرض المعنى عموماً الوصف العام
ومن الجوامد الموضوع كذلك كل موصول فيه الالف واللام كالذي
والتي ونحوهما وذو الطائية لان الذي قائم بمعنى القائم وقال في تعبير
قوله او خصوصاً يعني به ان يوضع للدلالة على معنى في متبوعه في بعض
استعمالاته وهي كاسم الجنس الجامد بالنظر الى اسم الاشارة
فانه اذن موضوع للدلالة على معنى في اسم الاشارة نحو بهذا
الرجل حال لو جعلته صفة لغير اسم الاشارة نحو مررت بزيد الرجل
اي الكامل في الرجولية فليس الجنس موضوعاً للمعنى في متبوعه لان
الرجل بمعنى الكامل في الرجولية ليس وضعياً ومن الموضوع للدلالة
على معنى في متبوعه خصوصاً اي في اسم الاشارة في نحو مررت
اي رجل وبزيد هذا فاي يقع صفة للنكرة فقط واسم الاشارة
يقع وصفاً للعلم والمضاف الى المضمر والى العلم والى اسم الاشارة
قال وجميع ما ذكر من الجوامد فمناسبته عموماً كان كالمنسوب وذو
والموصول ذي اللام وذو الطائية او خصوصاً كأي في اسم الجنس
التابع لاسم الاشارة وقد بقي من الجوامد الواقعة صفة اشياء
لم يذكرها المصنف سنشرحها بياناً فليرجع اليه فظهر منه ان كل اسم غير العلم
يوصف ويوصف به بخلاف العلم فانه لا يوصف به فيتم الدليل
واعلم ان اسماء الاجناس موضوعة بازاء مفهومات كلية والمفهومات كلية
صور ذهنية غير متأصلة في الوجود ولانها اظلال واشباح لتلك الصور
فيقتضي الارتباط بها فيصح ان يوصف بها بخلاف الاعلام فان مفهومها ماهيات
في ثبات حقيقتها فانها بانفسها لا تقتضي الارتباط بالغير فلا يصح ان توصف بها
ولانه لا بد له اي اسم تجري عليه صفاته ولا يصلح له اي كل اي اوصافه علم ما يطلق
عليه من سواه اسم سوى لفظة الجلالة قال الفاضل المحشي انه لا يقتضي العلمية
بل لو كان اسماً غير مخصوص بذاته يصح اجراء صفاته عليه ايضاً وبدفعه
ان العرب لم يهملوا شيئاً الا وضع له اسماً تجري عليه صفاته فلا يمكن ان
يهملوا خالق الاشياء يجب عليهم ان ذاته المخصوصة لم يمكن ان يلاحظ بخصوصه
فلذا لم يضع له علماً فلا يثبت به كون الله علماً وحاصله جعل دليلاً على اسمية
الاله والمصنف صرفه الى العلمية ايه فيرد عليه ما يرد وقيل يحتمل ان جرده
اما اولاً فلانه ان اراد باسم غير مخصوص بذاته اسم جنس فلا نسلم انه يصح
اجراء صفاته عليه لان المراد بالصفات ههنا صفاته المختصة به تعالى
الصفة ولا يخفى عليك ان ادنى شأن اجراء الصفات المختصة على موصوفها
صحة الحمل عليه وصحة حمل مثل هذه الصفات يقتضي المساواة بين
المحمول والموضوع لانا لو اردنا حمل ما يختص بزيد مثلاً من صفاته عليه
نقول زيد كذا باسمه العلم ولا نقول الانسان كذا باسم جنسه وايضاً
لو كفى في اجراء الصفات التعبير باسم عام فليعبر عنه بلفظ الاله
عام ايضاً كلفظ الشيء مثلاً وان اراد به اسماً موضوعاً للذات باعتبار
قيام معنى بها ولا يوضع لخصوصية ذاته اسم يعني لو كان اسماً غير مخصوص

بذاته المجردة بل موضوع لذاته مع اعتبار قيام معانيه بها وسلمنا انه يجري
صفاته عليه لكن يرد عليه انه يلزم خلو ذاته المجردة عن الاسم والتسمية
وان اراد به اسما غير مخصوص بذاته في ابتداء الوضع وان اختص
بالغلبة كما مر في القول الاول وسلمنا ايضا انه يجري اجراها عليه
لكن يرد ايضا مثل ما مر من خلو ذاته عن الاسم الخاص في ابتداء
الوضع وان اراد به اسما غير مخصوص بذاته بل موضوع
بازاء مفهوم كلي منحصر في شخص كمفهوم المعبود بحق سلمنا
ايضا اجراء صفاته لكن يرد عليه خلو ذاته عن الاسم حينئذ ايضا
واما ثانيا فلانا لا نسلم ان العرب وضع لكل شيء اسما علما يجري عليه صفاته
واما ثالثا فلانا نقول ان ذاته المخصوصة لم يمكن ان يلاحظ بخصوصه ان
اراد به انه لم يمكن ان يلاحظ بكنهه فمسلم لكنه غير مفيد لان وضع
العلم لا يتوقف على تصوره بالكنه بل يكفيه التصور بالوجه
ولم يثبت ان العرب كانوا يتصورون كنه الاشياء ويضعون
الاسماء وان اراد عدم الامكان مطلقا فممنوع واما رابعا فلان الفرد
فمردود عليه ما يرد مثل ان كلام صاحب الكشاف لا يرد عليه شيء وكذلك
بل يرد عليه اكثر مما يرد على المصنف وثانيا يرد عليه ان كلامه في جعل لفظ
الاله المعرف اسما لذاته تعالى يجري عليه صفاته ولا حاجة الى هذا الجعل
مع وجود لفظة الجلالة فيكون لفظة الجلالة اسما لذاته تعالى والاله صفة له فلا يلزم
بقاء صفاته غير جارية على موصوف ومنها انه لم لا يجوز ان يوضع
لذاته تعالى باعتبار قيام معان بها الالفاظ ولا يوضع لخصوصية الذات
اسم ولا استحالة فيه انما المحال ان يوجد صفات في نفس الامر لا يكون لها
ذات موصوفة بها ومنها انه ان اراد ان الاله اسم لذاته تعالى ولا يقصد
معنى الصفة حال اطلاقه عليه فقد تم كلامه لكنه لا يجديه نفعا لجواز ان يكون
صفة في الاصل ثم صار علما والمقصود جعله اسما في الاصل وضعه ان
اراد انه اسم في الاصل وضعه ثم مشكل لان الاله في الاصل وضع وصف
شامل لكل معبود حقا وباطلا ولانه اراد انه لو كان وصفا لم يكن قوله
لا اله الا الله توحيدا مثل لا اله الا الرحمن وقيل ثالث على كونه لفظ
الله علما واعترض عليه بانه في قوله لو كان وصفا دلالة على ان المقصود
منه نفي كونه صفة لا اثبات علميته وفيه نظر لان المراد بكونه وصفا
كونه امرا كليا وصفا كان او اسم جنس لان الدليل المذكور ينفيهما جميعا
لان كلا منهما لا يمنع الشركة لانهما يدلان على ذات مبهمة وانما خصص
الوصف بالذكر اما لان المختار عنده كونه وصفا في الاصل واما للتنصيص
على رد من زعم انه اسم لمفهوم كلي منحصر في فرد فجعله اصلا اذ لو كان اسما لمفهوم كلي
ولم يكن علما لكان لا يفيد تلك الكلمة توحيدا فانه اي لفظ الله لا يمنع الشركة
بين كثيرين لان الكلية عبارة عن امكان فرض الاشتراك بين
كثيرين فلا يلزم الا وجود ذلك المفهوم الكلي فيحتمل ان يكون في ضمن
افراد كثيرة فمعنى لا اله الا الله لا معبود بالحق في الوجود الا مفهوم
واجب الوجود او فرده فيجوز ان يكون الفرد الموجود منه كثيرا لا واحدا

فان قيل على تقدير كونه علما للفرد الموجود في الخارج ايضا لا يتم المقصود
لانه لا يحصل ذلك الفرد في عقولنا الا بمفهوم كلي والمتصف به يحتمل الكثرة
قلنا اذا كان علما للفرد الموجود يكون واحدا معينا في نفس الامر وان لم يحصل
في عقولنا الا بمفهوم كلي يختص به كمفهوم واجب الوجود فيكون المستثنى واحدا
حقيقيا وهو الفرد الواحد الذي لاحظناه بمفهوم الواجب الوجود
بخلاف ما اذا كان اسما للمفهوم الكلي فان المستثنى حينئذ يكون مفهوما كليا
لا فردا معينا والكلي من حيث انه كلي يحتمل الكثرة فلا يفيد التوحيد فان
قيل ذلك المفهوم الكلي منحصر في فرد فيفيد التوحيد قلنا ذلك بحسب الخارج
فلا ينافي احتمال الكثرة من حيث انه كلي والمعتبر افادة لفظ التوحيد
مع قطع النظر عن الامور الخارجية فان قيل ان كفى في التوحيد اختصاص
المستثنى بذاته تعالى في الواقع ونفس الامر لزم ان يكون قولنا لا اله الا الرحمن ايضا
توحيدا وان لم يكف واقتضى ما يفيد الاختصاص بذاته بحسب المجوز
في العقل الشركة لزم ان لا يكون لا اله الا الله توحيدا لان الله وان كان
علما لا يحضر ذاته لنا على وجه التشخص اجاب عنه الفاضل المحشي بان الالفاظ
في الشرع ينوب مناب المعاني الموضوعة هي لها الا ترى ان انت
طالق يفيد الطلاق وان لم يقصده قائله ثم وان لم يكن احضاره
بذاته الخاصة لفظ الله علما ينوب منابه فنزل ذكره في التوحيد منزلة احضاره
بذاته بخلاف الرحمن لانه من الصفات الغالبة فلا ينوب منابه وفيه نظر
لانه يلزم حينئذ ان يكون من تكلم بكلمة لا اله الا الله مؤمنا بدون احضار مسماه
وادراكه وليس كذلك وما ذكره من مسئلة الطلاق لا يجديه اذ لا بد فيها
في البتات احضار معناه وان لم يقصد ايقاعه ولذا قالوا لا يقع الطلاق
بسماع الطلاق من النائم والمجنون والاعجمي الذي لا يعرف معناه
ثم لا يعتبر فيه قصد ايقاع الطلاق ثم يتلفظ به اختيارا او علم معناه
والاظهر انه وصف في الاصل فقيل انه قول ثالث اختاره المصنف مقابل
للقولين الاولين اما الثاني فظاهر لانه على القول الثاني علم لم يكن الا علما له
مطلقا وعلى هذا القول من الاعلام الغالبة وله اصل اعلاء الاشتقاق
واما الاول فلان اصل الاعلاء في الاسم مشتق على القول الاول على ما
اختاره صاحب الكشاف وعلى هذا القول وصف مشتق وقيل انه ليس
قولا ثالثا مقابلا بل هو بيان لما ذكره اولا بقوله اصل اله فحذفت الهمزة الخ
وشروع في الاستدلال اشارة الى انه المختار عنده وصرح فيه بانه
وصف في اصله لا اسم لكنه اجاب عن القول بعلميته في القول الثاني
ثم استدل عليه بوجوه ثلاثة فقط تبعا للمذكور في كلام المصنف الاول
لاربعة لكنه لما غلب غلبة تقديرية عليه اي على ذات الواجب
بحيث لا يستعمل في غيره اصلا وصار كالعلم الشخصي مثل الثريا فانه
وصف في الاصل وصار علما بالغلبة لكواكب مخصوصة ستة او سبعة
على الاختلاف والصحيح فانه في الاصل صفة مشبهة بمعنى اصابته العاهة

ثم صار علما بالغلبة لجوز ان يقال لانه اصابته الصاعقة فمات وثانيا ان الوضع
بينها ان الغلبة في الشرع باعتبار تقديرية في الصفة لحقيقية كما سبق ذكره
او مجازه ان يجري العلمية اولا الاوصاف عليه وبه يندفع الوجه الثالث
من وجوه القصد الثاني اعني قوله لانه لابد من اسم يجري عليه صفاته وامتناع
الوصف به وبه يندفع الوجه الاول وبقوله وعدم تطرق احتمال
الشركة يندفع الوجه الثالث وجه الاندفاع ان كلا من الوجوه الثلاثة
انما يستلزم كونه علما مطلقا لا علما مرتجلا فيجوز ان يكون من الاعلام الغالبة
سيما الغلبة التقديرية القريبة من المرتجل بين وعلى الاول لو كان وصفا في الاصل
ثم صار علما بالغلبة لزم ان لا يكون له تعالى قبل الغلبة بالغلبة اسم يجري
عليه صفاته والعرب لم تهمل شيئا الا وضعت له لفظا يجري عليه
صفاته واحكامه فكيف يهملون اسم خالق الاشيا واجيب عنه انه تعالى
في الاصل باي كان اوصافه عليه يدل على لفظ الشيء مفعول شيء بالاله لا يمكن
احضار ذاته بخصوصه الا بالاوصاف بخلاف سائر الاشياء وثانيا انه
لو كان في اصله وصفا لم لا يجوز ان يوصف به ويقال الخالق الله كما
يجوز ان يوصف كما يقال الله الخالق كيف وقد تقرر ان الغلبة الكائنة
لا تنفي الوصفية الاصلية والجواب عنه انه ذلك في باب منع الغرف
ودامغ وقوعه وصفا للشيء فلابد ان يدل على معنى قائم بمتبوع عنه المسمى باسم
والعلم مطلقا لا يدل على ذلك المعنى فلا يقع وصفا للشي اصلا وثالثا انه
لو كان كذلك لزم ان لا يفيد كلمة لا اله الا الله توحيدا قبل ان يجري علما
ورب اتعانا انهم قدروا خبر لا موجود اي لا اله موجود الا الله وذلك لا
يفيد عدم امكان الالوهية لان نفي الوجود لا ينفي الامكان فيكون الله علما
كيف يقطع احتمال الشركة فلذا لم يذكر لفظ الاحتمال في الوجه
الثالث فيما سبق واجيب عنه بان المقصود من كلمة التوحيد الرد
على المشركين في اثباتهم الشرك لا نفي الامكان لان ذاته نوع من حيث انه
شروع في الاستدلال على كونه وصفا في الاصل بعد ان ردها
وجوه العلمية بلا اعتبار امر او نفيه لفعل من حيث هو يعني ان المراد
وانه المجرد يعني الماهية بلا شرط شيء حقيقي صفة لامر اي صفة حقيقية
كالعلم والقدرة او اضافي كالخلق غير معقول للبشر الى غير
واقع تعقله فلا يمكن للبشر ان يدل عليه بصيغة المعلوم او المجهول
بلفظ مختص به اما الاول فلان تعليم ما لم يعلم هو بنفسه محال واما
الثاني فلعدم وجود الدال عليه واعلم ان هذا الدليل مبني على ان
واضع الالفاظ هو البشر وعلى انه لابد في وضع العلم من تصور ذات
المعلم بالكنه وعلى ان معرفة ذات الباري بالكنه غير واقع
للبشر ثم كل من هذه المقدمات ممنوعة لم لا يجوز ان يكون الواضع
الالفاظ هو الله على ما ذهب اليه بعض العلماء وهو يعلم ذاته
بالكنه ولو سلم انه البشر لكن لا نسلم لزوم تصور ذات المعلم

بالكنه

بالكنه لم لا يجوز ان يتعقل ذاته تعالى بوجه من الوجوه المختصة بذاته مثل كونه خالقا
ويوضع الاسم بازائه ويقصد تفهيمها بوجه ما لا بكنهه ويكون ذلك الوجه
مصححا للوضع وخارجا عن الموضوع له كما صرح به في شرح المواقف
كيف ولو لزم ذلك لزم ان لا يمكن تسمية ما لا نعرفه بعينه كالولد الغائب
وان لا نعلم معاني الاسماء الموضوعة لما لا نعرفه كالنفس والملائكة والهيولى
خلف بل يلزمه ان لا يمكن للبشر وضع الالفاظ لمعنى الا ما يعرفه بكنهه
وذلك اقل قليل لان الاطلاع على حقايق الاشيا متعذر للبشر
ولهذا قالوا تحديد الحقايق متعذر ولو سلم لزوم ذلك ولكن لا نسلم
ان معرفة كنه الباري غير واقع للبشر لجواز ان يخلق الله علما ضروريا
بكنهه لبعض ذوي النفوس القدسية على ما ذهب اليه بعض المتكلمين
ولو سلم ان هذه المعرفة غير واقعة للبشر ولكن لم لا يكفي جواز المعرفة
بالكنه في وضع العلم وقد ذهب كثير من المحققين الى جوازه وان انكروا
وقوعها هذا وقال بعض المحققين ان تعقل ذاته تعالى بوجه كلي
وان كان كافيا في وضع الاسم لخصوصها وقصد تفهيمها باعتبارها
لا بكنهها على ما في شرح المواقف الا ان فائدة وضع العلم وهي احضار
معناه المتشخص بعينه في ذهن السامع ابتداء باسم مختص به لا تترتب
على وضعه على النحو المذكور فلا وجه لارتكابه واليه اشار المص
بقوله لا يمكن ان يدل عليه بلفظ حيث لم يقل لا يمكن ان يوضع
له لفظ فانه افاد ان المانع ههنا عدم امكان افادته بعينه لا عدم
امكان وضعه اسما اقول لا نسلم ان فائدة وضع العلم ذلك بل
فائدته تمييز ذات المعلم عند السامع بوجه يمتاز عن غيره وذلك يحصل
بامر كلي مختص بذاته كما في شرح المواقف كيف لا ولو كان فائدته ما ذكر
لزم عدم امكان وضع العلم لولده الذي لم يره لعدم تحقق تلك الفائدة
فيه فان قيل يكفيه تحققها في بعض الاوقات ولا يلزم تحققها حين
الوضع وجميع الاوقات قلت هذا اشنع من غسل الدم بالدم
ثم لا يخفى عليك ان هذا الدليل انما يقوم على نفي القول الثاني
واما على اثبات كونه وصفا في الاصل وهو المدعى فلا ولا يلزم من نفي
كونه علما مرتجلا كونه وصفا في الاصل لجواز ان يكون اسما مشتقا كما في
القول الاول ولانه دليل ثان على كونه وصفا في الاصل لو دل على مجرد
ذاته المخصوصة اي المجرد عن معنى الوصفية في الاصل لما افاد ظاهر قوله
وهو الله في السموات معنى صحيحا تقريره انه لو كان علما لدل على
مجرد ذاته المخصوصة ولو دل على مجرد ذاته المخصوصة لما افاد
ظاهر قوله تعالى وهو الله الآية معنى صحيحا والتالي باطل والملزوم مثله
اما الملازمة الاولى فظاهرة لانها مقتضى العلمية واما الثانية
فلان الذات المجردة عن معنى الوصفية لا يصح تعلق الجار بها
لانه وضع لا اقتضاء معنى الفعل الى مدخوله فلا بد من متعلق من معنى الفعل
والذات المجردة خالية عنه فلا يصح تعلقها به واما بطلان اللازم

فظاهر لان خلو كلام الله عن الفائدة باطل فلا بد ان يكون وصفا في الاول حتى يفيد
قوله في السموات معنى صحيحا لا يقال ان كثيرا من الايات لا يفيد ظواهرها
معنى صحيحا فينصرف عن الظاهر الى معنى صحيح فليكن ما نحن فيه كذلك فيقدم افادة
الظاهر معنى صحيحا لا يدل على اعتبار معنى الوصف فيه لانا نقول كل ما يجوز
في محله ان صرف النصوص عن ظواهرها من غير ضرورة لا يجوز بل يجب
محافظة ظواهرها مهما امكن ومحافظة الظاهر ههنا انما يكون باعتبار معنى
الوصفية في اصله لان الظاهر انه متعلق بالله وهو حال استعماله
علما غالبا فلا يصح تعلق الجار به باعتبار علميته فلا بد ان يعتبر في اصله
معنى الوصفية ثم سقط ما قيل يجوز ان يتعلق الظرف بيعلم في قوله
يعلم سركم وجهركم او يكون ظرفا مستقرا والله بدلا او خبرا ثانيا او متعلقا
بالله بملاحظة الوصف اللازم للاسم عن مفهومه كقوله اسد علي وفي الحروب
نعامة اي جريء علي لان كلها صرف النص عن ظاهره بلا ضرورة فلا يصار اليه
فان قيل ما الفرق بين الوصف به وبين تعلق الظرف به حتى
امتنع الاول ولم يمتنع وصف الشيء باعتبار كونه وصفا في الاصل وجاز
الثاني بهذا الاعتبار اجيب عنه بانه يكفي في تعلق الظرف
رائحة الفعل حتى جوزوا تعلقه بالضمير الراجع الى الحدث واما كونه
وصفا فلا بد ان يدل على معنى في متبوعه حتى يصح ما يوصف به ولا يكفي
انه كان في الاصل دالا على معنى في متبوعه مع ترك ذلك الاصل مهجورا
في الاستعمال كما في الاعلام الغالبة وللقائل ان يقول انه ان اراد بالوصف
ههنا ما يقابل الاسم اعني ما يدل على ذات مبهمة باعتبار معنى هو المقصود
فلا نسلم ان الظرف يقتضي كونه وصفا في اصله بهذا المعنى وان اراد
به ما يدل على ذات باعتبار معنى غير مقصود كاسماء الزمان والمكان
والالة وكالكتاب للمكتوب سلمنا ان الظرف يقتضي كونه في الاصل وصفا
بهذا المعنى لما فيه من معنى الوصف ورائحة الفعل وان لم يكن مقصودا وهو ادنى
ما يكفي في تعلق الظرف لكنه يفوت المقابلة بين هذا القول
وبين القول الاول لان الالفاظ الموضوعة بازاء هذه المعاني
اسماء يوصف ولا يوصف بها لا اوصاف على ما صرح به شراح
الكشاف فيفوت غرض المصنف ولان معنى الاشتقاق الذي لك
هو ان تجد احد اللفظين كالضرب وضرب يضرب وضارب مشاركا
اي موافقا للآخر في اصل المعنى والتركيب اي الحروف الاصول
واعلم ان للاشتقاق تعريفا وتقسيما وشروطا اما تعريفه فتارة
عرفوه بما ذكره المصنف وهو بهذا المعنى صفة قائمة باللفظ وتارة عرفوه
باعتبار العلم وهو ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب
فترد احدهما الى الآخر وتارة عرفوه باعتبار العمل وهو ان تأخذ من اللفظ
لفظا يناسبه في التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه وتحقيقه
ما ذكره السيد الشريف في حاشية المختصر للحاجبي هو ان الواضع لما وجد في المعاني
ما هو اصل يتفرع عنه معان كثيرة بانضمام زيادات اليه كمعنى الحدث
المخصوص المعبر عنه بالضرب فانه يتفرع عنه معنى الماضي والمضارع والحال باعتبار

اقترانه

اقترانه الى احد الازمنة الثلاثة ومعنى الامر والنهي بانضمام طلب الفعل
والترك اليه وهكذا في سائر تصاريفه عين بازائه لفظا معينا
مثل ضرب واخذ منه الفاظا كثيرة موافقة له في الحروف الاصول
واصل المعنى بازاء تلك المعاني المتفرعة عنه كلفظ الضارب والمضروب
وضرب يضرب واضرب ولا تضرب وغير ذلك على ما يقتضيه رعاية
التناسب بين الالفاظ والمعاني واكثر ما يطلق عليه لفظ الاشتقاق هو
هذا الاخذ فان اعتبرناه من حيث انه صادر عن الواضع احتجنا الى العلم
فيعرف حينئذ بالعلم وهو ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب
فترد احدهما الى الآخر فيلزم للحاصل من هذا التعريف العلم بالاشتقاق
فكانه قيل العلم بالاشتقاق ان تجد بين اللفظين ذلك التناسب فتعرف
ارتداد احدهما الى الآخر واخذه منه وان اعتبرناه من حيث نحتاج
الى العمل عرفنا باعتبار العمل وهو ان تأخذ من اللفظ لفظا آخر يناسبه
في التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه وقد يطلق لفظ
الاشتقاق على الموافقة بين اللفظين على الوجه الذي ذكره المصنف وح يكون صفة
اللفظ ويلزمه عدم تميز المشتق عن المشتق منه اذ لا تمايز بينهما
في هذا المعنى وانما يتمايزان في الاشتقاق بمعنى الاخذ فانه لما كان هو
الاخذ يكون المشتق هو المأخوذ والمشتق منه هو المأخوذ منه
وكذا يتمايزان في الاشتقاق بمعنى العلم ايضا والاصل فيه ان الموافقة
من الاضافات المتوافقة الاطراف فاذا تحققت بين شيئين يكون كل منهما
موافقا للآخر كالقرب اذا تحقق بين الشيئين يكون كل منهما قريبا
من الآخر وكذا البعد بخلاف الاخذ فانه من الاضافات المتخالفة الاطراف
كالولادة فان احد طرفيها والد والآخر مولود وانما عرف المصنف باعتبار
حال اللفظ لانه في صدد بيان حال اللفظ دون حال الواضع واما تقسيمه
فهو منقسم الى ثلاثة اقسام صغير وكبير واكبر لانه ان اعتبر فيه الموافقة
في الحروف الاصول مع الترتيب بينها كضرب من الضرب فصغير او بدون
الترتيب كجبذ من الجذب فكبير وان اعتبرت المناسبة في الحروف
الاصول اعم من ان يكون بينها توافق كلا او بعضا او لا فاكبر كنعق
من النهق ومراد المصنف هو القسم الاول واما شروطه فثلاثة احدها
ان يكون للمشتق اصل فانه فرع فلا يتحقق بدون الاصل والثاني ان
يوافقه في الحروف اذ الاصالة والفرعية لا تتحققان بدونه والمعتبر
الحروف الاصلية لا الحروف الزائدة والثالث الموافقة في المعنى
بان يكون فيه معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب والضارب او بدونها
كالمقتل مصدرا من القتل هذا ثم اراد ان يذكر ان المعنى المذكور
للاشتقاق هل يوجد بين لفظ الله وبين الاصول المذكورة
فقال وهو حاصل بينه راجع الى لفظ الله وبين الاصول المذكورة
وهي اله بفتح اللام بمعنى عبد واله بالكسر بمعنى تحير الى آخر ما ذكره فيما سبق

ولا يخفى عليك ان هذا من قبيل الاستدلال بثبوت احد على ثبوت المحدود
فان قيل فعلى هذا فالدليل المذكور لا يفيد كون لفظ الله وصفا وانما يفيد
كونه مشتقا من احد الاصول المذكورة ولا يلزم منه كونه وصفا مشتقا
وهو المدعى لجواز ان يكون اسما مشتقا كما ذهب اليه صاحب الكشف
كاسماء الزمان والمكان والالة فانها مشتقات وليست باوصاف لان
الذوات المأخوذة في مفهوماتها متعينة نوع تعين فان معنى المقتل
مكان فيه القتل لا شيء ما فيه القتل بخلاف الصفة فان الذات فيها مبهمة لا تعين
فيه اصلا اجيب بان كونه مشتقا ثابت بالدليل فانكاره مكابرة
فدار الامر بين كونه اسما مشتقا وبين كونه وصفا مشتقا لكن الاول
منتف لما مر جوابه من ان الذات المعتبرة في الاسم المشتق الذي لا يكون
وصفا متعينة تعينا ما غير باقية على صرافة ابهامها كما في الصفات
ومعلوم انه لا تعين اصلا بحسب الوضع في مفهوم الاصل للفظة الله فانه على
تقدير اشتقاقه من اله بمعنى عبد مثلا مفهومه بحسب اصل الوضع المعبود
كائنا ما كان فتعين كونه وصفا مشتقا فكان حاصل هذا الدليل انه مشتق
من الاصول المذكورة ومثل هذا المشتق وصف اما الاول فلحصول
معنى الاشتقاق فيه واما الثاني فلان اشتقاقه من الاصول المذكورة
يدل على ان الذات المعتبرة في مفهومه الاصلي مبهمة صرفة فيكون وصفا
هذا قيل هذا الفرق جار في الدليل فان ضاربا كما يدل على ذات ما
له الضرب كذلك مضرب يدل على مكان ما وقع فيه الضرب فلا
فرق بينهما في الدلالة على ذات مبهمة حتى لو اعتبر خصوصية
الذات في المكان كمدرسة ومقبرة لخرج عن بابه ولحق باسماء
الاجناس ورد بانه يجوز ان يعتبر فيه خصوصية كونه مكانا
فيتعين واجيب بانه يلزم ح ان يخرج الصفات المختصة
ببعض العقلاء عن [illegible] عن تعريف الصفات كرضيع وحائض
ونفساء وبازل ولا قائل به ومن اجل هذا قال بعض المحققين
ان المدعى ان كونه وصفا اظهر فيكتفى فيه والدليل المذكور يفيد
الظن فيكتفى به وتمام ما في ادلة القول الثالث شرع في بيان
القول الرابع فقال وقيل اصله لاها بالالف في اوله بالسريانية
معناه ذات له القدرة فعرب اي نقل الى العربية بحذف الالف
الاخيرة للتخفيف وادخال الالف عليه اي لام التعريف فصار الله وهو
عطف على خففوا وانما اخر هذا القول ومرضه لانه يقول بوقوع
كلمة غير عربية في القرآن العربي وقد نفاه اكثر العلماء لان القرآن عربي
نزل على لغة العرب وقال بعضهم بوقوع ذلك فيه بدليل ان المشكوة
هندية والاستبرق والسجيل فارسية والقسطاس رومية واجابوا
عنه بان تلك الالفاظ ليست معربة بل من قبيل توافق اللغتين كالصابون
والتنور وتفخيم لامه اي لام الله اذا انفتح ما قبلها او انضم

[illegible] بالسريانية
لان الاعلام مصونة عن التصرف
منه

سنة الا ان طريقة مسلوكة توارث الخلف عن السلف لان في التفخيم تعظيما
للاسم الشريف والمراد بالتفخيم ههنا ضد الترقيق وهو التغليظ وقد يطلق
على ما يقابل الامالة وعلى امالة الالف نحو مخرج الواو في الصلوة والزكوة
وقيل مطلقا قائله صاحب الكشاف حيث قال ان تفخيم لامها سنة
ولم يقيد بشيء من الفتح والضم كما قيده المصنف والجمهور على التقييد بالفتح والضم
كما قيده المصنف وانما مرضه المصنف لان الاطلاق يشعر بان التفخيم في اللام
مطلقا ولا تفخيم بعد الكسرة اتفاقا لاستثقال علو التفخيم بعد تسفل الكسرة
وحذف الفه اي الالف بعد اللام قبل الهاء اي الحذف في التلفظ
بان يقال الله بتشديد اللام وحذف الف لحن تفسد به الصلوة عند الشافعي
لانه جزء من اسم الله الذي هو جزء الفاتحة عندهم وانتفاء الجزء يستلزم
انتفاء الكل فتكون صلوة بلا فاتحة لان قراءة الفاتحة من اركان الصلوة
عندهم وانما قيدنا الحذف بالتلفظ لانه يحذف في الكتابة بالاتفاق
ولا ينعقد به صريح اليمين اي يمين لا يحتاج الى النية بل ينعقد بمجرد
التلفظ واما كناية اليمين فينعقد به مع النية كما ذكره الجوهري والزركشي
من الشافعية ولكن قال النووي منهم انه ينبغي ان لا يكون يمينا اصلا
لان بله يحتمل ان يكون فعلة من البلل وهو الرطوبة ولو افتتح
به الصلوة لم تنعقد [illegible] المقدسي اذا قال بله لا يكون يمينا الا اذا
اعرب الهاء بالكسرة او نوى اليمين الا يا رك الله بحذف الف اللام
للضرورة وهو محل الاستشهاد في [illegible] القاموس [illegible] وابن رفيع
وابن عمرو الانصاري وابن [illegible] وابن عامر وابن عمر القرشي وابن
عدي [illegible] وابن ابي [illegible] وابن ابي صالح [illegible] قال رحمه الله
الرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة وفي الكشاف الرحمن فعلان من رحم
كغضبان وسكران من غضب وسكر وكذلك الرحيم فعيل منه كمريض وسقيم
من مرض وسقم وفي الرحمن من المبالغة ما ليس في الرحيم والمصنف عدل عنه لانه يوهم
ان صيغة فعلان وفعيل من الصيغ الموضوعة للمبالغة وليس كذلك لوجهين
احدهما ان النحاة ذكروا في باب اسم الفاعل صيغ المبالغة ولم يذكروا
فيه وزن فعلان ولو كان وزن فعلان من صيغ المبالغة لذكروه ايضا لان
السكوت في محل البيان بيان والثاني انه لو كان من صيغ المبالغة لدل
في جميع المواد والصور على المبالغة واللازم باطل فان عطشان وشبعان
وريان انما يدل على مجرد ثبوت الحدث من غير مبالغة فيه بيانه ان صور
الافعال والمشتقات من الصفات معتبرة في الدلالات على المعاني
فكما ان موادها اعني حروفها الاصلية موضوعة للحدث المخصوص
في ضمن اية صيغة وهيئة كانت كالضاد والراء والباء فانها تدل على
الحدث المخصوص سواء عبر عنه بصيغة الماضي والمضارع او اسم الفاعل
او المفعول وغير ذلك كذلك صيغها ايضا موضوعة لمعان مخصوصة
في ضمن اية مادة كانت كهيئة فعل بالفتحات الثلاث فانها تدل على

[illegible]

ثم تسعو كان ما قبلها [illegible]
منه

اي الاصل في التفخيم اللام
منه

وقد جاء اي حذف الف [illegible]

اقتران الحدث بالزمان الماضي في أنه مادة كانت مثل ضرب ونصر وقتل وعلم
وكذلك صيغة الفاعل لمن قام به الفعل على وجه الحدوث وصيغة المفعول
لمن وقع عليه الفعل سواء كان في مادة الضرب او النصر او القتل فمن صيغ
المشتقات ما وضع لمن قام به الحدث على وجه الثبوت لا الحدوث
وهو الصفة المشبهة ومنها ما وضع للمبالغة في الفعل ولكل من الصفة
المشبهة والمبالغة صيغ مختلفة فصيغة فعال كعلام وفعول كغفور ومفعال
كمقدام وفعيل كفسيق بكسر الفاء وتشديد العين موضوعة للمبالغة
في أية مادة كانت وصيغة فعل بفتح العين وكسر وفعلان كعطشان
صفة مشبهة واما فعل بكسر العين فتارة تجيء صفة مشبهة كخشن
وتارة تجيء للمبالغة كحذر بمعنى كثير الحذر وكذا فعيل تارة تجيء صفة مشبهة
مثل مريض وسقيم وتارة للمبالغة مثل عليم فيعلم منه ان ما اوهمه
كلام الكشاف من ان فعلان وفعيل من صيغ المبالغة مما لا دليل عليه
وان ما ثبت في بعض المواد المخصوصة لافادة المبالغة كما فيما نحن فيه
فهو من خصوص المادة لا مدلول الصيغة لعدم اطراده فلذا عدل عنه المحقق
لعليه الصدر في ايهام ذلك لانه اراد بالاسم المعنى الاعم المقابل للفعل والحرف
لا المعنى الاخص المقابل للصفة فيتناول الصفة المشبهة ايضا فالكلام
بالمعنى الاعم مما هو اسم لا يدل بصيغته على امر وراء مدلول مادته فلا يدل
على المبالغة ثم ان المصنف لم يقل وضعا للمبالغة بل قال بنيا لان المتبادر
من وضعا للمبالغة ان يكون اللام صلة الوضع لا الاجل بخلاف بنيا فان
المتبادر منه ان يكون اللام للاجل كما في قولهم بني لفلان فالمعنى انهما
اسمان بنيا اي اخذا واشتقا من رحم لافادة المبالغة بمعونة المقام
وخصوصية المادة فلم يكونا موضوعين بهيئتهما للمبالغة كما اوهمه
عبارة الكشاف حيث عبر عنهما بوزنيهما وصيغتيهما فان قيل
اذا كان المعنى اخذا واشتقا من رحم فكيف يصح هذا المعنى وقد صرحوا
ان الرحمن صفة مشبهة والصفة المشبهة لا تشتق الا من فعل لازم
ورحم فعل متعد واما الرحيم فان جعل صفة مشبهة كما شعر به تمثيله بمريض
وسقيم يتوجه عليه ايضا انه كيف يشتق من فعل متعد نعم لو جعل صيغة مبالغة
كما صرح به سيبويه فلا اشكال لكنهم قالوا ان ما نقل عن سيبويه انما هو
في حالة العمل للنصب بحيث لا عمل لها ههنا فلا يحمل على صيغة المبالغة
بل يكون صفة مشبهة اجاب عنه السيد الشريف بان الفعل المتعدي قد
يجعل لازما بمنزلة الغرائز فينقل الى فعل بضم العين ثم يشتق منه
الصفة المشبهة وهذا مطرد في باب المدح والذم نص عليه في شرح المفتاح
وذكر في الفائق ان فقير ورفيع ونحوه في معنى رفيع الدرجات رفيع درجاته
لا رافع الدرجات فان قيل اذا جعل المتعدي لازما فلا حاجة الى
نقله الى فعل بضم العين اجيب عنه بان النقل لافادة المبالغة
لانها تحصل من جعل المتعدي بمنزلة الغرائز وما في حكمها وذلك

وفي الرحيم قال سيبويه فاعل اذا حول الى
فعيل عمل اما اذا لم يكن فعيل محولا
اليه اسم الفاعل كظريف وكريم فلا
خلاف في انه لا ينصب. منه

يعرف بنقل المتعدي الى فعل بالضم والمراد بالغرائز الافعال الطبيعية كالحسن
والقبح وما في حكمهما مما صار ملكة فعلم انهما مأخوذان من رحم بالضم المنقول
من رحم بالكسر فقوله من رحم يجوز ان يكون بالكسر فالمعنى من رحم المتعدي بعد
جعله لازما بنقله الى رحم بالضم ويجوز ان يكون بالضم فالمعنى من رحم اللازم
بعد كونه منقولا من رحم المتعدي فان قيل لا يناسب ذلك قوله كالعليم
من علم اجيب بان معناه ايضا من علم المتعدي بعد جعله لازما بنحو فيه
الامران ايضا لان جعله لازما لا يكفي بل لا بد من نقله الى فعل بضم
العين ويرد عليه انه لم يسمع عليم بضم العين واثباته بالقياس لا يجوز
لان اثبات اللغة بالقياس لا يجوز ثم لا يخفى عليك ان ما ذكره السيد الشريف
من نقل فعل الى فعل بالضم مشكل بما في بعض شروح التسهيل ان ربا وملحا ونحوهما
ليست من الصفات المشبهة بالفعل لتعدي افعالها ولم يقل احد
بنقل فعل ما تعدى منها الى فعل بالضم اذا عرفت هذا فاعلم انه في قوله
كالغضبان من غضب والعليم من علم اشارة الى ما ذكرنا من ان
الرحمن والرحيم ليسا من صيغ المبالغة بل هما صفتان مشبهتان والمبالغة
اخذت من خصوص المادة فلذا شبه لفظ الرحمن بالغضبان وهو
صفة مشبهة وشبه الرحيم بالعليم وهو صفة مشبهة ايضا لكي يدل
على انهما صفتان مشبهتان فان قيل في تشبيه الرحمن بالغضبان
سوء ادب قلنا ممنوع لان المقصود تشبيه الاسم بالاسم لا المسمى بالمسمى
حتى يرد ذلك على انه قد ورد في بعض الروايات اطلاق غضبان على الله
وقد ورد في القرآن غضب الله وهذا مما يصحح الاطلاق المذكور ولان غضب الله
شديد ولكن اسماءه توقيفية في الاسماء لا في اطلاق الاوصاف والرحمة في اللغة
رقة القلب قال في الكشاف معنى الرحمة العطف والحنو وانما عدل
عدل المصنف عنه لان المتبادر من العطف والحنو الميل الجسماني
الانعطاف والانحناء وهكذا فسره بعض شراح الكشاف ورده
الشريف العلامة بان الانعطاف والانحناء ليس بصحيح لانه لا يشمل
الرحمة وان كان مشابها لمعناها ومسببا عنه وعدله لا لبعض
ما يلائمه في الاشتقاق كالرحم او لانه جعل الانعام مسببا
عن الرقة لا عن الانحناء هذا كلامه فعدل عنه المصنف وفسرها بما هو صفة
القلب حيث قال رقة القلب وعليه حمل السيد الشريف عبارة
الكشاف وقال اراد بالعطف والحنو الميل النفساني اي الشفقة
والرقة التي هي من الكيفيات التابعة للمزاج فكان وصف الله تعالى به
مجازا مرسلا على ما سيأتي بيانه والانعطاف اي الميل نفسانية
لا جسمانية بقرينة المعطوف عليه وبقرينة توصيفه بقوله يقتضي التفضل
والاحسان فان كلا منهما يدل على الميل النفساني ومنه اي من قبيل
الرحمة وما يلائمها في الاشتقاق لمناسبة معنوية الرحم وهو وعاء
الولد في بطن الام قال في الكشاف ومنها الرحم بتأنيث الضمير وانما
عدل عنه المصنف لانه يرجع الضمير الى الرحمة فيلزم المعنى من الرحمة

بمعنى الرقة والانعطاف النفساني اخذ الرحم لانعطافها بالجسمانية
على ما فيها من الولد لان انعطاف الرحم جسماني لا نفساني ولا يخفى
عليك ان هذا الكلام لا ينتظم بظاهره فلا بد من ارتكاب تكلف
بان يقال ان هذه ماخوذة من تلك بمجرد ان في كل منهما انعطافا
مع قطع النظر عن ان الانعطاف في احدهما نفساني وفي الاخر جسماني
واما على ما ذكره المصنف من تذكير الضمير فهو راجع في الحقيقة الى المضاف
المحذوف اعني القبيل كما ذكرناه فينتظم الكلام انتظاما ظاهرا الا ان
المعنى ح ان علة تسمية الرحم من قبيل الرحمة انعطافها على ما فيها من
الولد وهذا الانعطاف وان كان ميلا جسمانيا الا انه شبيه
بالميل النفساني الذي هو معنى الرحمة اقتضاء للعطف وعينية
كما ذكرناه انفا فلذا اعدل عنه ثم لما كانت الرحمة بمعنى رقة القلب
والانعطاف النفساني من الكيفيات التابعة للمزاج والبارئ منزه
عنها اشار الى وجه صحة اطلاق الرحمن الرحيم الماخوذ منها على الله تعالى ببيان
قاعدة تنطبق على جميع اسماء الصفات التي مباديها اعراض
نفسانية كالرحمة والغضب والحياء والفرح والمكر والخداع والاستهزاء
والرؤف والعطوف فانها تترتب عليها غايات فقال واسماء الله تعالى
اي اسماؤه الدالة على الصفات والمعاني التي لا يمكن ثبوتها
له في نفسها انما تؤخذ باعتبار الغايات اي غايات تلك المبادي
التي هي افعال كالتفضل والاحسان ههنا كما اشار اليه المصنف بتركها
انفعالات اما ارادة الاحسان والانعام وان كانت مسببة عن الرحمة
ورقة القلب لكن ليست من مقولة الفعل فلا يجوز ارادتها ههنا
بعد التصريح بانها انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال نعم يجوز
في كلام الكشاف فانه لم يصرح بذلك ولذا قال الشريف في تفسير قول
صاحب الكشاف هو مجاز عن انعامه على عباده اي مجاز مرسل عنه
فان الرحمة والرقة سبب للانعام ولو جعل مجازا مرسلا عن ارادة
الانعام لجاز ايضا فان الرحمة سبب للارادة اولا وبواسطة الارادة
للانعام ثانيا ويجوز ان يجعل استعارة على سبيل التمثيل فان قيل
يجوز ان يراد هي ارادة افعال بحذف المضاف قلنا حمل الافعال
على الغايات لا يستقيم لان الغاية هي الافعال لا ارادتها نعم يجوز
ان يجعل الرحمة مجازا عن الانعام والغضب عن ارادة الانتقام اشارة
الى ان رحمته سبقت غضبه فهو للانعام فاعل وللانتقام مريد وان
ارادته مفضية الى الفعل قطعا دون المبادي التي تلزمها انفعالات
وتاثرات مستحيلة على الله تعالى والمراد بها ههنا اعم من ان يكون انفعالا
حقيقيا او مسببا عنه فان الرقة وان كانت كيفية نفسانية وليست
انفعالا لكنها مسببة عن المزاج المسبب عن تفاعل البسائط بين
فاعل ومنفعل والفعل لها واعلم ان الاسم قد يؤخذ من ذات المسمى
من حيث هو وقد يؤخذ من جزئه وقد يؤخذ من وصف وقد يؤخذ من الفعل الصادر

اما الماخوذ من الذات من حيث هو فيقع في تعقله فمن جوّز تعقل ذات البارئ جوّز
اخذ الاسم من ذاته ومن لا فلا واما الماخوذ من الجزء فيمتنع على الله اذ لا جزء له
واما الماخوذ من الوصف فجائز عليه تعالى سواء كان الوصف حقيقيا او
اضافيا او سلبيا واما الماخوذ من الفعل فجائز ايضا واليه اشار
المصنف بما ذكره ولا يخفى عليك ان هذا كله بناء على ان الرحمن والرحيم ماخوذان
من الرحمة بمعنى رقة القلب واما لو اخذا من الرحمة بمعنى الاحسان فلا حاجة
الى ارتكاب تكلف المجاز لصحة الاطلاق حقيقة ولذا قيل الاظهر ان
الرحمن ماخوذ من الرحمة بمعنى الاحسان وقد عد الاحسان في القاموس
من معاني الرحمة والرحمن ابلغ من الرحيم لانه مبالغة بناء افعل للمزيد
على خلاف القياس لسماعه من العرب وانكر جوازه الاخفش وليس
من البلاغة بمعنى الابلغية بلاغة لان المقصود ليس بيان بلاغة اللفظ لان
المفرد لا يتصف بالبلاغة لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى فلا يقال
رجل عريان الا انه لم يكن عليه ثوب اصلا واما اذا كان عليه ثوب
خلق فلا يقال له عريان بل يقال عار فان قيل ان حاذرا دون من حذر
مع زيادته اجيب عنه بوجوه الاول ان المراد به انه قد كثر في كلام العرب
زيادة اللفظ لزيادة المعنى حتى اوجبت دلالة زيادة اللفظ على زيادة
المعنى فلا يعدل عنه الا بعد النص عنهم بخلافه كما في المثال المذكور فانهم صرحوا
بوضع حذر للمبالغة حاذر على خلاف القياس والثاني ان الشرط في ذلك
بعد تلاقي الكلمتين في الاشتقاق اتحادهما في النوع كصدى وصديان وغرث
وغرثان وفرح وفرحان فلا نقض بحذر وحاذر لان حذرا وحاذرا
مختلفان نوعا لان حاذرا اسم فاعل وحذر صفة مشبهة بخلاف الامثلة
المذكورة فان كلا منها نوع واحد وهو الصفة المشبهة ورد بان ابن الحاجب
قد عد من مبالغة اسم الفاعل فيكونان متحدين نوعا وهو اسم الفاعل
ويمكن ان يجاب عن الرد بان ابن الحاجب عد حذرا في الشافية صفة مشبهة
فلا اتحاد في النوع والثالث ان القاعدة المذكورة اكثرية لا كلية فلا نقض
بالتخلف في بعض المادة كما في حذر وحاذر والرابع ان حذرا انما كان ابلغ
لالحاقه في الثبوت بالامور الجبلية كشره ونهم وفطن وذلك لا يتاتى
في حاذر فابلغيته بوجه اخر لا ينافي ان يدل على زيادة الحذر وان لم يدل على ثبوته
ولزومه كما جاز زيادة كل من زيد وعمرو على الاخر بوجه كما في قطع وقطّع بتخفيف
الطاء في احدهما وتشديدها في الاخر وكبار وكبّار بتخفيف الكاف فيهما وتخفيف
الموحدة في احدهما وتشديدها في الاخر بمعنى المفرط في الكبر وذلك
اي لكون الرحمن ابلغ من الرحيم تؤخذ تارة باعتبار الكمية ان اريد بها الكثرة
فالمراد كثرة افراد المرحومين في الرحمن وقلتها في الرحيم وان اريد بها الجودة والتعدد
لشمول الرحمة للدارين واختصاص الرحيم بالدنيا كما اخرى باعتبار الكيفية
اي جلائل النعم وعظمها في الرحمن ودقتها وحقارتها في الرحيم وعلى الاول
قيل يا رحمن الدنيا اي الرحمن في الدنيا لكثرة المرحومين فيها لانه يعم المؤمن
والكافر لانه خلقهم ورزقهم وانعمهم فيناسب لفظ الرحمن الدال

الكثرة ورحيم الاخرة اي الرحيم في الاخرة لقلة المرحومين فيها لانه يختص بالمؤمنين
لا في الكفار بخلاف من فاز بالرحمة الاخروية فلا تخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون
اعترض عليه بان نعم الاخرة وان اختص بالمؤمن تفضل نعم الدنيا كلها بحسب
الكمية لانها غير متناهية ولا شك ان غير المتناهي تفضل المتناهي فمقتضى
هذا ان يقول يا رحمن الاخرة ورحيم الدنيا واجيب بان مراده الكمية
باعتبار المتعلق لا باعتبار النعم حتى يرد ذلك ولا شك ان نعم الدنيا كثيرة
بحسب المتعلق لانها تتعلق بجميع الانسان بل جميع المخلوقات ونعم الاخرة تختص
بالمؤمنين منهم وهم اقل من حيث المتعلق وعلى الثاني اي الاخذ باعتبار
المبالغة في كيفية النعم قيل يا رحمن الدنيا والاخرة باضافة الرحمن اليهما
ورحيم الدنيا باضافته الى الدنيا فقط اعترض عليه بانه يصح ان يقال
باعتبار الكمية ايضا لان الزيادة باعتبار الكمية اما باعتبار كثرة المرحومين
وقلتهم كما في رحمن الدنيا ورحيم الاخرة واما باعتبار شمول الدارين
وعدم شموله لهما واما باعتبار كثرة النعم وقلتها وهذان الاعتباران
في قولهم يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيم الدنيا اجيب عنه بانه
لو كان المراد برحمن الدنيا والاخرة ورحيم الدنيا المبالغة بحسب الكمية يكون
معناه يا معطي نعمهما كلها وذلك فاسد من وجهين اما اولا فلانه يلزم ان يكون
ذكر قولهم رحيم الدنيا لغوا لانه لا حاجة لذكره لدخوله في الاول فيحمل على المبالغة في
الكيفية بان يراد برحمن الدنيا والاخرة المنعم بالجليلة وبرحيم الدنيا المنعم بالحقيرة
واما ثانيا فلان نعم الدنيا والاخرة لا تزيد على نعم الدنيا كمية باعتبار مجموعهما
لا باعتبار كل منهما والاضافة النعم هنا ليست الى المجموع بل الى كل منهما بناء على
ان ملاحظة الربط مقدم على ملاحظة العطف فلا يتصور الزيادة عليها باعتبار
الكمية بل باعتبار الكيفية كما ذكرناه واما انها لا تزيد عليها باعتبار كل منهما اذ لا معنى
لزيادة نعم الدنيا على الدنيا وهو ظاهر واما نعم الاخرة فلانه لا توجيه لزيادتها عليها
الا باعتبار الجلالة لا باعتبار الكمية كذا قيل وفيه نظر لما مر انها تفضل الدنيا كما
لانها غير متناهية لان النعم الاخروية كلها جسام بكلمة جم جسيم بعضها
العظم واما النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة فيصح بناء على اعتبار المبالغة
في كيفية النعم اضافة الرحمن الى الدنيا باعتبار نعمها الجليلة والى الاخرة باعتبار
نعمها كلها لان كل نعمها جليلة ولا يصح اضافة الرحيم الى الاخرة على الاعتبار الثاني
اذ لا حقير من نعمها ويصح اضافته الى الدنيا باعتبار نعمها الحقيرة فان قيل
هذا اعتبار المبالغة في النعم نفسها لا في كيفيتها قلنا ان كثرة الكلائل تستلزم
كثرة الجلالة وهي كيفية النعم ومن جلائل نعم الدنيا نعمة الاسلام والتوفيق
اليه والاذكار خير الامة والعلم النافع المقارن للعمل الصالح واما تقديم
اي الرحمن والحال ان القياس في مقام المدح يقتضي الترقي من
الادنى الى الاعلى لانه رفع بعد الحط وهو مما يرتضيه العقل بخلاف عكسه
اذ لا يرتضيه العقل في مقام المدح فانك اذا قلت هذا بدر نجم لم يستحسن ولو قلت
نجم بدر او بدر شمس يستحسن ورد وعدم بوجهين احدهما بقوله في وكان رسولا
نبيا واجاب عنه المصنف وتبعه بان معناه ارسل الله الخلق فانهم

عنه

منه

عنه حاصله ان المراد بهما معناهما اللغوي ولذا قدم رسولا مع انه احص واعلى
والثاني بقوله في رؤف رحيم مع ان الرؤف شدة الرحمة فهو ابلغ
واعلى واجيب عنه بانه من باب التتميم وبيانه ذكرهما ولي كان
تقدم الرحمن على خلاف القياس استدل لنكته باربعة اوجه الاول
ما ذكره بقوله لتقدم رحمة الدنيا حاصله ان الرحمن قدم على الرحيم ليكون
ترتيب الكلام على وفق ترتيب الوجود في الخارج لان الرحمة التي
يدل عليها الرحمن متقدمة في الوجود على الرحمة المدلولة للفظ الرحيم
اما باعتبار الكمية فلتقدم النعم الدنيوية التي هي رحمة الدنيا على النعم
الاخروية بتقدمها زمانا واما باعتبار الكيفية فلان نعمة الوجود
والحيوة وما يتبعهما من الحواس والقوى والاستعداد الحق الذي يؤدي الى علمه
كل معرفته من جلائل النعم الدنيوية ومدلولة للفظ الرحمن باعتبار الكيفية
ولا شك انها متقدمة وجودا وزمانا على النعم الحقيرة الدنيوية التي لا يدل
الرحيم بالاعتبار الثاني الا عليها فناسب ان يقدم اللفظ الدال على
رحمة الدنيا بالاعتبارين على اللفظ الذي لا يدل عليها اصلا باعتبار
ويدل على بعضها اي حقيرها باعتبار اخر والثاني ما ذكره بقوله ولانه اي
الرحمن صار كالعلم وان لم يصل الى حده لكونه صفة لم يكلها اليه
بمفهوم فقط من حيث انه لا يوصف به غيره تعالى وانما يوصف به تعالى
فقط فصار بمنزلة العلم في الاختصاص به تعالى وان اقتضى القياس
استعماله في غيره تعالى ايضا كان من الصفات الغالبة عليه تعالى تقديره
كما ان لفظة الجلالة من الاسماء الغالبة بتقديره كما في الكشاف
فصار كالرديف للفظ الجلالة فلا يفارقها وكالموصوف للرحيم فيقدم
عليه بخلاف الرحيم فانه لا اختصاص فيه بالله تعالى بل يطلق على غيره تعالى
ايضا لا يقال لا اختصاص للرحمن ايضا لاطلاق اعوان مسيلمة
الكذاب عليه رحمن اليمامة وقد قال شاعرهم لا زلت رحمانا
لان صاحب الكشاف اجاب عنه بانه من باب تعنتهم في كفرهم
حتى خرجوا عن اللغة وقيل ان المختص به تعالى هو المعرف باللام لا المنكر
كما في البيت المذكور ولا المضاف كما في قولهم رحمن اليمامة وفيه نظر
لانهم صرحوا ان الرحمن مختص به تعالى مطلقا معرفا كان او منكرا ثم علل
النقل المذكور بقوله لان معناه المنعم الحقيقي اي معنى الرحمن والاضافة للعهد اي
المعنى المراد منه لا معناه اللغوي اي رقة القلب على الوجه الذي سبق
بيانه حاصله ان اختصاص الرحمن به تعالى ليس لعدم استعماله في غيره تعالى
ولا لمعناه اللغوي بل لمعنى يوجب الاختصاص وهو المنعم الحقيقي
اي المنسوب الى الحقيق باسم المنعم لكونه خالق النعم او المنسوب
الى حقيقة الانعام لانه خالقه بخلاف العبد في كلا المعنيين البالغ
في الرحمة اي الانعام غايتها التي لا رحمة فوقها فقد اعتبر في معناه
المراد منه ثلاثة امور احدها كونه منعما حقيقيا والثاني المبالغة

قوله يكن حري باسم المنعم ولا معا حقيقة

في الرحمة والثالث بلوغه في الرحمة غايتها اي لكون انعامه بلا عوض ولا غرض
وهذا لانه صفة مشبهة بني للمبالغة وانه ابلغ من الرحيم كما وكيفا كما سبق فكونه صفة
مشبهة يدل على ان ذات له الرحمة بمعنى اتصافه به وكونه للمبالغة يدل
على ان ذلك الانعام الصادر منه كامل وكونه ابلغ يدل على انه فيه
في اعلى المراتب بان يكون بلا عوض ولا غرض فمعنى الرحمن من يوجد النعمة
الكاملة ويعطيها ولا يطلب عوضا ولا غرضا وبما ذكرناه يندفع ما اهم
ههنا من الابحاث منها ان كون المنعم الحقيقي ماخوذا في معنى الرحمن غير
ظاهر اذ هو من الصفات المشتقة والوضع في المشتقات نوعي فلا فرق
من حيث المعنى بينه وبين سائر الصفات الا بالمبالغة وهي لا تدل
على كون المنعم حقيقيا اقول قد ظهر مما ذكرنا ان كونه منعما مستفاد من كونه
صفة مشبهة وكونه حقيقيا مستفاد من كونه ابلغ ومنها ان اعتبار كون المنعم
حقيقيا يخرجه عن الوصفية لان الصفات انما تدل على ذات مبهمة
واعتبار الذات بكونه منعما حقيقيا يوجب تعينها وهو ينافي الوصفية
اقول لا شك ان معنى المنعم ذات ما له الانعام وتعينه بكونه حقيقيا
ليس مدلول الصيغة بل هو مدلول كون الصيغة ابلغ فلا ينافي كون الصيغة
… والاعلى امر مبهم في نفسه ومنها ان اشتمال معناه على منتهى الرحمة وغايتها
… غير ظاهر اذ لا يلزم من الاشتقاق ولا من المبالغة اقول هذا مستفاد من
ابلغية … الصيغة ومنها انه يفهم منه ان المنعم من العباد منعم مجازا
وهو فاسد اذ لا يصدق عليه تعريف المجاز اقول قد عرفت ان المراد بالمنعم
الحقيقي ليس ما يقابل المجاز اللغوي حتى يرد ذلك بل المراد به الخالق للنعمة والكلام
منه لكون العبد منعما بمعنى ليس بخالق للنعمة بل معطيها ولا يلزم منه كونه مجازا لو اذكر
اي المعنى المذكور لا يصدق على غيره تعالى بالاستواء فيكون … اذ فرد لان
من عداه ممن يوصف بالانعام فهو مستعيض بالعين المهملة اي يطلب
العوض ومن ظن انه بالقاف فقط غلط غلطا بليغا للمطابقة والضمير راجع
الى من عداه وانعامه عطف بيان لبدنه او بدل … هذا الى قوله ثم انه او بيان
وتفصيل لمعنى المستعيض واضافة البدل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف
وكذا الفداء او جميل ثناء وكلمة او … لمنع الجمع او مزيل به عطف على يريد
رقة للجنسية اي المرقة للجنسية فان الانسان اذا راى احدا من بني نوعه
على اسوء حال فيحكم للجنسية يعطف عليه ويرق لنفسه ويتالم وينفعل منه
فاذا انعم عليه بما يسد خلته ازال المرقة واضطرابه او حب المال عن القلب
متعلق بكل من ازالة الرقة وحب المال ثم انه بيان لعدم صدق المنعم
الحقيقي على غيره تعالى والضمير راجع الى من عداه اي ان من عداه بعد ما علم
انه طالب عوض في انعامه كالواسطة في ايصال النعمة بينه وبين الله
جعله كالواسطة لان الواسطة الحقيقية لا يتصور بين الله وبين خلقه
لان ذات النعم الصادرة عنه ووجودها لا يخفى عليك ان الظاهر
من عطف الوجود على الذات كون الوجود زائدا على الذات وهو خلاف

لان استغراقها … والمبالغة … الفرق بين الابلغية والمبالغة غير ظاهر صح

وفي بعض النسخ انفة الجنسية فضميره راجع الى العطفة صح

مذهب

مذهب المعتزلة فان الوجود عين مطلق عند الاشاعرة وترد عليه الصفات
الماهية من حيث هي مجعولة لان الخلق يستدعي الجعل والتحقيق انها
ليست مجعولة لان الفاعل لا يجعل الماهية ماهية بل يجعلها موجودة
الا ان يجعل الواو بمعنى مع اي الذات مع وجودها الذي هو عينها من خلقه تعالى
والقدرة اي قدرة المنعم سواء كانت بمعنى سلامة الالات والاسباب
التي تكون مع الفعل وقبله وبعده او القدرة الحقيقية التي تكون مع الفعل
وهي على ما في التبصرة عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل بها الافعال
الاختيارية وهي علة للفعل وهو المراد بما في المواقف انها صفة تؤثر
على وفق الارادة وبما في شرح المقاصد انها صفة يخلقها الله تعالى عند
اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والالات وقد مر في التعديل يخلق
تمكن به العبد من الفعل مع اختياره الجزئي وقال بعض المتاخرين
وتلك الجملة هي المرادة بما في التبصرة والمواقف الا انهم عبروا
عن المركب باحسن اجزائه ومرادهم تلك الجملة هي العلم والارادة
والقدرة والقصد الايجاد على ما في التلويح لان الافعال الاختيارية
مسبوقة بعد سلامة الاسباب بهذه الجملة فعند اجتماع هذه الامور
بعد سلامة الاسباب يخلق الله تعالى الفعل فيها فان قيل ان القدرة الحادثة
لا تاثير لها في الفعل اصلا عند الاشعري واصحابه سوى المقارنة المحضة بقدرة
الله تعالى وعند الماتريدية لا تاثير لها في اصل الفعل فكيف يصح التاثير لها
على الاشعرية وتعريفهم بصفة تؤثر على وفق الارادة اجيب بان المراد التاثير
بالقوة على ما صرح به الامدي حيث قال القدرة صفة وجودية من
شانها الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور منه فاتصف به بالفعل بدلا
عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم
تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ايصالها اي ايصال النعم الى المنعم
عليهم والداعية الباعثة عليه اي الداعي للمنعم على ايصال النعمة لان
الانعام فعل اختياري لا يتصور صدوره عن الفاعل بلا سبق داع اليه
باعث عليه كارادة ثواب او جميل ثناء او دفع الم والتمكن اي تمكين المنعم عليهم
من الانتفاع بها اي بتلك النعمة من القوى الظاهرة والباطنة التي بها
يحصل الانتفاع الى غير ذلك من الشروط المعتبرة في ايجاد الفعل كلها
من خلقه تعالى حينئذ لان اي من جملة مخلوقاته او ناشئة من ايجاده اذ لا مؤثر
في الوجود الا الله والا يلزم استغناء الممكن عن الواجب الوجود والتحكم
وما ذهب اليه المعتزلة من ان العبد خالق لافعاله فباطل على انهم قالوا
ان الاقدار والتمكين عليها من الله تعالى وما اشتهر من الحكماء من اثبات الوسائط
واسناد الحوادث اليها فليس بمعول عليه لظهور بطلانه على ان المحققين منهم …
الوسائط ايضا فان قيل اذا كان الكل من الله تعالى يلزم الجبر قلنا خلق
قدرة في تلك الجملة يخرجه عن الجبر فقد صدق عليه تعالى انه منعم حقيقي
بمعنى انه موجد للنعمة مستقل في ايجاده بخلاف من عداه ممن انعم على احد

للعبد صح

فإنه كالوسائط لإنعامه تعالى كخدم السلطان بالنسبة إلى إنعامه على أحد
إذ لا مدخل لها في النعمة سوى أنها مظهر من يده أو لأن الرحمن وجه ثالث من وجوه
تقديم الرحمن لما دل باعتبار كونه أبلغ باعتبار الكيفية على جلائل النعم
من نعم الدنيا كما هو الظاهر من الإضافة لأن نعم الآخرة كلها جليلة
وأصولها وكانت دقائقها وحقائرها خارجة عنه وذكر الرحيم ليتناول
ما خرج منها من الرحمن وتناسب الرحمن باعتبار اللفظة فيكون ذكر الرحيم
كالتتمة والرديف له يعني أنه ليس من قبيل الترقي بل من قبيل التتميم
لأن الترقي إنما يكون إذا كان الأبلغ مشتملا على ما دونه فلو قدم
الأبلغ فيه كان ذكر الأدنى لغوا وما نحن فيه ليس كذلك فلا يلزم أن
يكون من قبيل الترقي فيتجه ما ذكره السيد الشريف أن الأبلغ إذا كان أخص
مما هو دونه ومشتملا على مفهومه تعين هناك طريقة الترقي
إذ لو قدم الأبلغ كان ذكر الأدنى لغوا كما في قولهم فلان عالم نحرير
وشجاع باسل وجواد فياض فإن النحرير يشتمل على مفهوم العالم
وزيادة وكذا الباسل والفياض بالقياس إلى الشجاع والجواد
وأما إذا لم يكن الأبلغ مشتملا على مفهوم الأدنى كالرحمن والرحيم إذا أريد
بالأول جلائل النعم وبالثاني دقائقها جاز سلوك كل واحد
من طريقي التتميم والترقي نظرا إلى مقتضى الحال ولما كان المنعم بالقصد الأول
في مقام العظمة والكبرياء جلائل النعم وعظائمها دون دقائقها وحقائرها
قدم الرحمن وأردف بالرحيم كالتتمة تنبيها على أن الكل منه تعالى وأن عنايته
شاملة لذرات الوجود كيلا يتوهم أن محقرات الأمور
لا يليق بذاته فيستحيي منه عن سؤالها أو يتحشم بالحاء المهملة
والشين المعجمة من حشم يحشم مثل خجل يخجل وزنا ومعنى أي يستحيي من سؤالها
أو للمحافظة وجه رابع لتقديم الرحمن على رؤوس الآي أي آيات
الفاتحة لا جميع السور ولذا قيل إن هذا الوجه مبني على أن البسملة
آية من الفاتحة وإلا ينتقض بسورة الرحمن فإن المحافظة على رؤوس
الآي يقتضي في سورة الرحمن تقديم الرحيم بأن يقال بسم الله الرحيم الرحمن
علم القرآن ثم أجاب عن هذا النقض بأنها قدمت في هذه
السورة لتلك المحافظة وفي سائر السور ليكون على وتيرة واحدة
فإنما يتم إذا كانت الفاتحة مع التسمية أول ما نزل من السور
على أنه لا يتمشى في بسملة وقعت في أثناء سورة النمل لأنها حكاية
كتاب سليمان عم إلى بلقيس على وتيرة واحدة ثم المراد
برؤوسها أواخرها فإن أواخر كل شيء رأسه من ذلك الطرف لكن لا من
حيث إنه أول بل من حيث إنه آخر من ذلك ويدل عليه أنهم قالوا
في حديث بعثه الله تعالى في رأس أربعين سنة أن للسنة رأسين
الرأس الأول والرأس الثاني أي الآخر والمراد في الحديث الرأس
الثاني وإلا يلزم أن يكون النبي عم مبعوثا في أول ولادته إذ ما يزيد

بأربعين

بأربعين سنة بمجموع السنين من أولها إلى آخرها بل أربعين سنة كما في قولهم
عمر فلان أربعون سنة وإن أريد بها السنة الأخيرة كما في قولهم الحديث
الأربعون والباب الأربعون فإن المراد به هو العدد الأخير
لا المجموع يلزم أن يكون النبي عم مبعوثا في تسع وثلاثين سنة
لأن رأس العدد الأخير من أربعين أي أوله هو آخر تسع وثلاثين
سنة أو لا واسطة بينهما وكلاهما باطلان لثبوت أنه عم بعث
في تمام أربعين سنة فاحتيج إلى القول بأن للسنة رأسين أي الرأس
الأول والرأس الثاني فيحمل الحديث على الرأس الثاني فكذا المراد
فيما نحن فيه هو الرأس الأخير وقال الفاضل الحلبي المحافظة على رؤوس الآي
بأن يكون رأس كل آية بعد كلمة متناسبة لما كان بعد رأس آية أخرى
ولا يخفى عليك أن هذا مبني على حمل الرأس على الجزء الأول من الآية
لا الرأس الآخر يعني أن رأس الآية الأولى مثلا وهو الحمد وقع
بعد لفظة الرحيم ورأس الآية الثانية وهو الرحمن وقع بعد العالمين
وهو مناسب للرحيم وهكذا إلى آخر السورة فالحاصل أن وقوع رأس
كل آية بعد كلمة واقعة في آخر آية قبلها مناسبة للكلمة الواقعة في آخر الآيات
محافظة على رؤوس الآي والمراد بالمناسبة أن يكون تلك الأواخر
متناسبة في هيئة مخصوصة وهي في هذه السورة كون ما قبل الحرف الأخير
من الآيات ياء ساكنة مكسورا ما قبلها كالرحيم والعالمين ويوم
الدين ونستعين والمستقيم والضالين والأظهر أنه أي الرحمن
غير منصرف قيل إنه منصرف فإنه ليس له مؤنث لا رحمى ولا رحمانة
لأنه مختص به تعالى ولا ينطلق على غيره لا على مذكر ولا على مؤنث فليس له شرط
في منع صرف فعلان إذا كان صفة انتفاء فعلانة فقال إنه غير منصرف
لوجود شرطه ومن شرط وجود فعلى قال إنه منصرف لانتفاء شرط
منع الصرف وصاحب الكشاف حكم بأنه غير منصرف حملا له على أخواته
من فعلان كعطشان وغرثان وسكران ثم أورد على نفسه حيث قال
فإن قلت قد شرط في امتناع صرف فعلان أن يكون فعلان فعلى
واختصاصه بالله تعالى يحظر أن يكون فعلان فعلى فلم تمنعه من الصرف
ثم أجاب بأنه كما حظر ذلك الاختصاص أن يكون له مؤنث على فعلى
فقد حظر أن يكون له مؤنث على فعلانة فإذن لا عبرة بامتناع
التأنيث للاختصاص العارض فوجب الرجوع إلى الأصل قبل
الاختصاص وهو القياس على نظائره فالمصنف تبعه في ذلك حيث
قال والأظهر أنه غير منصرف أي الراجح عندي ولو حكى أيضا بعدم
صرفه لأن المرجوح كالعدم عند الراجح ثم أشار إلى ما أورده
صاحب الكشاف من السؤال والجواب بقوله وإن حظر بالحاء
المهملة ثم المعجمة بمعنى منع اختصاصه بالله تعالى أن يكون له مؤنث
على فعلانة أو فعلى إشارة إلى السؤال فكأنه قال كيف
تحكم أنت بأنه غير منصرف وقد شرط في منع صرف فعلان صفة وجود

فعلى واختصاص رحمن بانه يمنع وجود الشرط فلا يمنع من الصرف وحاصل
ما اشار اليه في الجواب ان الحكم بمنع صرفه ليس مبنيا على وجود الشرط
اعني انتفاء فعلانة بسبب الاختصاص المذكور حتى يرد ذلك فان
الاختصاص كما اوجب انتفاء فعلانة اوجب ايضا انتفاء فعلى
فاعتباره يوجب اجتماع الصرف وعدمه وذا لا يجوز وتحقيقه
ما ذكره السيد الشريف ان وجود فعلى شرط ظاهري انما اعتبر لتحقق انتفاء
فعلانة اذ بانتفائها يتحقق مضارعتها الالف والنون لالف التانيث والاختصاص
العارض كما منع وجود فعلى منع ايضا وجود فعلانة فان نظر
الى انتفاء فعلى وجب ان لا يمنع صرفه لان وجود فعلى هو الشرط
ومناط الحكم في الظاهر وان نظر الى انتفاء فعلانة وجب ان يمنع
صرفه لان انتفائها هو مناط الحكم في الحقيقة الا انه لما كانه جعل
وجود فعلى امارة عليه ومناط الحكم في الظاهر فاعتبار الاختصاص
اوجب ان يكون ممنوعا من الصرف وغير ممنوع منه وهو
محال فوجب ان لا يعتبر امتناع التانيث اي انتفاء فعلى وفعلانة
بسبب الاختصاص العارض وان يرجع فيه الى الاصل
هذه الكلمة قبل الاختصاص ويتعرف حالها قبل ذلك بالقياس
على نظائرها من بابها فاذا كانت نظائرها ممنوعة من الصرف
لتحقق وجود فعلى فيها علم ان هذه الكلمة ايضا في اصلها مما تحقق
فيه وجود فعلى فيمنع الصرف ايضا هكذا ذكره ثم قال ومن الناس
من قرر الجواب بان وجود فعلى شرط لعدم الانصراف ووجود فعلانة
شرط للانصراف فان المتفق على صرفه ما علم مؤنثه فعلانة فيجب الحكم
بانتفاء الشرط للاختصاص العارض لان معنى الاشتراط انه اذا
اطلق اللفظ على مؤنث فان كان على فعلى ففعلان غير منصرف
وان كان على فعلانة فمنصرف واما اذا لم يطلق على مؤنث فلم
يعلم ان مؤنثه فعلانة لينصرف او فعلى ليمنع منه فوجب الرجوع
الى الاصل وهو الالحاق باخواته وهذا فاسد من وجهين الاول
انه يلزم منه اشتراك النوعين لانتفاء فعلانة اذ يكفيان يقول
لا عبرة بانتفاء الشرط الذي هو وجود فعلى بسبب الاختصاص لان معنى
الاشتراط انه اذا اطلق على مؤنث فان كان على فعلى ففعلان
غير منصرف وحيث لم يطلق ههنا على مؤنث لم يعلم ان الشرط حاصل
او ليس بحاصل فوجب ان يرجع الى الاصل الثاني ان عدم العبرة
بانتفاء الشرط لما علل بقوله لان معنى الاشتراط لم يكن لتوقفه
على انتفاء فعلى وفعلانة معنى هذا ومراده بقوله ومن الناس هو
التفتازاني فانه ذكره في شرح الكشاف مفصلا واختصره الشريف
ثم ان المصنف بين ان الوصلة المقتضية للخلاف الشرط اولى
بالجزاء لانه على تقدير عدم منع الاختصاص يجوز ان يجعل له
مؤنث على فعلى فبهذا الحكم عليه بمنع صرفه اولى ثم علل قوله الاظهر انه

فقال

[illegible] بان يمنع
[illegible] منصرف

فقال الحاقا له بما هو الاغلب في بابه اي باب فعلان من فعل بكسر العين
من حد علم فان الاكثر غير منصرف كسكران وغضبان وعطشان ونحو ذلك
بمعنى الناكم فانها ممنوعات من الصرف لوجود فعلى وانتفاء فعلانة فيها
فالحق بها رحمن وقيل ان الاكثر يجيء مؤنثه على فعلى فينزل رحمن منزلة
ما مؤنثه فعلى ويحكم بانه لو لم يطرأه الاختصاص لجاء منه فعلى ولا يخفى
عليك ضعفه لانه من قبيل تخصيص العلة والمجوزون يخلصون والمصنف منهم
ولنا تخلص معروف في الاصول وانما قال ما هو الاغلب مع انه
قال في الكشاف اقيس على اخواته من بابه ثم قال وهو القياس على نظائره
وقال السيد الشريف النظائر بكل النظائر وفي الاغلب لان بعض نظائره من بابه
منصرف نحو خمصان لان مؤنثه خمصانة على ما ذكره المرزوقي فكانه
اعتبره وان كان نادرا فقال ما هو الاغلب من بابه وصاحب الكشاف
لم يعتبر ذلك فقال الحاقا باخواته ونظائره بدون التقييد بالاغلبية لما في
الصحاح ان الصفة من خمصان في المذكر وخمصى في المؤنث
على فعلى وانما قال في بابه لان الالحاق بما هو الاصل في الاسماء من الصرف
يقتضي الصرف لكن الالحاق بما هو الاصل من نوعه اظهر من الالحاق
بما هو الاصل في جنسه البعيد ولان الالحاق بما هو الاصل في الصفات
من الفرق بين المذكر والمؤنث بالتاء يقتضي الصرف لكن الالحاق
بما هو الاصل في نوعها اظهر من الالحاق بما هو الاصل في جنسها
وبهذين ايضا قال فيما سبق والاظهر واعلم انه يرد على ما ذكره
انهم ذكروا اسباب منع الصرف التسع المشهورة في بابه ولم يذكروا الالحاق
بنظائره فيلزم الزيادة على الاسباب قالوا وفي تعليل منع صرف
رحمن بما ذكره الرضي حيث قال الاولى في شرط منع صرف فعلان صفة
انتفاء فعلانة لان وجود فعلى ليس مقصودا بذاته بل المقصود منه
انتفاء التاء لان كل ما يجيء منه فعلى لا يجيء منه فعلانة في لغتهم الا عند
بعض بني اسد فانهم يقولون في كل فعلان جاء منه فعلى فعلانة
ايضا نحو غضبانة وسكرانة فصحح قولهم اذن فعلان فعلى وهذا
دليل قوي على ان المعتبر في تاثير الالف والنون انتفاء التاء
لا وجود فعلى فاذا كان المقصود من وجود فعلى انتفاء التاء وقد حصل
هذا المقصود في رحمن لا بواسطة وجود رحمى بل لانهم خصصوا هذا
اللفظ بالباري تعالى ولم يطلقوه على غيره ولم يضعوا منه مؤنثا اصلا
يجب ان يكون غير منصرف انتهى والى هذا اشار السيد الشريف حيث ذكر انه
يحصل في منع صرف رحمن ثلاث مسالك احدها مسلك من شرط انتفاء
فعلانة لم يعارضه مسلك من شرط وجود فعلى والثاني مسلك صاحب الكشاف
والمصنف والثالث مسلك الرضي كما ذكرناه ولنا مسلك رابع وهو
ان المعتبر في منع صرف فعلان مشابهة الالف والنون لالف
التانيث الممدودة من حيث امتناع دخول تاء التانيث عليهما وانتفاء

فعلا له او وجود فعلا شرطا خارج عن العلة المؤثرة لتحقق العلة وهذه
العلة قد وجدت ههنا لان امتناع دخول الباء عليه لاختصاصه بنحو
وعند تحقق العلة لا تتخلف لان الشروط لانها مقصودة للغير وطالانه فالحكم
لان امتناع دخول الباء عليه بالنظر الى ذات الكلمة وانما امتنع للاختصاص
العارض فلذا نقول لا ضير فيه لان مرادهم بامتناع دخول الباء
عدم وجوده قطعا ولو باعتبار امر خارج عن ذات الكلمة لا الامتناع
الذاتي وخصص التسمية اى البسملة واللام للعهد بهذه الاسماء الثلاث
اعني الله الرحمن الرحيم من بين سائر الاسماء الحسنى ليعلم العارف بانها ابتداء
الكلام وخواصه أن العارف بالله على ما يليق بشانه ان المستحق لان يستعان به
اشارة الى ان الباء في بسم الله للاستعانة كي هو الحق رعبده هو
المعبود الحقيقي الذي يدل عليه لفظ الجلالة لان من لم يتصف
بالالوهية لم يكن معبودا حقيقيا هو مولي النعم اسم فاعل
بمعنى المعطي كلها الدال عليه لفظ الرحمن الرحيم وانما يعلم الاختصاص
عن قاعدة تعليق الاستعانة المستفادة من الباء بالوصف
الصالح للعلية وانما معرفة العارف بالله ذلك فباشراق نور القلب وهذا
هو المناسب لقوله فيتوجه فانه منصوب باضمار ان بعد الفاء
السببية عطفا على يعلم ولا شك ان العلم الذي يصير سببا لان يتوجه
العالم بشراشره اى بجميع مشاعره الظاهرة والباطنة هو علم العارف
بالله الى جناب القدس اى جناب الله المقدس عن شائبة
النقص ويتمسك بالنصب عطف على يتوجه اى ويصير ذلك
العلم سببا ايضا لان يتمسك بحبل التوفيق اى التوفيق الذي
هو كحبل متين يتمسك به من قبيل لجين الماء وتحميل الحبل على التوفيق
استعارة مكنية وذكر الحبل تخييلية ويشغل بالنصب ايضا
وهو من الاشتغال بسره اى باطنه وهو في الاصل الامر المكتوم
وكني به عن الباطن وقيل هو حالة للعارف تكون سببا للقبض وقيل
من قال بين الله وبين فلان سر فقد كنى بذكره بان لا يكون في قلبه
غير ذكر الله والاستمداد به اى لا يستمد من غير الله بل يستمد منه عن غيره
متعلق بيشغل قال رحمه الله الحمد هو الثناء اى الذكر بالخير
على الجميل الاختياري والمشهور في تعريفه هو الوصف بالجميل
على الجميل الاختياري على جهة التعظيم فالجميل الاول بيان
للمحمود به والذي هو ركن الحمد والثاني بيان للمحمود عليه وقولهم
على جهة التعظيم احتراز عن السخرية تركها المصنف لدلالة لفظ الثناء
عليها لان معناه اللغوي هو الذكر بالجميل ولذا فسرناه بذلك
واكثر استعماله على جهة التعظيم واعلم ان هذا التعريف تعريف
لفظ الحمد لانه معناه اللغوي فيكون من المطالب التصديقية ومعناه
العرفي فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه سواء كان ذكرا وفالكل

لا اعتبارهم

اللغوي

اللغوي ثم ان لفظ الحمد يجوز ان يحمل على المعنى المصدري على الانشا
بما يدل على ثبوت المحمود متصفا بالجميل وعلى المعنى المبني للفاعل اعني
الذي حامدا وعلى المبني للمفعول وعلى الحاصل بالمصدر من كل من هذه
الثلاثة والتعريف المذكور ينطبق على كل واحد من هذه الاحتمالات
لان الثناء مصدر ايضا يحتمل تلك الاحتمالات فان معنى اريد
بالحمد اريد بالثناء ذلك المعنى ايضا فلام الملك على المعنيين
الاولين وعلى الحاصل بالمصدر من المعنى المصدري ومن المبني للفاعل
لاختصاص المتعلق بجر اللام بالمتعلق بالفتح وعلى المبني للمفعول
والحاصل بالمصدر منه لاختصاص الصفة بالموصوف وعلى القدر
المشترك يحتمل الاختصاصين ثم اعلم ان صاحب الكشاف عرف الحمد
بقوله هو الثناء والنداء على الجميل فاردف الثناء بالنداء وهو رفع الصوت
اظهارا لما ادعاه من اختصاص الحمد باللسان وكونه اشيع وادل على
مكانها واطلق الجميل والمصنف عدل عنه وحذف لفظ النداء وقيد الجميل
بالاختيار وانما حذف النداء لان الثناء قد يطلق على ذكر
ما يدل على التعظيم فلا يكون الا باللسان وقد يطلق على الاتيان
بما يدل عليه فعلا كان او فعلا فقيل انه حقيقة فيهما وقيل حقيقة في الاول
مجاز في الثاني فان اريد بالثناء الواقع في تعريف الحمد المعنى الاول بناء
على ما ذهب اليه صاحب الكشاف من اختصاص الحمد بما يكون باللسان
لان الظاهر انه تعريف حمد العباد فيكون الثناء في تعريفه مختصا باللسان
فلا حاجة الى ذكر النداء بل يكون ذكره مستدركا وان اريد المعنى الثاني
بناء على ما ذهب اليه المحققون من ان حقيقة الحمد اظهار الصفات
الكمالية وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل وهذا اقوى لكون
دلالة الفعل قطعية اذ لا يتخلف عن معلوله بخلاف اللفظ فانه يجوز تخلفه عن مدلوله
وحمده تعالى على ذاته من هذا القبيل فلا بد حينئذ من حذف ما يدل على اختصاصه
باللسان لئلا يخرج حمده تعالى على ذاته فقيد النداء واجب الحذف
حذرا عن لزوم الاستدراك على تقدير وعن لزوم خروج بعض افراد
الحمد على تقدير واما زيادته قيد الاختيار فلانهم اتفقوا على ان
المحمود عليه لا بد وان يكون اختياريا بالمحمود حتى ان الشريف
اعتذر عن ترك صاحب الكشاف حيث قال انما ترك قيد الاختيار اعتمادا
على الامثلة فانها اختيارية مرادا لانه اراد الفعل الجميل لان الجميل
لا بد له من موصوف وهو الفعل وهو بالاختيار تزداد الصفة ويستغني عن
هذا الاعتذار فان قيل اذا اخص الحمد بالافعال الاختيارية يلزم
ان لا يحمد الله على صفاته الذاتية كالعلم والقدرة والارادة سواء
جعلت عين الذات او غيره او لا هو ولا غيره لانها ليست باختيارية
والا لكانت حادثة بل انما يحمد على انعاماته الصادرة بالاختيار
اجيب عنه بوجوه منها ان تلك الصفات لكون ذاته كافية فيها
وكونها مبادئ افعال اختيارية نزلت منزلة افعال اختيارية

و على القدر المشترك كما

مثلا ان صيغة المصدر يطلق حقيقة على الذات
بحيث صدر عنها الحدث وبهذا الاعتبار يسمى المبني
للفاعل وعلى كونه بحيث وقع عليها وبهذا الاعتبار
يسمى المبني للمفعول وعلى نفس ذلك الحدث الصادر
عنها وبهذا الاعتبار يسمى الحاصل بالمصدر ايضا
فصل ما مر منه

يستقل بها فاعلها ومنها ان الاختيار في التعريف اعم مما صدر بالاختيار او عن المختار او ثابت للمختار وصفاته في اختيارية بمعنى ما صدر عن المختار او ثابت للمختار ومنها ان الاختيار اعم من معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومن معنى يصح عنه الفعل والترك وصفاته اختيارية بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومنها ان اثاره اختيارية وان لم يكن نفسها اختيارية ومنها ان يجعل سبق الاختيار على الصفات سبقا ذاتيا لا زمانيا فلا يلزم حدوث الصفات ثم النعمة او غيرها بيان للمحمود عليه وتعبيره بالفواضل والفضائل كالعلم والشجاعة والسخاوة فان قيل قد صرحوا ان المحمود عليه لا بد وان يكون فعلا اختياريا حتى جعلوا موصوف الجميل في التعريف المذكور فعلا وشيء من النعمة وغيرها ليس فعلا فضلا عن الاختيار قلنا ليس المراد بهذه الاشياء انفسها بل المراد بالنعمة الانعام على ما في الكشاف حيث قال حمدت على انعامه وبالعلم تحصيله او اثاره من العمل بمقتضاه وبالشجاعة والسخاوة ما يترتب عليهما من الاثار كالقاء النفس في المعركة واعطاء المال للاكفاء والانفعالات وكل من الانعام والتحصيل والاثار فعل اختياري ولذا قالوا المراد بالاختيار اعم مما يكون حصوله وتحصيله او اثاره اختياريا فان قيل قوله تعالى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وعلى العصر محمود يدل على ان المحمود عليه لا يجب ان يكون اختياريا اجيب بان المحمود هنا بمعنى المرضي اي مقاما مرضيا والعصر مرضية قال في الكشاف من نقمة وغيرها الواو فيه عدل المصنف الى الفاصلة لان الواو يشعر ان المحمود عليه هو المجموع وليس كذلك بل كل منها فان قيل تعليق الحمد بالفعل الاختياري يقتضي ان لا يتحقق الاستحقاق الذاتي للحمد وليس كذلك اجيب بان استحقاقه تعالى بالحمد والتعظيم من العباد بانعامه عليهم وصف يقتضيه ذاته تعالى من الصفات الكمالية فيكون استحقاقه للحمد ذاتيا ولك ان تقول ان المراد انه من حيث هو مع قطع النظر عن صفاته تعالى وهو من حيث الحقيقة غير معلوم لنا لان الاطلاع على ذاته المجردة غير ممكن لنا فلا يمكن ان نحمد فكيف نستحقه وان اريد ذاته من حيث اتصافه بصفاته كان الاستحقاق بالحمد من جهة وصفه والمدح هو الثناء على الجميل مطلقا اي سواء كان المحمود عليه اختياريا او لا تقول حمدت زيدا على علمه وكرمه الاول من الفضائل والثاني من الفواضل والمراد بالكرم الانعام وكل منها اختياري على ما بيناه وقيل المراد بالعلم هاهنا العلم الكسبي الحاصل بمباشرة اسبابه الاختيارية اذ لا يحمد الرجل على الاضطراري فلا يقال حمدت زيدا على علمه بان الواحد نصف الاثنين وان السماء فوق الارض ولا تقول حمدته على حسنه بل مدحته لكونه خلقيا لا اختياريا وقيل القائل صاحب الكشاف هما اخوان اي مترادفان على ما نقل عن المصنف وتابعه السيد الشريف حيث قال انهما مترادفان واستدل عليه بوجهين احدهما ان صاحب

الكشاف

ان صاحب الكشاف قال في الفائق الحمد هو المدح والوصف بالجميل وثانيهما ان صاحب الكشاف ايضا جعل نقيض المدح اعني الذم نقيضا للحمد حيث قال والحمد نقيضه الذم وكلاهما دلالة على الترادف لا يقال نقيض المدح هو الهجو لا الذم لانا نقول المدح يطلق على الثناء الخاص اي الوصف بالجميل ويقابله الذم وقد يخص بعد المآثر ويقابله في الموارد المثالب والكلام في المعنى الاول ويدل عليه تفاوتهم بالفارسية ستودن لانه تفسير المدح بعينه ولما رأى بعض المحققين الفرق بينهما لم يصرحا بالترادف وحملوا لفظ اخوان على التناسب في الاشتقاق الكبير واستدل عليه التفتازاني بوجهين احدهما ان الشائع في كتب الزمخشري استعمال الاخوة بين اللفظين في تلاقيهما في الاشتقاق الكبير والاكبر اما الكبير فبان يشتركا في الحروف الاصول من غير ترتيب مع التناسب في المعنى او تناسب فيه كالجذب والجبذ والحمد والمدح واما الاكبر فبان يشتركا في اكثر تلك الحروف فقط مع الاتحاد او التناسب في المعنى كالمه وثانيهما ان الحمد مخصوص بالجميل الاختياري والمدح يعم وغيره يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال حمدتها واعترض على كل منهما اما على الاول فبان ما ذكره السيد الشريف من الوجهين اوجب حمل الاخوة هاهنا على الترادف فلا يعارضه شيء من هذين الوجهين واما على الثاني فلان صاحب الكشاف صرح في تفسير قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان بان المدح لا يجوز بفعل الغير وتأول التمدح بالجمال وحسن الوجه بانه اثابه في هذه المدح لانه على الافعال الجميلة فالمدح عنده مخصوص بالاختياري ايضا ومثال اللؤلؤ مصنوع لا يعبأ به والقول في كل ما ذكره السيد الشريف بحث اما في الاول فلان ما ذكره في الفائق لا يدل على الترادف لجواز ان يكون المدح اعم ويكون حمله على الحمد من حمل العام على الخاص كقولك الانسان حيوان لكنه خلاف ظاهر كلام الكشاف واما في الثاني فلانه يجوز ان يكون النقيض في كلام الكشاف بالمعنى اللغوي فيصح ان يكون امر واحد نقيضا لغويا للامرين والحاصل ان المصنف عدل هاهنا عن كلام صاحب الكشاف وتصرف فيه بزيادة ونقص وتغيير فانه حذف لفظ النداء وزاد قيد الاختيار وبدل الواو باو الفاصلة واتى بلفظ اخوان وزاد تعريف المدح وقد عرفت وجوه الحذف والزيادة والتبديل واما وجه تأخير لفظ اخوان ونقله بعينه التعريض على ان الاخوة بينهما سواء كانت بمعنى الترادف او بمعنى التناسب والاشتراك في الاشتقاق ليس بمرضي للمصنف لان النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق ولان المقام ليس مقام بيان الاشتقاق واما وجه زيادة تعريف المدح فلانه لما ثبت عمومه احتاج الى تعريف مستقل له فلذا عرفه بتعريف مستقل وعلل الفاضل المحشي حمل الاخوان

تمام وجه التأمل ... السيد الشريف ... تمام وجه التأمل في شرح التفتازاني ... منه

على الترادف بقوله امالان صاحب الكشاف جعل الحمد ايضا اعم حيث لم يقيد الجميل
في تعريفه بالاختياري واما لانه خص المدح ايضا بالاختياري اقول
ان شيئا من الجعلين المذكورين لا يقتضي الترادف لان غايته
هو التساوي بل الجعلان من ثمرات الترادف والشكر مقابلة النعمة
من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله اي مقابلة المنعم عليه انعام المنعم قولا
اي بالقول بان يثني عليه بلسانه وعملا اي بالعمل بان يخدمه ويذيب
نفسه في طاعته وانقياده واعتقادا اي بالاعتقاد بان يعتقد
اتصاف المنعم بصفات الكمال ومحبته في قلبه قيل الظاهر ان يقول
مقابلة القول او العمل والاعتقاد بالنعمة بادخال الباء على النعمة اذ يقال
قابلت كتابي بكتاب فلان وفيه نظر لان المقابلة مفاعلة اي
شيء من الطرفين والمثال المذكور مصنوع اذ قد يقال قابلت كتابه
بكتابي ثم المراد بالقول والعمل والاعتقاد المعنى المصدري كما ان المراد بالنعمة
الانعام ويدل عليه ما ذكره السيد الشريف من ان الشكر باللسان ان يثني عليه
بلسانه وبالجوارح ان يخدمه وبالقلب ان يعتقد اتصاف المنعم بالكمال
ولو حمل النعمة على الحاصل بالمصدر حمل القول واخويه على الحاصل بالمصدر
ايضا اختلف النسخ في بعضها بالواو وفي بعضها باو وقيل ان الواو
بمعنى او وايده بقول المصنف في انواع منها اذ المعنى ان الشكر ما ينبئ
عن تعظيم المنعم سواء كان ثناء باللسان او خضوعا بالاركان او اعتقادا
بالقلب ولو حمل التعريف على الشكر العرفي وهو صرف جميع
ما انعم الله به الى ما خلق له فالواو وهو الظاهر وان حمل على الشكر اللغوي
وهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه فيصح كل من الواو واو وهنا
ولما ذكر ان الشكر يطلق على كل من القول والفعل والاعتقاد اراد
ان يستشهد عليه فقال افادتكم اي اعطاكم النعماء بفتح النون والمد
بمعنى النعمة مني متعلق بافادة وحال مقدم من ثلاثة مفعول افاد
يدي ولساني والضمير المحجبا بدل من ثلاثة فيستغني ثلاثة عن التمييز ولك
ان يقدر لثلاثة تمييزا اعني شكرا ويكون بدلا ولو تراه بيانا للتمييز
المقدر فائدة اعرابي سال عليا فاعطاه درهما فرأى رضي الله عنه
في وجهه كراهته ولم يكن معه الا درعه فاعطاه فقال الاعرابي هذا البيت
ومعناه افادتكم انعاماتكم على ثلاثة اشياء مني المكافأة باليد ونشر
المحامد باللسان ووقف الفؤاد على المحبة والاعتقاد كذا ذكره التفتازاني
وقال السيد الشريف وقد بالغ الشاعر في ذلك حتى جعل موارده الثلاثة
واقعة في مقابلة النعماء ملكا لاصحابها مستفادا منهم كانه قال يدي
وفمي لكم فليشغل القلب الا بنصحكم ومحبتكم ولا في اللسان الا ثنائكم
ومحمدتكم ولا في اليد والجوارح الا مكافاتكم وخدمتكم وفي وصف
الضمير بالمحجب اشارة الى انكم ملكتم ظاهره وباطنه هذا واعلم

واعلم ان الظاهر من سوق كلام المصنف الاستشهاد والاستدلال بالبيت
على اطلاق الشكر على كل من القول والفعل والاعتقاد والصادرة
عن الموارد الثلاث لان الشاعر جمع هذه الافعال الثلاثة في البيت في مقابلة
النعماء واعترض عليه بان لفظ الشكر ليس مذكورا في البيت فكيف
يصح الاستدلال به ولهذا قال التفتازاني ان المراد به التمثيل لجميع شعب
الشكر لا الاستدلال به على صحة اطلاق لفظ الشكر على هذه الافعال
الثلاث لان لفظ الشكر لم يذكر ولما كان هذا بعيدا عن المقام غاية البعد
قال السيد الشريف ان البيت استشهاد معقول على ان الشكر يطلق
على افعال الموارد الثلاث بيان ذلك انه جعل الافعال الثلاثة
بازاء النعمة جزاء لها مترتبا عليها وكل ما هو جزاء للنعمة فانه يطلق عليه الشكر
لغة ثم قال ردا على التفتازاني ومن لم يتنبه على ذلك زعم ان المقصود
مجرد التمثيل لجميع شعب الشكر لا الاستشهاد على اطلاق لفظ الشكر
على هذه الافعال الثلاثة واعترض عليه بانه لو حمل الاستشهاد اي الاستدلال
على ذلك الدعوى لزم الدور والمصادرة لانه جعل الدعوى متحدة
مع الكبرى المحذوفة في اثبات تلك البيت استشهادا واجيب
بانا لا نسلم انه جعل الدعوى متحدة مع الكبرى بل هي مندرجة تحتها
والكبرى لكونها كلية مشتملة عليها كما هو شأن الشكل الاول لان
كبراه لكونها كلية تشتمل على النتيجة من غير لزوم دور ورفع الاستدلال
فان قيل المدعى اطلاق لفظه على كل من القول والفعل والاعتقاد
والبيت يدل على مجموع الافعال الثلاثة بازاء النعمة واللازم منه
اطلاق الشكر على المجموع لا على كل واحد من الثلاثة اجيب بان الشكر
يطلق على فعل اللسان اتفاقا وانما الاشتباه في اطلاقه على فعل
القلب والجوارح ولما جمع الشاعر في البيت مع الاولين وجعلها
ثلاثة علم ان كل واحد منها شكر للنعمة ولا يخفى عليك انه لا يلزم
منه كون كل واحد من الثلاثة شكرا لجواز ان يكون فعل اللسان شكرا
وحده عند انفراده وعند انضمامه مع الاولين يكون المجموع شكرا
فالاولى في الجواب ان تمييز ثلاثة محذوف اي شكرا فيكون الافعال
الثلاثة بيانا للتمييز المحذوف ويلزم منه كون كل واحد منها شكرا
والا لا يكون بيانا للتمييز المحذوف وبهذا ان الشكر اعم من وجه منهما
اي من الحمد والمدح من حيث المورد لانه يشمل الموارد الثلاثة واخص منهما
اي من حيث المتعلق لانه يختص بالانعام بخلافهما لانهما يعمان الفواضل
والفضائل ثم لما كان قد يتوهم الحمد رأس الشكر ما شكر الله من لم يحمده يدل
على ان الحمد جزء من الشكر لان رأس الشيء جزؤه وعلى ان الشكر ينتفي
بانتفاء الحمد وكان كل منهما منافيا لما ذكره من النسبة بينهما من العموم
والخصوص من وجه لان الجزء ان كان خارجيا فيباين الكل وان
كان عقليا فاعم منه او مساو له لا اعم من وجه وان ما ينتفي الشيء بانتفائه
لا بد ان يكون جزءا او لازما اعم او مساويا واياما كان فلا عموم من وجه

وليعنا قيد الحمد هنا بكونه من شعب الشكر ليترتب عليه قوله اشيع واول لان ما كان اشيع واول هو الحمد الذي في مقابلة الفواضل فان قيل الحمد الذي العبادة قد يقع في اوايل الكتب من الاقسام قسيم للحمد فكيف ما كان من شعب الشكر لانه في مقابلة النعمة الواصلة اليه من المعلم في تصنيف الكتاب

اراد ان يدفعه فقال ولما كان الحمد الكاين من شعب الشكر اعني الحمد الذي صدر عن الحامد في مقابلة الفواضل والنعم الواصلة اليه لان الحمد الصادر عنه في مقابلة الفضائل ليس من شعب الشكر بل الشكر من شعبه اي من انواعه اشيع حتى كان اكثر شيوعا من اخويه اذ كل نعمة يمكن ان يعبر عنها باللسان ويحمد بازايها او اكثر اشاعة بناء على الفعل بناء اسم التفضيل من الافعال بمعنى اكثر اشاعة اظهار النعمة وادل على مكافاة النعمة ووجدانها ما كونها اشيع وادل من الاعتقاد فلان اثر البعد لخفاء الاعتقاد ولانه امر باطني لا يدرك بالحواس فلا يوقف دلالته على النعمة وتعظيم المنعم فان من المقصود منها اثبات ادلته الحمد على النعمة وهذا يقتضي عدم دلالته اصلا لكنا نجوز دلالته في نفسه وان لم نعرف لان عدم الوجدان لا يقتضي عدم الوجود واما في ادواته من الافعال اي اتعاب الجوارح من الاحتمال بيان لما يعني ان عمل الجوارح وان كان ظاهرا الا انه يحتمل جانب ما قصد به فانك اذا قمت تعظيما لاحد يحتمل لقيام امرا اخر اذ لم يتعين القيام للتعظيم واما النطق فهو الذي يفصح عن كل خفي فلا احتفاء فيه ويجلي كل مشتبه فلا احتمال له بل هو ظاهر في نفسه ومعين لما اريد وضعا فكان الراس اظهر الاعضاء للحيوان واعلاها وهو اصل لها وعمدة لبقائها كذلك الحمد اظهر انواع الشكر واشهرها واشملها على حقيقة الشكر والاظهار عن النعمة حتى اذا افقد كان ما عداه كالعدم ولهذا شبهه عليه السلام بالراس وقال ما شكر الله من لم يحمده فان قيل سلمنا ان الحمد القولي اقوى من الاعتقاد لكن لا نسلم انه اقوى من الفعلي كيف وقد صرح الشريف في حاشية المطالع ان الحمد الفعلي اقوى من القولي لان الافعال التي هي اثار السخاوة مثلا تدل عليها بوضعها وقد تتخلف عنها مدلولها وكذا المصنوعات تدل على صانعها قطعية وكذا جميع الافعال تدل على فاعلها قطعا بحيث لا تتخلف عنه وقد اشتهر ان لسان الحال انطق عن لسان المقال اجيب بان قطعية الدلالة بعد تحققها لا تنافي بعدها عن التحقق لتطرق الاحتمال وتعترض عليه بان دلالة القول كما لا يتحقق بدون العلم بالوضع بل يتوقف عليه كذلك دلالة الفعل يتوقف على علاقة بينه وبين المدلول وظاهر انه بعد حصول هذين العلمين يتخلف المدلول في القول ولا يتخلف في الفعل فيكون اقوى من دلالة القول واجيب بانه قلما ينفك اللفظ في المحاورات وبيان المقاصد عن العلم بالوضع فمجرد التلفظ به في المحاورات يتحقق دلالته على مدلوله وان لم يحصل القطع بتحقق مدلوله بمجرد التلفظ بخلاف الفعل فان مدلوله وان كان بعد فهمه مقطوع التحقق الا ان العلم بالعلاقة بينهما لا يحصل بمجرد صدوره عن الفاعل بل لا بد في الاكثر من نظر وفكر حتى يحصل العلم بالعلاقة جعل جواب لما راس الشكر والعمدة فيه فلذلك اختير في مقام الشكر على اخويه فقال الانسب ذلك الجعل قال عليه السلام الحمد راس الشكر

على المكافاة

ودلالته بعضه لا تقصد فيه التخلف بخلاف الافعال فان دلالتها قطعية

ما شكر

ما شكر الله من لم يحمده فانه اذا لم يعترف بالانعام ولم يثن على المنعم بما يدل على تعظيمه لم يظهر منه شكر وان اعتقده وعمل فلم يعد شاكرا لان حقيقة الشكر اظهار النعمة كما عرفتها سنفا والحاصل ان جعل الحمد راس الشكر وكذا قوله ما شكر الله من لم يحمده ليس على ظاهره بل المراد بهما المبالغة في تمثيل الحمد بالنسبة الى اخويه فلا يقدح في النسبة المذكورة بينه وبين اخويه ولذا جعل صاحب الكشاف قوله الحمد من شعب الشكر منشاء لهذا الحديث حيث قال الحمد باللسان وحده احد شعب الشكر ومنه قوله عليه السلام الحمد راس الشكر ما شكر الله عبد لم يحمده انتهى ولما كان الحمد الكاين من شعب الشكر مع دلالته على نوع بعض الحمد والشكر اراد زيادة انكشافهما لان الاشياء تنكشف باضدادها قال والذم نقيض الحمد والكفران نقيض الشكر فان قيل نقيض الشيء رفعه او سلبه ولا شك ان الذم ليس رفع الحمد ولا سلبه بل اخص منهما لان رفعه يوجد مع السكوت عن الذم اجيب بان المراد بالنقيض ههنا بمعنى الضد لا النقيض الاصطلاحي عند ارباب المعقول والذم ضد الحمد لانه وصف وجودي والخ كان الحمد وصف وجودي بالمدح فان قيل قد تقرر في محله ان التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد لا بين الاجناس ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب فالذم والحمد لا بد لهما من جنس قريب مندرجان تحته اجيب بانه هو الثناء وقال الحمد الثناء بالجميل والذم هو الثناء بالقبيح ولا يخفى عليك ان المشهور ان الذم نقيض المدح فالحكم بكونه نقيضا للحمد انما يصح على تقدير ترادف الحمد والمدح كما ذهب اليه صاحب الكشاف كما سيجيء بيانه واما على تقدير كون المدح اعم من الحمد كما ذهب اليه المصنف فلا يصح ذلك الحكم لعدم اتحادهما فلزم ان يكون لشيء واحد ضدان متغايران احدهما اعم والاخر اخص وقد تقرر ان ضد الواحد لا يكون الا واحدا واما ما قيل ان نقيض الاعم عين نقيض الاخص فان في اللاحيوان كما هو نقيض للحيوان فهو نقيض للانسان ايضا لان كل لاحيوان فهو لا انسان بدون العكس ففيه بحث اما اولا فلان ما ذكره في النقيض الاصطلاحي والمراد بالنقيض ههنا بمعنى الضد والمقابل لا النقيض الاصطلاحي واما ثانيا فلان ما ذكره مبني على عدم الفرق بين كون نقيض الاعم عين نقيض الاخص وبين صدق نقيض احدهما على ما صدق عليه نقيض الاخر والمقصود هو الاول لا الثاني والمتحقق في المثال المذكور هو الثاني اذ اللاحيوان ليس عين اللاانسان لانهما مفهومان متغايران يمكن تصور احدهما بدون الاخر لكنه يصدق مفهوم اللاانسان على كل ما صدق عليه مفهوم اللاحيوان بناء على ان نقيض الاخص اعم مطلقا من نقيض الاعم ولا يلزم من التصادق الاتحاد في المفهوم كيف ان الحيوان يصدق على كل ما يصدق عليه الانسان ولا اتحاد

الحيوان

في المفهوم واما ثانيا فلان ما ذكره لا يدفع الايراد المذكور من لزوم كون الامرين المتقابلين ضدين لشيء واحد وقيل يوجه قول المحشي ها هنا اخوة الى ههنا واخلاً بحث متعدد فقيل وحكايته لكلام الكشاف فظاهر وعليه شيء لانه مبني على الترادف المذكور في الكشاف ولا يخفى عليك بعده ايضا لانه ادرج بينهما كلام الشارح وهو غير مذكور في كلام الكشاف ورفعه بالابتداء وخبره لله قال الفاضل الجلبي قيل نوقض به مع ظهوره لان اصل التركيب يوهم نكتة لله ظرف للحمد لتوطئة قوله واصل النصب قلت ولان اصل التركيب يوهم نكتة الحمد مرفوع فعل مجهول اي حمد الحمد لله لانه الا وفق باصله ثم قال السعد والسيد الا انهما لم يسندا الايهام المذكور الى اصل التركيب بل قال السيد الشريف ربما يتوهم ان المجرور معمول للمصدر واللام للتقوية كما في قولك اعجبني الحمد لله فذكر ارتفاعه بالابتداء مع ظهوره ليتبين ان الظرف ههنا مستقر وقع خبرا له ولم يشتغل ببيان اصله في النصب هذا كلامه وانما اسند المحشي ذلك الايهام الى اصل التركيب لان ظاهر التركيب لحالي لام الظرف مستقرا خبر الحمد لان الاصل ان المبتدأ اذا ذكر بعده ما يصلح ان يكون خبرا له فهو خبر له ثم وجه ايهام اصل التركيب ذلك لان لله في اصل التركيب وهو حمدت حمدا لله ظرف للمصدر فيتوهم ذلك ان يكون ظرفا له ايضا في الحال واعلم ان الجار والمجرور مطلقا يسمى ظرفا لان كثيرا من المجرورات ظروف زمانية او مكانية فاطلق اسم الاخص على الاعم وذلك شائع وقال بعضهم ربما يسمى بذلك لان معنى الاستقرار قد يعرض له فان تقدير الكلام الحمد مستقر لله وكل ما يستقر فيه غيره فهو ظرف ولان الحمد اختص بالله فكانه مستقره وكل مستقر ظرف وفيه بحث لان اعتبار عروض معنى الاستقرار يختص في ذلك بحسب السهم عن الفدس مستبعد جدا مع انه يسمى ظرفا لا وجه له من قبيل تسمية الاعم باسم الاخص اللهم الا ان يقال ان معنى رجعت السهم عن القوس ابعدت لان معنى عن للبعد فيكون الاستقرار بعد السهم عنه واصل النصب اي ان يكون منصوبا بحمدت مثلا وفي تجويز رجوع الضمير الى الرفع اي اصل هذا الرفع النصب فان قيل ما وجه النصب قلنا وجهه ما ذكره السيد الشريف ان المصادر احداث متعلقة بمحالها كما انها تقتضي ان تدل على نسبتها الى محالها والاصل في بيان النسب والتعلقات هو الافعال فهذه مناسبة تستدعي ان يلاحظ مع المصادر افعالها الناصبة لها وقد تاكدت هذه المناسبة في مصادر مخصوصة بكثرة استعمالها منصوبة بافعال مضمرة مثل شكرا وكفرا وعجبا فلذلك حكم بان اصل النصب وايده بانه قراءة بعض القراء بها كلامه انما قال كانها اشارة الى ان دلالة المصادر على نسبة الاحداث الى محالها دلالة ضعيفة التزامية لا دلالة قوية مطابقية او تضمنية مثل دلالة الافعال فان دلالة الافعال على نسبة الاحداث الى فاعلها تضمنية فلذا قال ان الاصل في بيان النسب والتعلقات هو الافعال وقد قرأ به اي بالنصب على الاصل بنصبها عامة بني تميم وكثير من العرب قالوا اصله حمدت الله حمدا فحذف الفعل لدلالة المصدر عليه

وادخل

وادخل لام الجارة على المفعول وقدم حمدا وعرف باللام مضافا للحمد به بفتح الدال على النصب بالفعل المحذوف ثم عدل عنه الى الرفع قطع عن النصب ليدل اي العدول او الرفع على عموم الحمد وثباته اعاد دلالة العدول فلان العدول عن الاصل يقتضي نكتة وما ذكر يصلح نكتة له فيحمل عليه بان يقال ان العدول صفة العادل والعموم صفة الحمد فكيف يدل عليه قلنا في بلك المراد قصد العموم واما دلالة الرفع فلان الرفع يدل على الكلام الجملة الاسمية والجملة الاسمية تدل على عموم مدلولها وثباتها فالرفع يدل على العموم فان قيل سلمنا ذلك لكن الكلام انما يتم لو لم يدل النصب او الجملة الفعلية ايضا على العموم والثبات فلا بد من بيان عدم دلالتها قلنا ان اريد بالعموم الدوام وجعل الثبات عطفا تفسيريا له فالامر ظاهر لان الفعلية انما تدل على الحدوث والتجدد لا الدوام والثبات واما الاسمية فهي وان دلت بنفسها على مطلق الثبوت الا انها بمعونة المقام وانضمام العدول عما يفيد التجدد تدل على الثبوت المقيد بالدوام على ما صرح به عبد القاهر وهذا هو المراد بما ذكره الرضي ان الجملة الاسمية وان لم تدل دلالة لفظية الا على الثبوت المطلق الا انها تدل دلالة عقلية على الدوام اذ الاصل في كل ثابت دوامه ما لم يظهر ما يقطعه وان اريد بالعموم عموم الحمد وشموله لجميع افراده حتى يكون المعنى ان كل فرد من افراد الحمد من الازل الى الابد من اي حامد كان ثابت لله تعالى فالاسمية تدل عليه بمعونة اللام واما الفعلية فانها لا تدل اصلا لانها ان قدر ان الاصل حمدت حمدا لله كما هو المشهور ففايته الامران يفيد بعد دخول لام الاستغراق على المصدر شموله لجميع افراد حمد المتكلم وحده وان قدر ان الاصل نحمد الله حمدا على ما في الكشاف فانما تدل على ان جميع افراد الحمد الصادرة منا ثابت له تعالى ولا تدل على ثبوت الافراد الازلية له تعالى كالحمد الصادر من الله تعالى في الازل وتخصيصه بحمد العباد يفيد حمده دون حمد غيره وحدوثه بهذا يظهر بدلك ان المراد بالعموم المذكور بمعنى الدوام حيث تعرض لمقابل الثبات ولم يتعرض لمقابل العموم اعني الخصوص واعلم ان في عطف الحدوث على التجدد تنبيها على ان التجدد الذي يدل عليه الفعل بمعنى الحدوث لا بمعنى التقضي شيئا فشيئا كما ذكره السيد في حاشية المطول حيث قال ان دخول الزمان الذي من شانه التغير في مفهوم الفعل يؤذن باعتبار التجدد في الحدث الذي هو جزء مفهوم الفعل وذلك لان المناسبة بينهما حاملة على اعتبار الاقتران على هذا الوجه اولى وانسب ثم قال بعد اسطر هذا اذا اريد بالتجدد الحدوث كما اشار اليه بعطف الحدوث على التجدد واما ان اريد به التجدد والتقضي شيئا فشيئا فالصحيح انه ليس داخلا في مفهوم الفعل ومقابل بل يفهم من خصوصية الحدث وافتضاح المقام ولا يخفى عليك ان هذا مخالف لما ذكره في حاشية الكشاف حيث قال

أي التجدد والحدوث منه

ولما كان الرفع دالا على الثبوت مجردا عن قيد التجدد والحدوث ناسب
ان يقصد به الدوام بمعونة المقام بخلاف النصب المستلزم لتقدير الفعل
الدال بوضعه على التجدد والتقضي بحكم الكلام والظاهر منه ان التقضي داخل
في مفهوم الفعل وضعا فان قيل يجوز ان يكون مراد الشريف بحاشية
الكشاف الفعل المضارع المقدر في مقام الحمد اعني نحمد بناء على انه قد تحرر
وقد تقرر في محله ان المضارع قد يقصد به الاستمرار التجددي والتقضي لان
الزمان المستقبل الداخل في مفهومه متجدد ومتناقض فناسب ان يراد
بالفعل الدال عليه معنى يتجدد على نحوه بخلاف الماضي لانقطاعه ولا الزمنية
زواله ومراده في حاشية المطول عن المضارع فلا منافاة بين كلاميه
قلنا قد صرح ايضا ان المضارع انما يقصد به الاستمرار التجددي بحسب المقام
لا بحسب الوضع وبه صرح الشريف في حاشية المطول ايضا وقد صرح في حاشية
الكشاف بكونه دالا على الحدوث والتقضي وضعا فتنافيا فبقي بينهما البحث
وهو ان الجملة الاسمية التي تدل على الثبوت دون التجدد والحدوث انما
هي الاسمية العرفية نحو زيد عالم فانه انما يدل على ثبوت العلم لزيد بلا تعرض
لحدوثه اصلا او ثبوتا ودخل الدوام باعتبار المقام من المدح والمبالغة
لا من جوهر اللفظ كما صرح به الشريف في حاشيته المطول وقال الشيخ عبد القاهر
ايضا لا تعرض في نحو زيد منطلق لاكثر من اثبات الانطلاق فعلا له
كما في زيد طويل وعمرو قصير واما الاسمية التي خبرها جملة فعلية نحو زيد
قام ابوه فقد صرحوا بانها كالفعلية الصريحة في افادة التجدد والجملة التي
خبرها ظرف نحو زيد في الدار وكذا فيه ان قدر الظرف بالفعل
فهي ايضا اسمية خبرها فعلية وان قدر باسم الفاعل لكونه بمعنى الحدث
بقرينة عمله في الظرف يكون في حكم الفعل فيفيد الحدوث ايضا فالجواب
انهم فرقوا بين الفعلية الصريحة وبين الاسمية التي خبرها فعلية بان المقصود
في الفعلية نسبة الفعل الى فاعله وانها تدل على التجدد البتة والمقصود في الاسمية
المذكورة نسبة الفعلية الى المبتدا ولو النسبة في الفعلية التي وقعت خبرا
عنه على التجدد لا تستلزم نسبة هذه الجملة الى المبتدا ايضا كذلك فيجوز
ان تحمل هذه الاسمية على الدوام عند وجود القرينة الداعية كالعدول
فيما نحن فيه ولزوم المقام مقام الحمد والمدح بخلاف الفعلية الصرفة ثم يجيء
الاشكال فيما اذا كان المسند اليه في الفعلية الواقعة خبرا ضمير
المبتدا نحو زيد قام فان النسبة الى ضميره التي هي نسبته اليه حقيقة فمقتضى الفعلية
ان تكون نسبة القيام الى زيد على التجدد ومقتضى الاسمية ان تكون تلك
النسبة على سبيل الدوام والثبات فيتنافيان فان قيل ان اللازم
تحقق الدلالتين ولا تنافي بينهما وانما التنافي بين مدلوليهما ولا
تحقق لهما ولا يلزم من تحقق الدلالتين تحقق المدلولين فالمتحقق
لا تنافي فيه والمتنافي ليس بمتحقق قلنا نعم لكن نقل الكلام
الى الاعلى المتنافيين محذور ايضا فالحق في الجواب ان المنسوب
الى المبتدا ليس عين المنسوب الى الضمير بل المنسوب اليه هو مجرد

القيام

القيام والمنسوب الى المبتدا هو مضمون الجملة الفعلية وهو القيام المقارن
للزمان الماضي فيجوز ان يكون ثبوت القيام لزيد على سبيل التجدد في الزمان
الماضي ويكون القيام المتجدد الواقع في الزمان الماضي ثابتا له دائما فيكون ظرف
ثبوت القيام لزيد هو الزمان الماضي فقط وظرف ثبوت زيد قائما في
الزمان الماضي هو جميع الازمنة مثلا اذا كان زيد كاتبا في العصر فكونه
كاتبا وان اختص بالعصر الا ان كونه كاتبا في العصر ليس مختصا
بذلك العصر بل دائم لان قولنا ان زيدا كاتب في وقت العصر دائما
وهو من المصادر التي تنصب بافعال مقدرة مثل شكرا وكفرا وعجبا
تأييد ثان لقوله واصل النصب بعدما ايده بقوله وقد قرئ به ذكره صاحب
الكشف في وجه الاول بالقصر ووجه المصدر ههنا لاتمام الوجه
الاول بما هو من متعلقاته لا يكاد يستعمل معرفا لان للاضمار يجب
اختيارا لان نفي الوجوب مبالغة في تركها والتعريف فيه للجنس
لم يقل واللام فيه للتعريف اشارة لان اللام للتعريف اتفاقا بلا اشتباه
وانما الاشتباه في معنى التعريف فاراد ان يبين معناه الاشارة الى ما
يعرفه كل احد منهم يصلح الاشارة منه فيكون المخاطب كل احد ان الحمد ما هو
لا بحذف من البيانية ما هو اي ما يقع في جواب السؤال عن الحمد بما هو
وقد تقرر ان الواقع في جواب السؤال عن اي شيء هو بما هو هو الحقيقة
المختصة بالذات يعقله اي ما يعرفه كل احد الا ان المشار اليه لا ان
الجنس يعني ما في الذهن ويعقله ان الحمد ما هو ان الحاضر فيه هو الماهية
لا الحصة منها فحاصله ان معنى تعريف الجنس الاشارة الى الحقيقة
المعلومة المتميزة عند كل من هو عالم بالوضع وتحقيقه ما ذكره السيد الشريف
حيث قال ان معنى تعريف الجنس الاشارة الى حضور الماهية في الذهن
وتميزها هناك عن سائر الماهيات فان المنكر وان دل على ماهية معقولة
متميزة في الذهن حاضرة عنده الا انه لا اشارة فيه الى تعينها وحضورها
فاذا عرف بلام الجنس فقد اشير الى ذلك والفرق بين حضور الشيء وتعينه
في الذهن وبين الاشارة الى تعينه وحضوره مما لا يخفى ثم قال المحقق
الكلام ان معنى التعريف مطلقا هو الاشارة الى ان مدلول اللفظ
معهود اي معلوم متعين حاضر في الذهن يرشدك اليه ما فسره به المص
اي صاحب الكشف في تعريف الجنس بانه الاشارة الى ما يعرفه كل
احد من ان الحمد ما هو وما صرح به ابن الحاجب في الايضاح من ان زيدا
موضوع لمعهود بين المتكلم والمخاطب ومن ان غلام زيد لمعهود
بينهما بحسب تلك النسبة المخصوصة وقول الادباء المعرفة ما يعرفه
مخاطبك الى غير ذلك وقد صرح به بعض الفضلاء حيث قال
التعريف يقصد به معنى عند السامع من حيث هو معين كانه اشارة
اليه بذلك الاعتبار واما النكرة فيقصد بها التفات النفس الى
معين من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعينه وان كان معينا في نفسه
لكن بين مصاحبة التعين وملاحظته فرق جلي وهذه تصوير ذلك

مقدمة هي ان فهم المعاني من الالفاظ بمعونة الوضع والعلم به فلا بد ان يكون المعاني متصورة ممتازة بعضها عن بعض عند السامع فاذا دل باسم على معنى فلا يخلو اما ان يكون ذلك الاعتبار اي كون المعنى معينا عند السامع مميزا في ذهنه ملحوظا معه او لا فالاول يسمى معرفة والثاني نكرة ثم الاشارة الى تعيين المعنى وحضوره سواء كانت بجوهر اللفظ او بشيء على ما جنسا ان كان المعهود الحاضر جنسا وماهية كاسامة واما شخصيا ان كان فردا منها كزيد او اكثر كابانين علم لجبلين والا فلا بد من امر خارج عنه يشار به الى ذلك مثل الاشارة في اسماء الاشارة وكونه التكلم والخطاب والغيبة في الضمائر وكالنسبة المعلومة جملة او غير جملة في الموصولات والمضاف الى المعارف وكحرف اللام والنداء في المعرفات بهما فاللام اذا دخلت على اسم فاما ان يشار بها الى حصة معينة من مسماه فردا كانت او افرادا مذكورة تحقيقا او تقديرا ويسمى لام العهد ونظيره العلم الشخصي واما ان يشار بها الى المسماه ويسمى لام الجنس وهي اما ان يقصد المسمى من حيث هو كما في التعريفات ونحو قولك الرجل خير من المراة ويسمى لام الحقيقة ونظيره العلم الجنسي واما ان يقصد المسمى من حيث هو موجود في ضمن الافراد بقرينة كالحاكمية عليه الثابتة له في ضمن بعض كما في المقام الخطابي بعلة ايهام ان القصد الى بعضها دون بعض ترجيح لاحد المتساويين على الآخر ونظيره كل مضاف الى النكرة واما في بعضها لعدم لك ادخل السوق حيث لا عهد ويسمى عهدا ذهنيا وهو في المعنى كالنكرة ولذلك تجري عليه احكامها فظهر ان اللام اما للتعريف الجنس او لتعريف العهد وان الاستغراق ليس تعريف الجنس وان كان مستفادا من المعرف بلام الجنس المقام الخطابية وقرائن الاحوال هذا فان قيل قد تحقق من هذا ان معنى التعريف هو الحضور في الذهن والاشارة الى الحاضر في الذهن واما ان الحاضر احدهما نفس الماهية او الحصة المعينة منها فهو اختلاف راجع الى مورد التعريف اعني الحاضر في الذهن لا الى معنى التعريف نفسه فلا فرق بين لام الجنس ولام العهد قلت ان اريد عدم الفرق مطلقا فهو ممنوع وان اريد عدمه في معنى التعريف فمسلم لكن بطلانه ممنوع لانهم لم يلتزموا الفرق بينهما في معنى التعريف بل انهم يثبتوا الفرق بينهما باعتبار مورد التعريف وقيل للاستغراق اي اللام في الحمد للاستغراق وفيه اشارة الى ترجيح القول الاول واختاره صاحب الكشاف ايضا واختلفوا في وجه اختياره فقيل انه مبني على مسئلة خلق الاعمال على طريقة الاعتزال فان افعال العباد عندهم لما كانت مخلوقة لهم كانت المحامد على تلك الافعال راجعة اليهم فلا يصح جعل المحامد كلها مختصة به تعالى ورد بان اختصاص الجنس به تعالى يستلزم اختصاص افراده اذ لو وجد فرد منه لغيره تعالى لثبت الجنس في ضمنه ايضا فلا ينافي اختصاص الجنس ولكان الاقدار والتمكين

فوائده تعالى عنده ايضا يكفي في جميع افراد الحمد لله وارجاعه اليه ولا يلزم رجوع الذم اليه تعالى بالاقدار والتمكين من الشرور والقبائح لان الاقدار والتمكين من الشرور والقبائح ليس بقبيح بل القبيح فعلها لا خلقها ولا الاقدار عليها وقيل لما كان المقصود هو الدوام والثبات حتى عدل من النصب الى الرفع لاجله وجب الحمل على الجنس دون الاستغراق اذ لا دوام لكل فرد وانما الدوام والثبات للجنس ورد بان تجدد الحمد الافراد لا ينافي دوام نوع الافراد ونظيره ما قال الحكماء ان كل حركة الفلك حادث ونوعها قديم وقيل انه مبني على ان هذه المصادر نائبة مناب افعالها والافعال لا تدل على الاستغراق الحقيقة الى الآخر ورد بان ذلك لا ينافي قصد الاستغراق بمعونة المقام واقتضاء الحال وقيل ان الجنس هو المتبادر الى الفهم الشائع في الاستعمال لا سيما في المصادر وعند خفاء قرائن الاستغراق ورد بان المحلى باللام الجنس في المقامات الخطابية يتبادر منه الاستغراق وهو الشائع في الاستعمال لا سيما في مقام اختصاص الحمد بالله تعالى بقرينة الاستغراق كما ارتفع علم فارس اللغاء فان قيل اذا كان كذلك فلم حكم صاحب الكشاف بان الاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهم منهم قلنا ان ما جعله صاحب الكشاف وهما هو الاستغراق معنى تعريف الجنس لا حمل اللام ههنا على الاستغراق بمعونة القرائن والمقام كما صرح به السيد الشريف وقيل ان المصدر المؤكد موضوع للجنس فاذا عرف باللام فالحمل على الجنس اولى ليكون موافقا لاصله وهذا الذي اختاره الفاضل المحشي ويرد عليه ان هذا انما يعلم لو لم يكن للاستغراق قرينة كما علم وقال السيد الشريف والحق ان السبب في اختيار الجنس ان اختصاص الجنس مستفاد من جوهر الكلام ويستلزم اختصاص الافراد فلا حاجة في تادية المقصود الذي هو ثبوت الحمد له تعالى وانتفاؤه عن غيره الا ان يلاحظ الشمول ويستعان فيه بامر خارج عن اللفظ ورد بان في الاستعانة بامر خارج عن اللفظ تصريحا بالمقصود بخلاف جوهر الكلام فان المقصود يفهم منه ضمنا والصريح اولى من الضمني ودفع بان الاختصاصين متلازمان فان كان المقصود اختصاص الجنس فالامر ظاهر وان كان اختصاص الافراد فقد جعل اختصاص الجنس دليلا عليه وسلوك طريقة البرهان وهو من البلاغة وفيه نظر لان ما ذكره انما يتم ان لو كان الاختصاص المستفاد من اللام بمعنى الحصر لان المراد باختصاص الحمد بالله تعالى هو الاختصاص بمعنى الحصر وكان اختصاص الجنس اجلى واعرف من اختصاص جميع الافراد حتى يكون دليلا عليه وكلاهما ممنوع اما الاول فلما ذكروا ان اللام انما يدل على الاختصاص بمعنى التعلق لا بمعنى الانحصار كيف وانهم ذكروا ادوات الحصر ولم يذكروا اللام ولو كان من ادواته لذكروه

قيد المصدر المؤكد لان اسماء الاجناس نحو رجل اختلفوا فيه قيل انه موضوع بازاء الجنس وقيل انه موضوع للفرد المنتشر واعترض على انه لو كان موضوعا للجنس فكيف يستعمل في فرد معين كما في العهد الخارجي او في جميع الافراد كما في الاستغراق وان كان موضوعا للفرد المنتشر فكيف يستعمل في الماهية كما في العهد الذهني واجيب بانه على الاول من حيث تحقق في فرد منها ومن حيث تحققه في جميع الافراد او العهد الذهني لان اللفظ فيهما مستعمل في الجنس وانما يفهم الاستغراق والفرد من قرينة واما العهد الخارجي فلان الاسم فيه مستعمل في حصة معينة لا بالوضع الاول بل لان الجمع المركب من اسم الجنس واللام موضوع بازاء تلك الحصة بوضع ثان مغاير لوضع مفرديه ومثله يسمى حقيقة وضعا عاما واما على الثاني فانما ذكر في العهد الخارجي علما ذكرناه ايضا وكذا في الاستغراق فان الفرد المنتشر كما انه يصدق على كل فرد منها واما استعماله في الماهية فاما مجاز لانها من لوازم الفرد المنتشر او بوضع ثان للمجموع المركب بازاء الماهية

منه

رده ايضا ولان صاحب الكشاف قال في سورة التغابن قدم الظرفان
في قوله له الملك وله الحمد ليدل بتقديمهما على اختصاص الملك والحمد بالله
وهذا صريح في ان الحصر لم يكن حاصلا بدون التقديم اذ لو كان حاصلا
بدونه من اللام لم يكن التقديم مفيدا له لكونه حاصلا قبله بل انما يفيد الاختصاص
بالاختصاص بالله وهو خلاف ظاهر كلامه اللهم الا ان يقال ان اللام
وان لم يكن دالا على الاختصاص يفيد الحصر بنفسه لكنه يجوز ان يحمل الا
على بمعونة المقام لان المقام مقام قصر جميع المحامد فيه واما الثاني
فلانه يجوز ان يستدل باختصاص جميع الافراد على اختصاص
الجنس لكن الاختصاصين متلازمين متساويين في الاوضحية
فليس الاستدلال باحدهما على الاخر اولى من العكس اللهم الا ان يقال
ان تعقل اختصاص الجنس لا يتوقف على تعقل الافراد وملاحظة
وجود الجنس في ضمنها حتى لو فرض وجود الجنس من حيث هو هو
بدون تحققه في ضمن الافراد يجوز العقل تحقق اختصاص الجنس
بخلاف الاختصاص الاستغراقي الذي هو اختصاص الجنس في ضمن
جميع الافراد فانه يتوقف تعقله على تعقل امر زائد وهو وجود الجنس
في ضمن الافراد وقد تقرر في محله ان ما يكون شرط تعقله اكثر كان عند العقل
اخفى مما اقل وما كان اقل كان اوضح واعرف فيستدل بالاوضح على الاخفى
او الحمد في الحقيقة كله له قيل انه تعليل لكونه للاستغراق ولك ان تجعله
تعليلا لكونه للجنس ايضا لان كونه كذلك يستلزم كونه للاستغراق فيستلزم
ايضا كونه للجنس وقيده بقوله في الحقيقة اشارة الى ان العبد
يستحق الحمد ومفاتيح افعال الخير اما عند اهل السنة فلانهم كاسبون لها
واما عند المعتزلة فلانهم خالقون لها لكن استحقاقهم ليس استحقاقا
حقيقيا بل الاستحقاق الحقيقي مختص به تعالى واستحقاق العبد ظاهري
يرجع في الحقيقة الى استحقاق الله تعالى وليس المراد بالحقيقة ما يقابل المجاز
فانهم يستعملون لفظ في الحقيقة فيما اذا دل امر بحسب ظاهره على شيء
فاذا وقع النظر فيه علم انه يؤول الى شيء اخر هو المراد منه والعبد ان
يستحق الحمد لافعاله الاختيارية الجميلة الصادرة عنه لكنها اذا وقع النظر
فيها يؤول ذلك الى استحقاق الله تعالى لانه مالك الملك خالق الافعال الاختيارية
والمؤثر في الوجود الا بها دوما من خير الا وهو اي الله مولية اي معطيه الا انه
بوسط كالنعم الواصلة الى الحامد بواسطة شخص او بواسطة فعل اخر
من افعاله كالعلم الحاصل له بواسطة النظر والاستاذ او بغير وسط
كالنعم الفائضة علينا من مبدأ الفياض ابتداء بلا واسطة كالوجود
والعقل والعلوم الضرورية كما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله الى انه
وفيه اشارة الى رد ما قال بعض من الحواشي من ان قوله بوسط اشارة
الى قول الحكماء من اثبات الوسائط وقوله او بغير وسط اشارة الى
قول المتكلمين من انه لا مؤثر الا الله وكلمة اي في الحمد لله او في اثبات
الحمد لله الاستغراق بانه تعالى حي مريد قادر عالم لان المتصف باضداد

هذه

هذه الصفات لا يستحق الحمد اما بضد الحيوة والعلم فظاهر واما بضد القدرة
والارادة فلان الموجب بالذات لا يستحق الحمد في مقابلة فعله لانه مقتضى
ذاته لا بالاختيار وهو الذات ولذا علله بقوله في الحمد لا يستحق الا من كان
هذا شانه ثم شرع في بيان القراءة بقوله وقرئ الحمد لله بالكسر
بكسر الدال باتباع الدال اللام اي لام الجارة في لله وبالعكس
اي بضم لام الجارة اتباعا له بضم الدال والاول قراءة الحسن البصري
والثاني قراءة ابراهيم ابن ابي عبلة تنزيلا لهما اي للفظين اي الحمد لله
من حيث انهما يستعملان معا منزلة كلمة واحدة فيه دفع لما يتوهم
من ان اتباع احد الحرفين بالاخر في حركته انما يكون في كلمة واحدة مثل
منحدر الجبل بضم الدال اتباعا لها بالراء ومغيرة بكسر الميم اتباعا لها بالغين
والحمد لله كلمتان فلا يستقيم فدفعه بما ذكره الرب في الاصل اي الاصل في معنى
معنى التربية اي مصدر مستعمل بمعنى التربية وفي الجوهري رب الضيعة
اصلحها واتمها ورب فلان ولده يربه ربا ترببه بمعنى ربيه والتربية
مترادف قال وحيث ان زيادة الحروف تدل على زيادة المعنى فهو مطرد
بل اكثري وهو تبليغ الشيء الى كماله وهو ما يتم به الشيء في ذاته كهيئة السرير
فانها كمال للخشب السرير اذ لا يتم السرير في حد ذاته الا بها ويقال لها الكمال
الاول وهو لذا الاخير من المعلول المركب او في صفاته كالبياض
فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل في صفة الا به ويقال له الكمال الثاني
ويطلق على ما خرج من القوة الى الفعل وعلى تمام اجزاء الشيء والمراد ههنا
مبلغ الاشياء الكمال اللائق بها من جميع الوجوه شيئا فشيئا اي شيئا بعد شيء تدريجيا
كتبليغ النطفة الى مرتبة الانسانية تدريجيا في اطوار الخلق
ثم وصف به على صيغة المجهول اي وصف الله به وقيل الجار والمجرور
نائب الفاعل وفيه نظر لانه يقتضي ان يكون الرب موصوفا
وينافيه قوله للمبالغة لان المبالغة في وقوعه صفة لا في وقوعه موصوفا
للمبالغة في تلبسه بالتربية كانه عين التربية كالصوم في رجل صوم
كانه عين الصوم لكثرة تلبسه بالصوم والعدل في رجل عدل
كانه عين العدل لكثرة تلبسه به فانهم قالوا ان جعل مثل هذا
التركيب من المجاز العقلي ابلغ من جعله مجازا لغويا بان يجعل
الصوم والعدل بمعنى الصائم والعادل او ذو صوم وذو عدل
قيل ان كلمة ثم ههنا ليست في موقعه لان الوصف به ليس بعد نقله عن معناه
المصدري بل في حال كونه مصدرا لتفيد المبالغة وكلمة ثم
ههنا للتراخي الرتبي الذي هو الادنى الى الاعلى لا الزماني وتوهم انه للتراخي
الزماني لكن استعماله وصفا اي بحمله على الغير متاخر زمانا عن استعماله
مصدرا او قيل هو نعت فاعله صاحب الكشاف قال الرب
المالك تقول ربه يربه فهو رب كقولك نم ينم فهو نم ويجوز
ان يكون وصفا بالمصدر للمبالغة هذا وكان المصنف استدل
بقوله فهو رب مقابلا لقوله ويجوز ان يكون وصفا بالمصدر

على كونه نعتا فقال قيل هو نعت وانا مرضه لانه صفة مشبهة من الفعل المتعدي
فلا بد من النقل بان يقال اراد انه مأخوذ من ربه بعد جعله لازما بنقل
الى فعل بالضم كما سمع في الرحيم واكتفى به تفويت للمبالغة المستفادة
من الوصف بالمصدر فان الصفة المشبهة وان بنيت للمبالغة الا
انها لم تبلغ مرتبة المبالغة التي تجعل فيها الذات عين الوصف القائم
به مثل رجل عدل وايضا لم تجئ الصفة على فعل من باب فعل بفتح
العين في الماضي وضمها في المضارع نحو ولذا استشهد بعدله ثم نم
اي نم الحديث ينم بالضم والكسر فهو نم ولا بد فيه من النقل ايضا
لذا ذكره الشيخ لكن اقول قال في المصباح نم الرجل الحديث
نما من بابي قتل وضرب سعى به فالرجل نم تسمية بالمصدر ونمام مبالغة
والاسم النميمة والنميم ايضا فعلم منه ان النم ليس صفة بل هو مصدر
وتسمية الرجل به مجاز مثل رجل عدل فلا استشهاد فيه لكون الرب نعتا
بل فيه استشهاد لكونه مصدرا اي ذكره المصنف ولو سلم
انه نعت لكن لا استشهاد فيه ايضا لانه يجوز ان يكون فعله من
باب ضرب لا من باب قتل بنص المصباح والرب من باب قتل لا غير
وقيل مراده بالنعت الصفة المشتقة التي اعم من الصفة المشبهة
لما في شرح التسهيل ان الرب ليس صفة مشبهة بل الظاهر
انه من مبالغة اسم الفاعل او هو اسم الفاعل واصله راب
مخفف ويؤيده قوله رب العالمين لانه متعد مضاف الى مفعوله
والصفة المشبهة انما تضاف الى فاعلها ثم سمى به المالك مطلقا
قال في بعض الحواشي انه اشارة الى ان مراد صاحب الكشاف
من قوله الرب المالك انه سمى به المالك بان نقل الى معنى المالك بعد
كونه نعتا بمعنى المربي اسما فعلى هذا يكون مربوطا بما نقله من الكشاف
بقوله قيل هو نعت ومقولا له وقال بعضهم اي نقل الى المالك بعد
ما كان مصدرا بمعنى التربية او نعتا بمعنى المربي قلت فعلى هذا يكون
مربوطا بما اختاره المصنف وبما نقل عن الكشاف معا لكن الظاهر على
القول الثاني ان يقول بعد ما كان مصدرا بمعنى التربية ووصفا به
للمبالغة والاظهر انه مربوط بما اختاره المصنف فقط كما سيظهر لك وجهه
لانه يحفظ ما يملكه ويربيه بيان للمناسبة المصححة للتسمية المذكورة
ولا يخفى عليك ان التربية ايضا بمعنى تبليغ الشيء الى كماله شيئا فشيئا
لانه مختص بالله تعالى ولذا اطلقه ثم لا يخفى عليك ان الظاهر من كتب
اللغة ان اطلاق الرب على المالك ليس بطريق النقل
والمناسبة المصححة بل يطلق عليه ابتداء فانه قال في المصباح
الرب يطلق على الله تعالى معرفا باللام ومضافا ويطلق على مالك الشيء
الذي لا يعقل مضافا اليه فيقال رب الدين ورب المال وقد يستعمل
بمعنى السيد مضافا الى العاقل ومنه قوله عليه السلام حتى تلد الامة ربها ولا
يجوز استعماله باللام للمخلوق بمعنى المالك والسيد لان اللام

للعموم

للعموم والمخلوق لا يملك جميع المخلوقات انتهى وكذا (الظاهر) من عبارة الكشاف
اطلاقه على المالك من غير نقل ومناسبة مصححة فعلى هذا الاولى ان يكون
قوله ثم سمى به المالك مربوطا بما اختاره المصنف فقط ولا يطلق لفظ
الرب على غيره تعالى اطلاقا فاشيا او اطلاقا كما ثبت في الاسلام الا مقيدا
بالاضافة كقوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام ارجع الى ربك وكرب
الدار واما قوله في مدح المنذر وهو الرب والشهيد على
فمن وقوعه في زمان الجاهلية واما قلنا لفظ الرب احترازا عن لفظ
الارباب فانه يطلق على غيره تعالى مطلقا ومقيدا كما يقال رب
الارباب وقال تعالى ارباب متفرقون فان قيل جواز اطلاق
الرب على غيره تعالى مقيدا بالاضافة كما في ارجع الى ربك ينافيه ما رواه
في الصحيحين مرفوعا ان النبي عليه السلام قال لا يقل احدكم اطعم ربك وضئ
ربك واسق ربك ولا يقل احدكم ربي وليقل سيدي ومولاي
فانه صريح في النهي عن الاطلاق ولا يلزم من جوازه في شريعة يوسف عليه السلام
على ما حكاه الله عنه انه ربي احسن مثواي وارجع الى ربك جوازه
في شريعتنا لان قصص الشرائع السابقة بلا انكار انما تكون شريعة
لنا اذا لم يقم دليل على بطلانه في شريعتنا وكفى دليلا عليه حديث
الصحيحين اجيب بان النهي في الحديث للتنزيه لا للتحريم ولذا فالاولى
ان نتمسك بظاهر الحديث ونجتنب عن اطلاق الرب على غيره تعالى
والعالم اسم اي لا صفة وضع لما يعلم به الشيء مطلقا وهو مشتق من العلم
لا من العلم بفتح اللام بمعنى العلامة اي وضع لهذا المفهوم الكلي المشترك
بين مجموع الموجودات وبين اجزائه من الاجناس والانواع
والاشخاص لان هذا المفهوم الكلي كما يصدق على المجموع يصدق ايضا
على الاجناس والانواع والاشخاص كالخاتم والقالب بالوقف
فانهما مع الاشتقاق من الختم والقلب اسمان موضوعان لمفهوم
ما يختم به ويقلب به الشيء من شكل الاشياء الى شكل الذي كان عليه
ويطلق على المجموع وعلى الانواع والاشخاص وليسا بصفتين كسائر
اسماء الالة فكذلك لفظ العالم مع اشتقاقه من العلم اسم لذلك
المفهوم المشترك وليس بصفة يصح اطلاقه على المجموع والانواع
والاشخاص مع ان لم يقع اطلاقه على الاشخاص اذ لا يقال عالم زيد
بل يقال زيد من العالم لان عدم الوقوع لا ينافي الصحة باعتبار
ذلك المفهوم غلب فيما يعلم به الصانع حتى ان للعالم اي
غلب بعد ما كان في اصل وضعه ما يصح اطلاقه على كل ما يعلم به الشيء
مطلقا صانعا او غيره فيما يعلم به الصانع خاصة ويستدل به
عليه فلا يطلق على ما يعلم به غير الصانع كالدوال الاربع ولا
على ما لا يعلم به الصانع كصفاته تعالى فانها لا يعلم بها الصانع بل هي

كل الصانع يعلم من المصنوع وكذا الأشخاص من حيث هي أشخاص كزيد
وعمرو فإن الأشخاص من حيث هي أشخاص لا يستدل بها على الصانع
فإن علة الاحتياج إلى العلة هو الإمكان أو الحدوث وكل منهما من
الأمور العامة التي يشترك فيها جميع الممكنات لا اختصاص لشيء منها بشخص دون شخص
فالشخص من حيث هو شخص لا مدخل له في الاستدلال على وجود الصانع
لأنا إنما نستدل بإمكان الممكن أو بحدوثه من حيث هو ممكن أو حادث
لا بخصوصه فلا يصدق عليه بخصوصه مفهوم ما يعلم به الصانع وهذا
سر ما قالوا لفظ العالم لا يطلق على الأفراد والأشخاص بل هو اسم
للمفهوم المشترك بين الموجودات وبين أنواعها يطلق على كل من
المجموع والأنواع دون الأشخاص يقال عالم الأفلاك وعالم العناصر وعالم
الحيوان وعالم الإنسان ولا يقال عالم زيد ويقال العالم بجميع أجزائه
حادث وهذا أي العالم أو ما يعلم به الصانع كل ما سواه أي سوى
الصانع فلا يصدق على صفاته تعالى لأنها ليست سواه من الجواهر والأعراض
بيان لما والمراد منه بيان ما صدق عليه لفظ العالم بعد ذكر نوعه كما
دل عليه لفظ كل ولا يخفى عليك أنه لا بد أن يخرج الأشخاص عن عمومه في ذكرناه
فإن قيل يجوز أن يكون المراد بالكل الكل المجموعي فلا يشمل الأشخاص فلا حاجة
إلى الإخراج قلنا ممنوع كيف وأنه يلزم في عدم صحة جمعه إذ لا تعدد
في المجموع مع أن جمعه على العالمين ثابت في القرآن ويلزم أيضا أن يخرج
الأجناس والأنواع لأن يقال الكل المجموعي وأن العالم عبارة
عن مجموع الجواهر والأعراض المحدثة التي يعلم بها الصانع وإطلاقه
على الأجناس والأنواع مجاز لأنها من لوازم المجموع وأما جمعه
مع اختصاصه بالمجموع باعتبار أن لله تعالى عوالم غير هذا العالم كعالم المثال
وعالم الغيب كما أثبته بعض المتكلمين لأنا نقول إن ذلك خلاف التحقيق
وحمل الإطلاق على الأجناس والأنواع على المجاز خلاف الظاهر فلا يصار
إليه بلا داع وأن اعتبار جمعه باعتبار عالم آخر بعد تخصيصه بمجموع
الجواهر والأعراض المحدثة كيف يصح مع التنافي بين التخصيص
وبين إثبات عالم آخر لأن التخصيص ينافي التعدد فلا يصح جمعه
على أن وجود عالم آخر غير معلوم إذ لا دليل عليه وما لا دليل على وجوده
يجب نفيه هذا قال صاحب الكشاف من الأجسام والأعراض وإنما عدل
المصنف عنه لأنه لا يتناول الجوهر الفرد ولا المركب من جوهرين أو ثلاثة
لأنها ليست عرضا ولا جسما عند صاحب الكشاف لأن الجسم
عند المعتزلة هو الطويل العريض العميق فإن قيل إن ما ذكره المصنف
لا يتناول المجردات لأنها لا يصدق عليها جوهر ولا عرض لأن
الجوهر عند المتكلمين هو المتحيز بالذات والعرض هو الحال في المتحيز
بالذات ومعنى المتحيز بالذات أن يقبل الإشارة الحسية والمجردات

لا يصدق

لا يقبلها فلا يصدق عليها الجواهر والأعراض قلنا وجود المجردات غير محقق
عند المتكلمين ولو سلم وجودها فليس بمحسوس فلا يستدل بها على
الصانع قال الفاضل المحشي قوله من الجواهر والأعراض إشارة
إلى مسلكي الاستدلال على الواجب بالعالم أي مسلك الاستدلال
بالجواهر بإمكانه أو بحدوثه ومسلك الاستدلال بالأعراض بإمكانه
أو بحدوثه فإنها أي الجواهر والأعراض لإمكانها وافتقارها إلى مؤثر
من قبيل عطف المعلول على العلة واللازم على الملزوم لأن الافتقار
إلى العلة معلول للإمكان ولازم له واعلم أنهم اختلفوا أن علة الافتقار
إلى العلة ما هي قال الحكماء هي الإمكان وقال أكثر المتكلمين هي الحدوث
واختار المصنف مذهب الحكماء حيث قال لإمكانها وافتقارها وهو
في طرف العلة أن الإمكان محوج للممكن إلى السبب المؤثر والعلم به بديهي
وإنما قال والعلم به بديهي لأن للحكماء في إثبات هذا المطلب مسلكين
أحدهما دعوى الضرورة فيه وإليه أشار بقوله والعلم به بديهي أي التصديق
بأن إمكان الممكن محوج له إلى مؤثر بديهي فإنا لو تصورنا إمكان الممكن وتصورنا
كونه محتاجا إلى مؤثر والنسبة بينهما حكمنا بالضرورة أن علة الاحتياج
هو الإمكان فإن قيل اللازم مما ذكرت أن العلم بالإمكان يستلزم
التصديق بأن الممكن محتاج إلى العلة ولا يلزم منه كون الإمكان علة
للاحتياج قلنا إن العلم بالإمكان لما استلزم التصديق بحاجة الممكن
إلى العلة يلزم منه كون الإمكان علة للحاجة في نفسه لأن ما يستلزم
علمه علم شيء آخر لا يكون إلا علة لذلك الشيء الآخر لا معلولا له لأن العلم
بالمعلول لا يستلزم العلم بعلة معينة لجواز أن يكون للشيء الواحد عللا
متعددة ولا يستلزم العلم بمعلول آخر أيضا لجواز أن يكون علة له والمسلك
الثاني طريقة الاستدلال بأن الماهية الممكنة مقتضية للتساوي بالنسبة
إلى وجودها وعدمها فلو وقع أحدهما لا لمرجح كان ذلك الطرف راجحا على الطرف
الآخر وهو خلاف المفروض فإنه يتساوى الطرفين ولما كان هذا المسلك مرجوحا
اختار المصنف المسلك الأول وإنما اختار مذهب الحكماء دون المتكلمين
من أن علة الاحتياج الحدوث وحده أو مع الإمكان شرطا أو شطرا لأن سوى
هذه الأقوال الثلاثة بوجوه منها أنا نتصور حدوث الممكن ولا نحكم
لنا العلم بافتقاره إلى المؤثر ما لم نلاحظ بإمكانه حتى لو فرض حادث
واجب بالذات وإن كان محالا لحكم باستغنائه عن المؤثر ومنها أن
ملاحظة الحدوث لا تدل إلا على ثبوت تقدم فيجوز أن يكون ذلك القديم
ممكنا فلا يدل على ثبوت الواجب ومنها أن الحدوث صفة للوجود
فيتأخر عن الوجود المتأخر عن الإيجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن العلة
فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة أو جزءها أو شرطها تأخره عن نفسه بمراتب
فإن قيل الإمكان متأخر عن الوجود لأنه كيفية لنسبة الوجود إلى
الماهية فيتأخر عنها كالحدوث قلنا الإمكان متأخر عن الماهية ومفهوم
الوجود لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة وإنما يوصف

الماهية ووجودها بالامكان قبل ان يتصف به الماهية واما الحدوث
فلا يتصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك
في تاخره عن الايجاد وبهذا اتضح ان يقال اوجد فحدث وبذلك تم المطلوب
سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا اولا ولانه احال الحاجة المحوج
المحوج الى المؤثر الامكان دون الحدوث لانه اقول ان كان جميع الممكنات
واجب لذاته صح المؤثر فيل والا لكان ممكنا فيفتقر الى مؤثر
فيلزم الدور او التسلسل واللازم باطل ولا يخفى عليك انه لا حاجة
الى ابطال الدور والتسلسل في تتميم المطلوب بدون ابطالهما ايضا كما ذكره
المصنف في الطوالع ان الممكن لا يستوي طرفا وجوده وعدمه امتنع
وجوده الا لمرجح وذلك المرجح يجب ان يكون واجبا لذاته والا لكان ممكنا
فيحتاج الى مرجح اخر فاما ان يتسلسل او يدور فالمجموع المشتمل على التسلسل
او الدور ممكن ايضا فيحتاج الى مؤثر واجب لذاته هذا وقد يرد عليه انا لا نجوز
ان يكون علة ذلك المجموع نفسه او جزؤه لا امر خارج عنه فان اجيب
عن الاول بان العلة يجب ان يكون متقدمة على معلولها فلو كان المجموع
علة لنفسه يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو باطل وعن الثاني بان ما يكون علة
للمجموع يجب ان يكون علة لجميع اجزائه فلو كان علة ذلك المجموع جزءا منه يلزم
ان يكون الشيء علة لنفسه ولعلله وهو باطل ايضا قلنا ان اريد
بالعلة العلة التامة لم لا يجوز ان يكون نفسه قوله ان العلة يجب تقدمها
على معلولها قلنا ممنوع في العلة التامة اذ لو وجب ذلك فيها لزم
في المعلول المركب تقدمه على نفسه بمرتبتين لان مجموع اجزاء المعلول
المركب جزء من العلة التامة فيكون متقدما عليها ووجب على هذا التقدير
متقدمة على المعلول المركب الذي هو عين مجموع الاجزاء فيلزم تقدمه
على نفسه بمرتبتين وان اريد بها العلة الفاعلية فلم لا يجوز ان يكون
جزؤه قوله ان ما يكون علة للكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه قلنا انما يلزم
ذلك لو كان الجزء علة تامة للكل اذ ح لا يتوقف الكل على ما هو خارج
عنه والمفروض كونه علة فاعلية وهو لا ينافي الاحتياج الى الغير واجيب
عنه بان المراد العلة الفاعلية لا مطلقا بل الفاعل المستقل بالتاثير بمعنى
انه لا يستند المعلول الا اليه او الى ما صدر عنه والفاعل بهذا المعنى للمجموع
يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من اجزائه والا لم يكن فاعلا مستقلا في المجموع
ضرورة استناد بعض اجزائه الى غيره وغير معلوم لانه يدل بمكنة الجواهر
والاعراض بالنظر الصحيح فيها على وجوده واعلم ان الاستدلال بوجود
العالم على وجود الصانع الواجب لذاته اما ان ينظر في احوال الدليل من العالم الذي
هو الدليل يعود الى هو المشهور من مذهب الاصوليين لان الدليل في عرف العالم
نفسه واما ان ينظر في الدليل لا من تحقيق الدليل المركب كما هو التحقيق بين الاصوليين
فالدليل المركب من المقدمات نفسها مع النسبة الاجتماعية او ما جمعه
اي لفظ العالم مع ان الافراد هو الاصل واستغراقه باللام اشمل
لما قد تقرر ان استغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع ليشمل
اي الجمع المحلى باللام وقد اشاره الى ان لفظ العالم اسم لمفهوم

فيلزم ان يكون الشيء علة لنفسه
ولغيره منه

الدليل في الدليل واما ان ينظر في الدليل
معارضة لها واما ان ينظر في الدليل
المنطقيين فان الدليل
كما هو مذهب المنطقيين مع الهيئة فيكون
عندهم مجموع المقدمات مع
النظر في جزء من المقدمات

المشترك

٦١

للمجموع فقط
المشترك بين المجموع وبين اجناسه علم به الصانع لا المجموع
واللام يبيح شمول جمعه للاجناس وانما رجعنا التفسير الى الجمع المعرف باللام
مبالغة وعليه ان الجمع انما يدل على اختلاف الاجناس الداخلة تحته
لا على الاستغراق وانما يدل عليه اللام فارجعناه اليه لئلا يتوهم هذا ما تحته
ولما كان ما تحت مفهوم العالم اعم من الاجناس والاشخاص بينه بقوله
من الاجناس المختلفة ليفيد ان المراد ما تحته الاجناس لا الافراد
كما ظنه السيد الشريف بيانه ان صاحب الكشاف قال انما جمع العالم ليشمل كل
جنس مما سمي به فاختلف شراحه فقال التفتازاني اي انما جمع مع ان الافراد
هو الاصل لانه لو افرد لربما تبادر الى الفهم انه اشارة الى هذا العالم
المشاهد بشهادة العرف او الى الجنس والحقيقة على ما هو الظاهر عند
عدم العهد فجمع ليشمل كل جنس سمي بالعالم لانه لا عهد وفي الجمع دلالة
على ان القصد الى الافراد دون الحقيقة والجنس هنا واعترض عليه السيد الشريف
بوجهين الاول ان المقام يقتضي شمول احاد الاشياء المخلوقة كلها الا انها
كما يشهد عليه قول صاحب الكشاف رب مالك للعالمين لا يخرج منهم
شيء من ملكوته والثاني ان المقابل للعالم المشاهد هو العالم الغائب
فاذا كان الافراد موهما ان المقصود هو الاول فقط ناسب ان يجمع
ليتناولهما معا فان الكل مندرج فيها فعلى هذا ذكرها يحمل عبارة الكشاف
على خلاف ما يتبادر من ظاهره وقال في بيان وجه الجمع حاصل قوله ليشمل كل جنس
ان الافراد وان كان اصلا واخف الا انه لو افرد منكرا لفهم
واحد من تلك الاجناس ولو افرد معرفا باللام لربما توهم ان القصد
الى استغراق افراد جنس واحد او الى الحقيقة اي القدر المشترك
بين الاجناس فلما جمع واشير الى تعدد الاجناس واستغراق
افرادها بالتعريف زال التوهم بلا شبهة وفهم المقصود بلا مرية
فان قلت العالم لا يطلق على واحد من افراد الجنس المسمى به كزيد
مثلا فاذا عرف امتنع استغراقه لافراد جنس واحد فان اللفظ
المفرد لا يستغرق الا افرادا يطلق على كل واحد منها قلت لما كان
العالم منطلقا على الجنس باسره ينزل منزلة الجمع ومن ثمة قيل هو جمع
لا واحد له من لفظه فكما ان الجمع اذا عرف استغرق احاد مفرده وان
لم يكن صادقا عليها كذلك العالم اذا عرف شمل افراد الجنس المسمى به وان
لم يكن منطلقا عليها كانها احاد مفرده المقدر فالعالمين بمنزلة جمع الجمع
فكما ان لفظ الاقاويل يتناول كل واحد من احاد الاقوال كذلك العالمين
يتناول كل واحد من احاد الاجناس فمعنى قوله ليشمل كل جنس اي افراده
انتهى اعترض عليه بوجهين احدهما ان ربوبية الجنس مستلزمة لربوبية
افراده اذ ايجاده من الافراد المختلفة وثانيها ان المشخصات والعوارض
عليها داخل في ربوبية الجنس فلا حاجة الى تقدير الافراد وان التنبيه
لا اشعار لها بالكثرة فالاولى الجمع لكونه دالا عليها ورد بان مقتضى المقام

ان يؤتى بعبارة تدل على ربوبيته لجميع الموجودات ولزوم ربوبيتها
في نفس الامر لربوبيته الجنس لا يستلزم دلالتها عليها لجواز ان يلغى
اللزوم عن البين واما ان التثنية لا اشعار فيها بالكثرة فتفوت الدلالة على
اندراج الكل في المتقابلين من حاجة الى الاشعار بالكثرة وثانيهما
انا لا نسلم ان الدال على الاجناس بمنزلة الجمع وان جمعه بمنزلة
جمع الجمع حتى يلزم التناول المذكور بعد اللام فان لفظ جنس مثلا يشمل
كل جنس ولفظ الاجناس لا يشمل احاد كل جنس والا لزم تناول
الحكم للاشخاص اذا قلت الاجناس كذا وكذا ورد بان الجموع
المعرفة تستعمل على وجهين احدهما ان يراد بها المجموع من حيث
هو مجموع فيكون الحكم مستندا اليه دون كل واحد كقولك
للرجال عندي درهم فان اللازم درهم واحد للكل والثاني ان يراد بها
كل واحد من افرادها فيكون الحكم مستندا الى كل فرد سواء كان اثباتا
كقولك لفلان [illegible] تحت الحصانين او نفيا كقولك لا اشتري العبيد
الا هذا ولا ذاك فاذا قلنا الاجناس تترتب متصاعدة فالحكم
مستند الى المجموع اذ لا يتصور الترتب في كل جنس فضلا عن كل فرد
واذا قلنا الاجناس موجودة في الخارج فالحكم مستند الى الكل لانه
الموجود في الخارج وقد يراد في بعض المواد الجنس من حيث هو جنس ليحكم
مخصوصة لا تسري الى افراده لكونه كليا وطبيعيا واذا كونه موجودا
في انواعه اذا عرفت هذا فالمراد بلفظ الاجناس في كلام المصنف هو الاجناس
بنفسها على ما ذكره النفتازاني وافراد الاجناس على ما ذكره السيد الشريف
فان قيل ان الجمع المحلى باللام قد يقصد به الجنس من حيث هو هو [illegible]
كما في قوله [illegible] الا [illegible] فالجمع ايضا يوهم ان القصد الى الجنس
من حيث هو هو دون استغراق الاجناس ولا استغراق الافراد قلنا
ان الجمع المحلى باللام حقيقة في الاستغراق عند الاصوليين وانما يقصد الجنس
مجازا عند القرينة فبعد ملاحظة اقتضاء المقام شمول الافراد وعدم
قرينة الجنس لا احتمال للتوهم المذكور بل يتعين الاستغراق فان قيل
قد تقرر ان استغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع لانه لاستيعاب
الجموع لا لاستيعاب الاحاد حتى قالوا معنى قولنا جاءني الرجال
جاءني كل جمع جمع من جموع الرجال وهذا لا ينافي خروج الاثنين من الحكم
بخلاف استغراق المفرد فانه ينافي خروج الواحد والاثنين قلنا
ان كون استغراق المفرد اشمل هو المتبادر لكنهم ضعفوه وقالوا
لا فرق بينهما في الشمول للاحاد لبطلان معنى الجمعية باللام والقصد الى الجنس
والا يلزم التكرار في معنى الجمع المستغرق لان الثلاثة مثلا جماعة تندرج
في قولك جاءني الرجال بنفسها وفي ضمن الاربعة وما فوقها فتندرج فيه
ايضا في ضمنها بل الكل من حيث هو كل جماعة فيلزم معنى الجمع المستغرق
ما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد منها ايضا كان تكرارا

محصا

محصا ولا محيص عنه الا بالحمل على استغراق الاحاد مثل استغراق ال
وقال بعض المحققين فائدة الجمع انه لا يقصد بها شمول الاجناس
وشمول افرادها مبالغة اختير لفظا يبني عن تناول المتعدد بوجهين
كالجمعية وشمول الاجناس بمساعدة التعريف والتعريف لشمول
الافراد بمعونة المقام فالمعنى رب كل جنس من الاجناس ورب
كل فرد منه وغلب العقلاء لما بين فائدة اصل الجمع مصححا او مكسرا
لان للاصل حق التقدم اراد ان يبين وجه الجمع مصححا بالياء والنون دون
العوالم مكسرا فان شرط جمع المصحح ان كان اسما ان يكون علما لمذكر
عاقلا كزيدين وان كان صفة ان يكون لمذكر يعقل نحو مسلمين
والعالم اسم لما يعلم به لا صفة فينبغي ان لا يجمع بهذا الجمع لانتفاء
شرطه اعني كونه علما عاقلا فدفعه بانه انما جمع بهذا الجمع تغليبا للعقلاء المذكرين
منهم الذين من افراد العالم كالملك والانس والجن على غير العقلاء المذكورين
كالافلاك والعناصر فغلبه تغليبا لمن عقل من يختص بالياء والنون
ولما توجه عليه ان بالتغليب حصل احد الشرطين اعني كونه عاقلا دون
الاخر فاجاب عنه بانه جمع بذلك لكونه صفاتهم راجع الى العقلاء يعني
انه وان لم يكن صفة حقيقية بل اسما لكنه صفة حكما وشبيها لدلالته
على الذات باعتبار معنى فيه وهو كونه يعلم به فجمع كما يجمع جميع صفات
العقلاء فلا حاجة الى كونه علما لانه انما شرط اذا كان اسما فاسما
ههنا في الجمع ويجوز ان يكون معنى الباقي فان قيل ان دلالته على الذات
باعتبار معنى ليست صفة مختصة للعقلاء لانها توجد في الجمادات
ايضا وشرط هذا الجمع ان يكون صفة مختصة للعقلاء فكيف لما غلب العقلاء سقط
صار كله عقلاء فكانت الدلالة صفة مختصة للعقلاء وبهذا اندفع انه
ساغ جمعه بالواو والنون مع انه ليس صفة للعقلاء ولا داخلا في حكمها
من الاعلام التي انما تجمع بتصحيحها صفة تناولها بالمسمى بهذا الاسم
لما فيه من معنى الوصفية وهي الدلالة على العلم وفيه نظر اذ لا شك انها علية
ليست صفة للعقلاء اذ لها [illegible] وحاصله السعد ان بها انما يرد
لو لم يعتبر التغليب نعم يرد ذلك على صاحب الكشاف لانه لم يعتبر
التغليب حيث قال في ذلك معنى الوصفية فيه وهي الدلالة
على معنى العلم وقيل قال صاحب الكشاف حيث قال العالم
اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين وقيل كل ما علم به الخالق من الاجسام
والاعراض فان قلت فهو اسم غير صفة وانما تجمع بالواو والنون
صفات العقلاء او ما في حكمها من الاعلام قلت ساغ ذلك لمعنى
الوصفية فيه وهي الدلالة على معنى العلم [illegible] لان هذه
الصفة لم تستعمل الا فيما يكون الذي يكون الفاعل والمنفعل
كالغائب والخاتم ولم يوجد استعمال في نفس الفاعل حيث لم يجيء
ناصر بفتح الصاد بمعنى الناصر [illegible] وعلى هذا [illegible] ان يكون
العالم بفتح اللام اسما للعالم بكسر اللام ولهذا ضعفه فان قيل ادول

العدم كما يقال فاعلا لكونه اثرا جاريا بين الفاعل والمنفعل لانه مما يعلم الصانع
يجوز اطلاق العالم عليه باعتبار كونه الة لا باعتبار كونه فاعلا فلعله
خرج بلون التخصيص بذوي العلم نفعا وقيل انما رفضه لانه ان قيل انه حقيقة
خالف اللغة وان قيل انه مجاز فلا فائدة اسم وضع لذوي العلم
اي وضع لمفهوم مشترك بين اجناس ذوي العلم خاصة اي مفهوم
من يعلم به في جمعه بالياء والنون حقيقة بلا تغليب لاختصاصه باولي العلم
وعنه معنى الوصفية وهو الدلالة على العلم من الملائكة والثقلين
من الانس والجن وتناوله لغيرهم من الجمادات والحيوانات على سبيل
الاستتباع اي لا على سبيل الوضع ولا على سبيل التغليب وهذا جواب
لما يقال ان ربوبيته لا يتناول غير ذوي العلم ايضا فما وجه تخصيصه
بذوي العلم وحاصل الجواب انه وان لم يتناول غيرهم بطريق
استعمال اللفظ في معنى شامل للكل لكنه يتناول بطريق الاستتباع
وهو عند الاصوليين دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه
او صحته الشرعية او العقلية ويسمونه بالاقتضاء وهذا ليس بمراد
ههنا لان تربية ذوي العلم لا يتوقف على تربية غيره اصلا وعند اهل
البديع هو المدح بشيء على وجه يستتبع المدح بشيء اخر وهذا ايضا
غير مراد لان التربية غير المدح بل المراد به اعم منهما اي الاستلزام
من غير ان يقصد من اللفظ ويستعمل هو فيه اي تفهيم المعنى من لفظ
لم يستعمل فيه اصلا لا حقيقة ولا مجازا ولا كناية بل بمعونة المقام
كانفهام نجي العسكر من قول جاء السلطان ووجه الاستتباع
ههنا ان مربوبية الاشرف يستلزم مربوبية الادنى بطريق الاولى
وتحليله الفاضل المحشي بان تربية العالمين يستلزم تربية غيرهم اذ لا بد لهم
من غيرهم لان الملائكة سماوي فلا بد من تربية السماء ايضا والثقلين
ارضي فلا بد من تربية الارض وما يتعلق بها مما يحتاجون اليه في معاشهم
ومعادهم وقيل عنى اي قصد به بلفظ العالم وان كان موضوعا لما يعلم به
الصانع الناس ههنا اي في قوله رب العالمين كما قصد به ذلك
في قوله اتأتون الذكران من العالمين فان كل واحد منهم اي من الناس
عالم وهذا بيان للعلة المجوزة لهذه العناية والمصححة لها لكان
في حمل العالم على كل واحد من الناس خفاء لما اشتهر من انه لا يقال عالم زيد
وعالم عمرو بل يقال عالم الانس وعالم الحيوان اراد ان يزيل ذلك
فقال من حيث انه اي كل واحد من افراد الناس قيد الحيثية للتعليل
لا للتقييد ولا الاطلاق يشتمل على نظائر ما في العالم الكبير من الجواهر
والاعراض فيكون لفظ العالم اسما للقدر المشترك بين افراد
نوع الانسان بان يجعل كل فرد بمنزلة جنس واحد من اجناس
المخلوقات اذ ما من نوع من المخلوقات الا وله مثال في كل فرد
من افراد الانسان فيكون جمعه باعتبار افراد الانسان من حيث المعنى
اولا ولما قيل عليه تفرع المصنف بدن الانسان المتكون فيه الاخلاط الاربعة

بمنزلة العالم السفلي المشتمل على العناصر الاربعة الكائنة والفاسدة فالسوداء
لكونه باردا يابسا كالارض والبلغم لكونه باردا رطبا كالماء والدم
لكونه حارا رطبا كالهواء والصفراء حارا يابسا كالنار وراسه
المشتمل على الحواس الظاهرة والباطنة المدبرات لامر البدن
والمنبت للاعصاب التي هي محل الحس والحركة كالعالم العلوي المنوط
امر السفليات به قال الشيخ يدبر الامر من السماء الى الارض انتهى فيكون العالم
اثنان عالم كبير وهو الفلك بما فيه وعالم صغير وهو الانسان سمي كل
انسان عالما لان فيه من جواهر العالم الاكبر الاخلاط الاربعة ولان
لحمه كالارض وعظامه كالجبال ودمه يجري في العروق كالمياه في الانهار
ونفسه كالريح وشعره كالنبات وفيه من الملك العقل ومن البهائم
الشهوة وفيه ايضا من عالم الغيب الروح والعقل ومن عالم الشهادة
البدن المركب من الاعضاء المختلفة الحقائق بعضها صفة للنظائر
من بعض تطابق ما للنظائر كما يعلم ويستدل بما ابدعه في العالم الكبير
من وجوه الدلائل من المعادن والحيوان والنبات وغيرها على وجود
الصانع الابداع ايجاد الشيء من غير سبق مثله وهذا متحقق في العالم
الكبير بخلاف العالم الصغير فانه لما جعل نظيرا للعالم الكبير كان مسبوقا
بالمثل في الجملة لذا لم يذكر الابداع في العالم الصغير قال الفاضل
المحشي بل هو اقوى في الدلالة من العالم الكبير لان ابداع ما في العالم
الكبير فيه كابداع ما يقتضي محلا اوسع في مكان اضيق وفيه من بديع العلم
والقدرة ما لا يخفى هذا ولا يخفى عليك انه يشعر ان ما في العالم الصغير هو
من المبدعات ايضا وليس كذلك فالاولى ان يقول لان ابداع ما في العالم
الكبير فيه كابداع اه ولذلك الاشتمال سوى الله بين النظر فيهما
اي في العالمين اي بين العالمين في النظر والاستدلال بهما لان
الاصل في بين ان يدخل على المتعدد ولكن المصنف عبر بالتعدد المعنوي
المفهوم من لفظ فيهما فاضاف بين الى المؤدي في قوله تعالى لا نفرق بين
احد من رسله على ان النظر احدهما عين النظر في الاخر ففي النظر ايضا
تعدد وما قيل من ان النظر في الاصل مصدر يحتمل للقليل والكثير
وحقه ان لا يثنى ولا يجمع فلذا افرده فلا يناسب اعتبار التأويل المذكور
ولا يغني عنه وقال عطف على سوى فان اراد بالتسوية ما يفهم من
قوله سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم يكون عطفا مستقلا وذلك
ان هذا بيان للتسوية والاشتمال المذكور كما اي حيث التسوية
المذكورة وان اراد بها التسوية المفهومة من قوله وفي انفسكم الا تبصرون
يكون عطف تفسير او بيانا للتسوية المذكورة وملخص المعنى سوى
بينهما حيث قال وفي الارض ايات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون
فان معناه وفي انفسكم ايضا ايات لهم كانها بحسب افلا تبصرون
فقد سوى بينهما بيانه على ما ذكره المصنف في تفسيره ان في الارض ايات
لهم اي دلائل من انواع المعادن والحيوان والنبات وغيرها

او وجود الالات من الدحو والسكون وارتفاع بعضها عن البعض
واختلاف جزئياتها في الكيفيات والخواص والمنافع تدل على وجود الصانع
وعلمه وقدرته وارادته ووحدته وفي انفسكم ايضا ايات اذ ما في العالم
شيء الا وفي الانسان له نظير يدل دلالته مع ما انفرد به من الهيئات
النافعة والمناظر البهية والترتيبات العجيبة والتمكن من الافعال الغريبة
واستنباط الصنايع العجيبة واستجماع الكمالات المتنوعة وقوله افلا
تبصرون بالنظر حيث قال افلا تنظرون نظرا يعتبر
ولعل مراده النظر بالبصيرة لا النظر بالبصر ويدل عليه تعديته
بفي وقرأ رب العالمين بالنصب هذا على القطع عن التبعية
بالموصوف في الاعراب الخ وذكر له وجوها ثلاثة ومرضها لانها
ضعيفة لان الاتباع بعد القطع ممنوع الا ان يثبت قراءة الرحمن
الرحيم بالنصب بعد القطع ايضا على المدح بتقدير اعني او امدح او اذكر
او النداء اي يا رب العالمين والمتبادر المضاف منصوب
او بالفعل الذي دل عليه لفظ الحمد اي نحمد رب العالمين او نحمد الله رب
العالمين كما في الكشاف وعلى التقديرين يكون منصوبا بنحمد المدلول عليه
بالمصدر اي الحمد لا بالمفرد الواقع هنا ايضا وزيغ الحاصد كما يشعر عبارة الكشاف
حيث قال دل عليه الحمد لله لان المتبادر من قوله او بالفعل يحمل الحمد على ما قلنا
لا على المفرد وانما لم يجعل منصوبا بالمصدر لان المصدر المعرف باللام قليل
العمل فلا يصار اليه بلا ضرورة سيما في كلام الله ولا ضرورة ههنا
مع ظهور الوجه الصحيح ولئلا يلزم الفصل بينه وبين معموله بالخبر كذا ذكره
السيد الشريف وفيه نظر لان صاحب الكشاف ذكر في قوله تعالى
لازواجهم متاعا الى الحول في قراءة ابي ان متاعا نصب بمتاع لانه في معنى
التمتع كقولك الحمد لله حمد الشاكرين وقال التفتازاني انه جاز نصب
حمد الشاكرين بالحمد وهو مصدر معرف باللام مع الفصل بالخبر لانه
في الاصل معمول للحمد في موضع المفعول كما تقول حمد الله حمدا كذلك
وكذا كل مصدر جعل متعلقه خبرا عنه وذكر صاحب الكشف
ان المبتدا والخبر لاتحادهما معنى كشيء واحد لا يعد الفصل باحدهما فصلا
بالاجنبي وتحقيقه ان اعمال المصدر المعرف مما اختلف فيه النحاة فمنعه
الكوفيون مطلقا وجوزه سيبويه مطلقا وجوزه الفارسي
على قبح وفصل بعضهم ان ال ان تعاقب الضمير فهو جائز والا فممتنع وكذا الحال
مع الفصل مطلقا سواء كان باجنبي او لا فمنعه بعض النحاة واجازه
بعضهم قال الفاضل الخلخالي الظاهر جعل يا ضرب والحلبي لتعليل حمده تع وترد بانه
لابد له من الكلام اذ كانت للتعليل من موضع الاعراب ولا يجيء الا الوصفية
والقول بالحال يجيء فيه التكلف وايضا لا بد من الفصل بهذه الجملة
بين الصفتين الاتيين وبين موصوفهما فما ذكره اظهر فهو خلاف
الظاهر واجيب عنه بانه لم لا يجوز ان يكون جملة معترضة لا محل
لها من الاعراب سيقت للتعليل ثم ان ما ذكره من المحذور بين مشترك

بين

بين هذا الوجه وبين الاوجه المذكورة في الكتاب فما هو جوابكم
فيها فهو الجواب فيه والحق ان هذه الوجوه كلها خلاف الظاهر
ولذلك اتى بصيغة التمريض انتهى اقول وجه ما ذكره المحشي
الظاهر ان المقام مقام لم نحمد لا انه نحمد لان المحمود قد تعين بالتعليم
ولا ما نفعل لان مقام التصنيف تعين فعل الحمد وانما الاشتباه
في المحمود وعلته الذي هو الباعث على الحمد وكونه فعلا ماضيا ادل
عليه من الوجوه الباقية واما جعلها للتعليل فلان المحمود عليه
علته باعثة للحمد واما قول المعترض ولا محال للوصفية
ففيه نظر لان حصول الجملة لما كان من الاوصاف المختصة بذات
الله تع صح وصفه بها كيف وقد صرح في المغني ان جملة يحمل اسفارا
في قوله تع كمثل الحمار يحمل اسفارا يحتمل ان يكون صفة للحمار
وان يكون حالا مع ان الحمار معرفة وجوز ان يكون ههنا صفة
بعد او حالا منه فاذا صح وصفه بها فلا يضر الفصل بها بين
الصفتين الاتيين وبين موصوفهما لانه ليس باجنبي وقوله
اي في رب العالمين دليل على ان الممكنات كما هي مفتقرة الى المحدث
حال حدوثها ومفتقرة الى المبقي حال بقائها الاولى ان يقول فيه
دليل على ان الممكنات كما هي مفتقرة الى المؤثر بالمحدث ليكون
اشارة المذهب الحكماء القائلين بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان
او يقول فيه دليل على ان الحدث ثابت في الممكنات ليكون اشارة
الى مذهب المتكلمين القائلين بان علة الافتقار الى العلة هو الحدوث
لئلا يوهم خلط المذهبين الا انه اراد ان يشير الى ان الافتقار الى العلة
حدوثا وبقاء ثابت على كلا المذهبين لانكم تزعمون انه لا افتقار الى العلة
حال البقاء عند المتكلمين الا انه قدم الاشارة الى مذهب الحكماء لكونه
مختارا عنده ولاستقلاله في اثبات الواجب من غير حاجة الى ضم
مقدمة اخرى كما احتاج اليها في مسلك المتكلمين فانه لا يتم الدليل ما لم
ينضم الى الحدوث الامكان كما سيجيء وتنقيح على المذهبين فعلى مذهب
الحكماء ان الممكنات كما هي مفتقرة الى المؤثر حال حدوثها كذلك مفتقرة الى
المبقي حال بقائها لان علة الاحتياج الى العلة هي الامكان وهو لازم
لماهية الممكن لا ينفك عنها وهو موجود حال البقاء ايضا فيوجد معلوله
ايضا وهو الافتقار الى العلة كما صرح به المحقق في الطوالع فان قيل لو كان
للحاصل تاثير المؤثر حال البقاء هو نفس الوجود يلزم تحصيل الحاصل
لانه حاصل قبله وان كان امرا متجددا لم يكن الاثر موجبا للباقي بل
يكون موجبا لامر اخر فلا يكون مؤثرا في الباقي والغرض خلافه قلنا ان
التاثير في الباقي ليس تحصيلا للحاصل ولا تحصيلا للامر المتجدد بل هو
ان يكون دوامه لدوام كما ان وجوده اولا من وجوده فان سمي
الدوام متجددا بعد العدم حصوله في اول زمان الوجود يكون النزاع لفظيا
لانا نقول التاثير في دوام الوجود للحاصل اولا الى امر متجدد

هو وجود ابتدائي وانتم تقولون لا تأثير في الوجود الحاصل اولا بل في امر متجدد
هو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف في ان المراد بلفظ المتجدد ماذا ولما كان
اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء
نسبته الى وجوده وعدمه كذلك اتصافه ذلك الوجود واليه وبقاؤه
اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء
نسبته الطرفين لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود
في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني ايضا وكما ان
اتصافه بالوجود في زمان حدوثه مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به
فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل
الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء
وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له
على معنى انه يجعل متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لا على
معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان
الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج
وان لم يكونا معدومين صرفين بل هما من قبيل الاحوال فلا يكونان
مخلوقين ثم قال ان التأثير في الباقي تحصيل للحاصل فقد وهم
ان المؤثر يحصل في الزمان الثاني اصل الوجود والذي كان حاصلا
او وهم انه يفيد البقاء ويحصل للممكن الآخر في بقائه وكلاهما باطل
ومن قال ان التأثير اذا كان في امر متجدد ولا يلحق تأثيره الباقي البتة
فقد توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائي وهو ايضا باطل لان
في ذلك الوجود الحاصل لا في اصل بقائه ودوامه الذي هو متجدد
كما حققه السيد على مذهب المتكلمين يلزم ان يكون الممكن مستغنيا حال البقاء
عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة واختار بعضهم متمسكين بجواز
البناء بعد فناء الباني وبقاء بعض الاحكام الشرعية بعد انعدام علتها
وقالوا العالم محتاج الى المؤثر في ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد
ان خرج اليه لم يبق حاجة اليه حتى لو فرضنا عدم الصانع لم يضر
كونه محالا الى بقاء العالم ولما كان هذا قولا شنيعا لم يرض به
المحققون فقالوا الاحتياج الى المؤثر حال البقاء ثابت
على هذا القول ايضا لكن بملاحظة مقدمات اخرى هي ان
الحادث اما عرض او جوهر وقد ثبت ان الاعراض غير باقية
بل هي متجددة دائما اما بتعاقب الامثال او بتوارد الوجود على ما
عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع دائما واما الجواهر مطلقا فيستحيل
خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة
اليه دائما فالمقصود ان يتفق له على ان الممكنات الى مذهب الحكماء
ويفتقر الى المحدث حال حدوثها الى مذهب المتكلمين فيتبين كلا ما هو التحقيق
مذهبهما في احتياج ما سوى الله من العالم الى المؤثر حال حدوثه
وحال بقائه ثم ان القائلين بعلية الحدوث ذهبوا الى عدم الافتقار في العلة

حال

حال البقاء فقد خرج سواء الطريق وعقل عن اشارة المصنف الى المذهبين
ثم اعلم انه اختلف في وجه دلالة قوله رب العالمين على ذلك فقيل ان
التربية تبليغ الشيء الى كماله تدريجا ولا شك ان هذا التبليغ لا
يحصل بدون الوجود وحالة التربية فهي مستلزمة للوجود فهي الموجود
والمبقي وقيل ان العالم يحتاج في تربيته ان تبليغه الى كماله الى مؤثر
ويبقى بعد حدوثه من جملة كماله فيحتاج فيه الى مؤثر ايضا وقيل
لا شك ان تربية العالم لا تختص في زمان حدوثه بل تكون في زمان
بقائه فلا تكون التربية بدون البقاء فيحتاج الى مؤثر في الحالين واعلم
ان الفاضل المحشي قال ان كلام المصنف مشعر بانه اراد الدلالة على افتقار
الممكنات في الوجود حال البقاء ولا دليل عليه في رب العالمين لانه
لا يدل الا على انها تحتاج في بلوغها الكمال الى الله تعالى فيحمل على الدلالة
على هذا الافتقار حالا ولي ان اقول فيه دليل على كمال الاحتياج
حيث يربي الاشياء شيئا فشيئا مع قدرته على ان يبلغهم
الى كمالاتهم دفعة لان فيه ظهور الاحتياج في الغاية وذلك
الظهور ملزم لكمال موجب لكمال الاتصال حتى قيل الفقر
هو الله انتهى وفي بعض النسخ الفقر على ان يفعل وفي بعضها على لفظ
المصدر قيل وهو الصواب والاول خطأ اقول لكل منهما وجه
عند ارباب هذا القول وهم اهل التصوف فلابد من معرفة
اصطلاحاتهم حتى يظهر وجه النسختين قال في لطائف الاعلام
من كتبهم الفقر هو البراءة من الملك والخلو التام عن جميع الآثار
الكثرة والاختلافات واحكام العادات والمرادات الخارجية
الخلقية والحقية بحيث يصير نقيا عن جميع الآثار الكونية نقيا
عن احكام القيود الظاهرة والباطنة بالانخلاع عن جميع احكام
الفقر والعبرية لانه مشتق من الفقر بتقديم القاف وهو المكان
الخالي [illegible] من المقلوبات هكذا ذكره ثم قال قال الشيوخ اذا
تم الفقر فهو الله تعالى لان من تمت له المعرفة بنفسه وبكل ما سوى
الحق بانه مفتقر الى الله تعالى افتقارا تاما يصير هذا عينا بانه
لا هو الا هو متحققا بانه لا هوية لشيء اصلا الا هوية الله تعالى
ثم ذكر اصطلاحهم وفصل بالامر بعد عليه وقال بعده لما لم يكن الموجود
الظاهر حقا فقط لاستحالة احاطته بحدوده ولا خلقا فقط
لانه مظاهر الحق صار الموجود حقا خلقا اي جامعا لهما فاذا تحقق
هذا عرفت انه يلزم من تمام الفقر الذي هو الخلو التام ان لا يبقى في سوى
الله شيء ذاتي هذا عرفت يقينا بانه اذا تم الفقر فهو الله هذا كلامه
ومنه علم وجه لكنه ظهور غاية الاحتياج منه والكل كمال موجبا
لاتصال لان مرتبة هذا الظهور هو مرتبة الفقر التام والانفصال
الكامل بحيث لا هوية ولا كثرة اصلا الا هوية الله تعالى ولا كمال
فوقه ولا اتصال دونه وعلم ايضا ان ليس المراد بالفقر ههنا

مطلب لطيف
يعلم منه حل عبارة
الفاضل المحشي وقد اضطرب
فيه افكار الفحول

معناه اللغوي لكن الاولى ان يقول لا ذاتم الفقر فهو الله كما هو المسطور ثم
اي هو الغني المطلق ثم قال في لطايف الاعلام ايضا نقلا عن المنطق الفقر ان ليس
لا الا الله حاجة وذكر في توجيهه وجوها منها ان هذا حالة من لا يريد غير الحق لحقيقة
في مقام الادب الذين لا يرون وراء الله غاية لتطلب فلهذا لا يعبدون
الله رغبة في ثواب ولا رهبة عن عقاب فمن كان هذه حاله لم يبق حاجة
غير الله لبلوغ من يريد الله لاجلها بل انما يريد الله لله لا لشيء اخر ومنها ما عرفته
من قولهم اذا تم الفقر فهو الله اذ كان الله غنيا عن العالمين فكيف يصح
ان ينسب الحاجة اليه اسمها فعلم منه وجه صحة نسبة الفقر على ان قيل لان
معناه عندهم هو الغني المطلق فان قيل ان اسماء الله تعالى توقيفية وهذا
ينافيه قلنا ذلك اصطلاح المتكلمين لا اهل التصوف اذ لا منع عندهم اصلا
كرره اي هذا اللفظ ولهذا افرد العصام تسماه تكرارا اشارة الى دفع ما
اشتهر من ان البسملة من الفاتحة وفيه اشارة الى دفع ما يقال
من ان التسمية خارجة من الفاتحة وليست منها والا لزم التكرار بلا فائدة
في القران حاصل الدفع انا لا نسلم لزوم التكرار بلا فائدة بل له فائدة وجيه ما ذكر
بقوله للتعليل اي تعليل استحقاقه تعالى بالحمد فان قيل ان استحقاقه تعالى بالحمد
من مقتضى ذاته فلا يعلل لان مقتضى الذات لا يعلل قلنا ان الصفات
المذكورة ايضا من مقتضيات ذاته فيجوز ان يعلل بعضها ببعض فان قيل ان استحقاقه تعالى
بالحمد قد علل برب العالمين قلنا يجوز ان يعلل حكم واحد بعلل متعددة فعلى ما
ستذكره اي عند قوله واجراء هذه الاوصاف على الله تعالى الى اخره قال
الفاضل المحشي لم يكرره على طبق ما وقع في بسم الله بان لا يفصل بينها وبين اسم
تحرزا عن التكرار بقدر الامكان ورعاية لما يقتضيه حسن البيان لانهما
لتقديم الربوبية وتقديم رب العالمين كتقديم المقسم او كتفصيل المجمل وتقديمه
كتقديم المجمل على المفصل هذا ولا يخفى عليك ان ترتيب الايات توقيفية
بالاجماع لا مدخل للدراية وما ذكره من وجه الفصل يخالف لذلك قوله كتقديم
لربوبية ان المقسم الربوبية الدنيا والاخرة لان الوصفين المذكورين
يدلان عليهما وذلك لان تفضل الربوبية تدل على الترهيب والوصفان
المذكوران يدلان على الترغيب والترهيب مقدم على الترغيب وان نقول
ان كان المراد بالوصفين الرحمة على الكل بعد الاخراج من طور العدم
الى طور الوجود فتاخيرهما عن الربوبية ظاهر وان كان المراد بهما الرحمة
على الكل في جميع الاطوار لان للممكنات ثبوتا في علم الله تعالى قبل الوجود
فتاخيرهما عن الربوبية للاشعار بانه منفصل في نزهته لما وجب والا لاحتاج
عليه اصلا ويعضده اي قراءة مالك قوله تعالى يوم لا تملك نفس لنفس شيئا
وجه التعضد ان تملك من الملك بكسر الميم لا من الملك بضمها بقرينة قوله شيئا
اذ لا معنى لان يقال يوم لا تملك نفس ملكا بضم الميم لنفس شيئا بخلاف
ما اذا قيل يوم لا تملك نفس مالكا لنفس شيئا من نفع او ضر فانه صحيح وقال
انه ظاهر في نفي المالكية في ذلك اليوم عما سوى الله تعالى لا في نفي الملكية
بكسر اللام ونفي المالكية عما سواه يستلزم اثباتها له تعالى والقران يؤيد بعضه بعضا

ونكر

وتنكر كل من النفسين وشيا للتعميم والامر يومئذ لله قيل قد تم العقد بدونه
وانما ذكره للاشارة الى ان المفعول في مالك يوم الدين محذوف تقديره
مالك الامور يوم الدين وقيل بل هو للعقد والتاكيد ايضا لان
اثبات الامر كله يوم الدين لله تعالى واختصاصه له بلام الاختصاص يعد
نفي مالكية كل احد سوى الله يستلزم اثبات مالكيته تعالى على طبق لا اله
الا الله ومنه سقط ما قيل انه يؤيد قراءة ملك بكسر اللام لمناسبته
للامر لكنه يشكل بتفسير صاحب التيسير بان الحكم يومئذ حكمه ولا قاضي سواه
لانه ظاهر في اثبات الملك بضم الميم له تعالى فيكون عاضدا لقراءة ملك بكسر اللام
وقرا الباقون ملك بكسر اللام وهو المختار قيل لو قال عدله وهو الابلغ
لكان اقرب الى التقوى اذ الادب مع كتاب الله ان لا يرجح القراءات
بعضها على بعض بالاختيار قال ابو جعفر ان الديانة تمنع الطعن على القراءة
التي قرا بها الجماعة ولا يجوز ان تكونا مستفيضتين ان لا يجوز تقديم احدهما على الاخر
وقال ابو شامة قد اكثر المصنفون في التفاسير الترجيح بين قراءة مالك
وملك وهذا ليس بمحمود بعد ثبوت القراءتين واتصاف الرب تعالى
بمعناهما وفي الاتقان اسلافه عند اهل الدين اذا صحت القراءتان ان لا
يقال احدهما اجود لانهما جميعا عن النبي صلى الله عليه وسلم فيأثم من قال ذلك فيدل
اذا صحت القراءتان احترازا عن القراءة الشاذة فان كان القراءة المشهورة
اجود من الشاذة ثم ان المصنف استدل على كون هذه القراءة مختارا
بوجوه ثلاثة الاول لانه قراءة اهل الحرمين وهم اولى الناس بان
يقرؤا القران غضا طريا كما انزل وقد وافقهم قراءة البصرة وان
والثاني ما ذكره بقوله ولقوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار رجائي
المراد باليوم يوم القيمة وقد وصف ذاته بانه الملك يوم القيمة والقران
يتعاضد بعضه ببعض ويتناسب معانيه في المواد وفي الطيبي قال الزجاج
من قرا ملك يوم الدين فدليله قوله لمن الملك اي من الملك اليوم ومن قرا
مالك فدليله معنى ذي الملكية في يوم الدين هما ذكره بالاكتفاء رجائي
انه نوع الحجة من التاييد فانه تاييد نقلي والاول عقلي ومنه سقط اعتراض
الفاضل المحشي الظاهر اسقاط اللام والثالث ما ذكره بقوله ولما فيه اي في
لفظ الملك من التعظيم لان ما تحت حياطة الملك من حيث انه ملك اكثر
واعظم مما تحت حياطة المالك من حيث انه مالك فان الشخص يوصف
بالمالكية نظرا الى اقل قليل ولا يوصف بالملكية الا نظرا الى اكثر كثير
وايضا الملك اقدر على ما يريده في متصرفاته واكثر تصرفا فيها وشوكة
بها واقوى تمكنا منها واستيلاء عليها من المالك في مملوكه ولا تفرقة
في الاول انه يقال مالك الدواب والانعام ولا يقال ملكها فان ذلك
ليس من حيث ان حياطة قاصرة عنها بل من حيث ان الملك يضاف في
الى ما ينفذ فيه التصرف بالامر والنهي وكلام في الثاني ان المالك يتصرف
في مملوكه بالبيع والهبة وغيرهما وليس ذلك للملك في رعاياه لان الكلام في الموضوع
اللغوي وفي العرف الشرعي فللملك ان يتصرف فيهم بالشرع ونحوه واما العرف الشرعي
حقا وليس بحجة فيما لا يعتبر في الملك ولا في المالك اللغة بل نحو عالم ما ذكره السعد كما

واعترض بانه ان اراد بقوله الملك يضاف عرفا الى ما ينفذ فيه التصرف
بالامر والنهي حصرا اضافيا الى القابل للامر والنهي فممنوع لم لا يجوز ان
يضاف الى المدينة فيقال ملك المدينة وهي غير قابلة لهما وان لم
يرد الحصر لا يلزم ذلك ما نقلنا عن محقق الاضافة الى الدواب
والانعام وقد جعل ما نقلنا عنه هف قال ان قلت اضافته الى المدينة
بتقدير المضاف اي ملك سكان المدينة مثلا قلت فليجز اضافته
الى الدواب والانعام ايضا بتقدير مضاف نحو ملك ملاك
الدواب والانعام مثلا وليس كذلك انتهى وتوجه بان قوله
وليس كذلك ممنوع لم لا يجوز اضافته الى الدواب والانعام
بتقدير مضاف فان قولنا ملك اصحاب الدواب صحيح وبعد تقدير
المضاف لا فرق بين ملك الدواب وبين ملك اصحاب الدواب
فان المقدر كالملفوظ واعلم ان صاحب الكشاف ذكر لتاييد
هذه القراءة وجوها اربعة الاول والثاني منها ما ذكره المص بعينه
والثالث قوله ولقوله ملك الناس والرابع قوله ولان الملك بالضم
يعم والملك بالكسر يخص والمص تركهما وذكر بدلهما قوله لما فيه من التعظيم
وانما ترك الثالث لانهم ذكروا في وجه كونه مؤيدا انه تعالى عقب
وصفه بالربوبية بالملكية في خاتمة القران في قوله ملك الناس
فناسب ان يقفيه كذلك في الفاتحة ولا يخفى عليك انه لا يصلح وجها
مؤيدا لان القراءة سماعي لا مدخل للراي فيها فلا يثبت بالقياس
ولان الله تعالى ملك الناس في الدنيا والاخرة فلا انه لا انطباق
معه في التاييد في اختصاصه تعالى بالملك يوم القيمة وانما ترك الرابع
لان الملك بالضم ليس بعام عن الملك بالكسر حتى يحكم بان هذا يعم وذاك يخص
على ما صرح به في الكشف حيث قال لم يرد بهما العموم والخصوص المطلقين
لان احدهما لا يدخل في مفهوم الاخر ولا يخرج عن ما صدقه بل المراد بالعموم
والخصوص ههنا ان ما تحت حياطة الملك من حيث كونه ملكا اكثر
افرادا مما تحت حياطة المالك من حيث كونه مالكا ويراد بهما ان
سياسة الملك تشمل سياسة المالك ولا يخفى ان كلام المعترضين ليس
في شيء من معنى العموم والخصوص وان اطلق عليه احيانا ولهذا تركه
ثم لما توجه على الثالث من الوجوه المذكورة ان بعضهم لم يفرق
بين ملك ومالك من حيث المعنى وقالوا ان معنى مالك وملك
واحد كفاره وفره وفاكه وفكه فكيف يصح تاييد احدهما وترجيحه على الاخر
باشتماله على معنى زايد على التعظيم اشار الى دفعه ببيان الفرق بينهما
فقال والمالك هو المتصرف في الاعيان المملوكة كيف شاء من
بيع وهبة ونحوهما والملك اي المشتق من الملك بكسر الميم بمعنى التملك
والملك بفتح الميم وكسر اللام هو المتصرف بالامر والنهي في المامورين
والمنهيين والمراد بالمتصرف بالامر والنهي من يقدر على كل امر يريده وعلى
نهي يريده فلا يصدق على الرؤساء بالنسبة الى اتباعهم لانه لا يقدر
التصرف والتسلط عليهم بكل امر ونهي من الملك اي المشتق منه بضم الميم

اللام

اللام بمعنى التسلط اعترض عليه الفاضل الليثي بانه لا يناسب المقام وانما يلايم
ما قيل ان المالك اولى لان المالكية سبب لاطلاق التصرف دون الملكية
ثم اجاب عنه بان مراده ان المالك هو المتصرف في الاعيان
المملوكة كيف شاء والملك هو المتصرف بالامر والنهي في المامورين
المذكورين بمعنى جميعا فيتناول التصرف في الاعيان المملوكة وغيرها من
المالكين بما لو غيرهم فالمالك من حيث انه مالك دون الملك وما ذكر
من ان الملك هو المتصرف بالامر والنهي في المامورين بناء على ان
الملك يضاف عرفا الا ما ينفذ فيه التصرف بالامر والنهي ولا ينافي
كونه اكثر حياطة وتصرفا بهذا واعلم ان ما ذكره المص من الفرق خلاصة
ما ذكره صاحب الكشاف من وجوه تاييدات قراءة ملك من قوله لان
الملك يعم والملك يخص وانما عدل عنه المص ولم يذكر بعينه بل غيره ولم يجعله
تاييدا مستقلا لان العموم والخصوص ليس على المعنى المشهور كما عرفت انفا
قيل انما لم يذكر المنهيين اعتبارا بتغليب المامورين على المنهيين وقيل
ان المامورين بمعنى المنقادين فيشمل المنهيين والاول اظهر واولى
وقرا ملك بالتخفيف بسكون اللام يحتمل ان يكون تخفيف ملك باسكان
لامه وان يكون تخفيف مالك بحذف الفه واسكان لامه وفي المصباح
صرح بالاول وقرا ملك بلفظ الفعل الماضي من باب ضرب اي فتح
والجملة الفعلية في محل الرفع على انها خبر مبتدا محذوف اي هو ملك يوم الدين
او استينافية فلا محل لها من الاعراب وقيل في محل النصب على انها حال باضمار
قد وقيل في محل جر على انها صفة لموصوف منكر هو بدل من لفظة الله
اي اله ملك يوم الدين ونسب صاحب الكشاف هذه القراءة الى ابي ح
وسكت عنه المص لما قيل ان القراءة المنسوبة الى ابي ح لا اصل لها وقراء
مالكا منونا بالنصب على المدح بتقدير اعني او امدح او على الحال على ان يكون
العامل فيه معنى الفعل المفهوم من الحمد وفي التيسير على النداء اي في رب
العالمين وقرا مالك بالنصب اي مضافا غير منون وهو المذكور في الكشاف
عزوا الى ابي هريرة وملك بالرفع منونا فيوم ح منصوب على المفعولية
لا على الظرفية كما ظن ومضافا وهذا ايضا قراءة ابي هريرة وملك
بكسر اللام مضافا بالرفع على انه خبر مبتدا محذوف والنصب على المدح
وانما لم يقرا ملك بالتنوين لان ملكا صفة مشبهة فلا تعمل في الاجنبي فعلى تقدير كونه
منونا يلزم نصب يوم الدين على الظرفية فلا يفهم منه كونه ملكا
بالقياس الى جميع ما فيه وفي جميع اليوم اذ يكفي في صدق انه
ملك في ذلك اليوم كونه ملكا في بعض اجزائه لبعض ما فيه بخلاف
مالك منونا فانه اسم فاعل متعد فيجوز انتصاب يوم فيه
على المفعولية فيفهم منه ذلك فان قيل يلزم المحذور المذكور
على تقدير كون ملك مضافا ايضا اجيب عنه بان اضافته
لامية لا بمعنى في فيكون يوم مفعولا لا ظرفا فيكون ملكا لجميع ما فيه
ويوم الدين يوم الجزاء خيرا او شرا وذلك يوم القيمة واختيار

يوم الدين على يوم القيمة وعلى سائر الاسامي رعاية للفاصلة وافادة
للعموم فان الجزاء يتناول جميع احوال الاخرة الى السرمد ومنه
اي دائر الدين يعني الجزاء وقولهم كما تدين تدان تحمل الاستئناف وهو
الشائع اذ الاول يعني تفعل سمي الفعل دينا لمشاكلته كما تفعل
تجزى والكاف اسمية ومحل النصب على انه صفة مصدر محذوف
اي تدان دينا مماثلا لفعلك يعني تجزى جزاء مماثلا لفعل فعلته اولا
وبيت الحماسة عطف على كما وهو تحقيق المراسم لكتاب اسم تام ولم يبق
سوى العدوان اي الظلم دناهم متكلم مع غيره من دان يدين وهو محل
الاستشهاد واسم بناهم كما دانوا اي كما فعلوا فسمي الفعل دينا للجزاء
لمشاكلته اوله فلما صرح الشر وامسى وهو عريان اي لما انكشف الشر
وصار كانه عار عن كل ساتر ولم يبق سوى العدوان اضاف اسم
الفاعل الى الظرف اي يوم الدين يريد به تحقيق هذه الاضافة وانها
من اي جنس من جنسي الاضافة اهي معنوية بتقدير في او لفظية من قبيل
اضافة اسم الفاعل الى مفعوله يدل عليه ان صاحب الكشاف اورده
بطريق السؤال عن الجنس حيث قال فان قلت ما هذه الاضافة
ثم اجاب بقوله قلت هي اضافة اسم الفاعل الى الظرف على طريق
الاتساع فان قلت فما وجه تخصيصه باضافة مالك اليه دون ملك مع
انه مضاف اليه ايضا قلت وجهه انه لا شبهة في ان اضافة ملك
الى يوم الدين معنوية لانها اضافة الصفة المشبهة الى غير معمولها
كما في رب العالمين فيكون معنوية مثل ملك العصر وكريم الوقت
لان اضافة الصفة المشبهة الى غير معمولها معنوية وان اللفظية
اضافتها الى فاعلها لان الصفة المشبهة لا تعمل النصب ابدا الا ترى
الى قولهم اضافة الصفة المشبهة الى فاعلها في تمثيل الاضافة اللفظية
ولا يرد عليه رحيم فلانا وجليس زيدا لان الرحيم صيغة مبالغة
لا صفة مشبهة والجليس بمعنى المجالس من الالم يكن متعديا فان قيل
ان الصفة المشبهة لا تشتق الا من فعل لازم والملك من الملك مشتق
من متعد فلا يكون صفة مشبهة قلت يشتقان بعد نقل المتعدي
الى اللازم كما تقدم واما اضافة مالك الى يوم الدين فيحتمل ان يكون
الى الظرف بتقدير في والى المفعول به حكما فاحتاج الى بيانه
فاشار اليه بقوله اجرى الظرف مجرى المفعول به
للجرى بفتح الميم وفتحه مصدر ميمي او اسم مكان ذكره السيد الشريف
قال الفاضل المحشي قد يتوهم ان مجرى على وزن مرمى بفتح الميم وهو مرجح
لتناسب الاجراء ونحن نحمل على وزن مرمى ليدل على ان المفعول به
يجري في هذا المكان بنفسه بخلاف الظرف فانه يجري باجراء المتكلم لانه
ليس بمفعول به نعم لو جعل مجرى المفعول به مفعولا مطلقا كان
الاظهر جعله بالكسر فتامل هذا كلامه توكمال الاجراء الا انه من باب الافعال
نحو ونحن نحمله بمعنى ان يجري لا بفتح الميم الا بعد في ان المفعول به انما يجري
باجراء المتكلم وجعله مثل الظرف مع انه يجري بنفسه من غير جعل المتكلم لانه موقعه بخلاف

الظرف فانه يحتاج الى جعل المتكلم لانه ليس موقعه فالاولى مجرى بفتح الميم اللاحق
مصدر ميميا او اسم مفعول ليدل على ان المفعول به بنفسه من غير جعل
جاعل موقر نعم لو جعل مجرى المفعول به اي لو جعل هذا اللفظ اعني مجرى المفعول به
مفعولا مطلقا وجه التامل ان وقوع المفعول المطلق من المصدر كثير شائع
في الكلام الفصيح على الاتساع اختلفوا في تفسيره قال التفتازاني معناه
جعل المفعول فيه بمنزلة المفعول به وهو مجاز حكمي حيث جعل
يوم الدين مملوكا والليلة في قولهم يا سارق الليلة مسروقة
وهكذا فسره السيد الشريف حيث قال الاتساع في الظرف ان لا يقدر معه في
توسعا فينتصب نصب المفعول به كقوله ويوم شهدناه او يضاف
اليه على تشبيهه كمالك يوم الدين ويا سارق الليلة حيث جعل يوم
مملوكا والليلة مسروقة واما مكر الليل والنهار فان جعلا ماكرين بهما
كان مثالا لما نحن فيه من اجراء الظرف مجرى المفعول به وان كان
بواسطة حرف الجر وان جعلا ماكرين كان تشبيها به في اعطاء الظرف
حكم غيره في الاضافة في الكل بمعنى اللام هذا حاصله انه عندهم من باب
التجوز العقلي في النسبة الظرفية بان جعل نسبة الفعل الى الظرف باعتبار
كونه واقعا فيه بمنزلة نسبته الى المفعول به الواقع عليه الفعل لما بينهما
من المناسبة فاذا كان مجازا عقليا فلا بد ان لا يقدر معه في ليتسع
فينتصب نصب المفعول به او يضاف اليه على تشبيهه حتى يحصل فائدة
المجاز اعني المبالغة ولهذا قال صاحب اللباب باب التوسع وقوله
نهاره صائم من واد واحد ولا يخفى عليك ان هذا يخالف ما ذكره الرضي
حيث قال ان النحاة قالوا قد يتوسع في الظرف فيجعل مفعولا به
توسعا اي يغير منتصبا عن لفظ في كقولك يوم الجمعة صمته
وان يضاف اليه المصدر والصفة المشتقة منه نحو قوله بل مكر الليل
والنهار وقوله يا سارق الليلة وهذا تفقهوا على ان معناه
متوسعا فيه وغير متوسع فيه سواء ثم قال والذي ارى ان جميع
الظروف متوسع فيها فقولك جئت يوم الجمعة كان في الاصل
وجئت في يوم الجمعة كان معه كان مفعولا به بسبب حرف الجر صار
مفعولا به من غير واسطة وفي اللفظ والمعنى على ما كان قبله
استر معنى هذا التجاوز في النسبة الظرفية اصلا بل المعنى على الظرفية
كان قبله وبناسبه كلام الكشاف حيث قال هي اضافة اسم الفاعل
الى الظرف على الاتساع تجري مجرى المفعول به والمعنى على الظرفية
ومعناه مالك الامر كله في يوم الدين فان قيل فعلى هذا كيف يحمل امر
الاتساع في كلامه على المجاز في النسبة الظرفية قلنا قد اول كلامه
وقالوا اريد بقوله والمعنى على الظرفية ان الظرف وان قطع صورة
عن تقدير في واوقع موقع المفعول به مجازا الا ان المعنى المقصود الذي
سيق الكلام لاجله على الظرفية لان كونه مالكا ليوم الدين يستلزم
كونه مالكا فيه الامر كله فان مالك الظرف يستلزم ملك المظروف

حاصل ان مراده بالمعنى في قوله والمعنى على الظرفية المعنى المقصود لا المعنى
التركيبي والمقصود منه بيان ان المعنى الاصلي ليس متروكا بالكلية
كما في المجاز المتروك فان قيل لم جعل مضافا اليه بجعله بمنزلة
المفعول اتساعا ولم يجعل اضافة الى الظرف بمعنى في لتكون معنوية
بلا تكلف اتساع كما في مصارع مصر وعالم البلد اجيب عنه
بان اجراء الظرف مجرى المفعول به قد تحقق في الضمائر بلا خلاف
كما في يوم شهدناه سليما وعامرا فصورة الاضافة لما احتملت
وجهين كانت محمولة على ما تحقق وبان الاضافة بمعنى في اخذ بالقول
الظاهر الذي عليه النحاة لقصور نظرهم في تصحيح العبارة على ظاهرها
واما التحقيق الذي عليه ارباب التحقيق فلا يقتضي الحمل على الاتساع
لان الاتساع يقتضي فخامة المعنى واثبات المطلوب بطريق
برهاني لان كونه مالكا للظرف يستلزم كونه مالكا للمظروف عادة
واعلم ان العلامة التفتازاني جعل في حاشية الكشاف اضافة اسم
الفاعل الى الظرف معنوية بلا خلاف وقال لكن القول بها اخذ بالظاهر
دون التحقيق وجزم به المحشي عزوا الى التفتازاني اقول هذا مخالف
لما في الرضي فانه قال ردا على ابن الحاجب ان اضافة مالك يوم الدين
سواء كان بمعنى في او متوسعا فيه لفظية لا معنوية لان المضاف
اليه اما معمول فيه او معمول به وعلى كل تقدير هو معمول الصفة
فكانت لفظية لا معنوية ثم قال ولعل ابن الحاجب جعل اضافة
مالك يوم الدين بتقدير اللام كمصارع مصر وجزم بانها معنوية
لكنه مخالف لقوله لا بمعنى في طرفه هذا واجاب المحشي في شرح الكافية
بان ما ذكره الشيخ الرضي مبني على عدم الفرق بين كون الاضافة بمعنى اللام
وبينها بتقدير حرف فان معنى الاول ان يراد بالمضاف فرد مخصوص
باعتبار خصوصية مستفادة من المضاف اليه لانتساب امر اجمالي
او تفصيل يعود الى معنى اللام او في او نحو ذلك الا ان معناه على ما كان
مع ذكر في وفي الاضافة اللفظية يبقى المعنى على ما كان عليه قبل
الاضافة فعلى هذا الفرق قال بمعنى في لا بتقدير في ثم اعلم ان جعل
الاضافة في مالك يوم الدين معنوية ليس على ما ينبغي لان الاضافة
المعنوية بعد التحليل يعود الى التركيب وصح الان ان غلام زيد بعد
التحليل غلام لزيد بمعنى كائن لزيد وضرب اليوم ضرب في اليوم
اي كائن فيه ولا يصح مالك كائن فيه لان الزمان لا يقع خبرا عن الجثث
ولا وصفا لها لانه لا فائدة لتخصيص حصول شيء بزمان هو وغيره حاصل
منه ولهذا لا يقال الارض يوم الجمعة وزيد يوم السبت على طريقة
الخبر بتقدير في او ملفوظا بها اولا فائدة في الاخبار كما في قولهم يا سارق
الليلة بهذا التشبيه فيجوز ذلك الاضافة على طريق الاتساع واما
حال الاضافة فيه غير حقيقية وبما تحقق فيه حقيقية والمقصود انه
كما جعلت الليلة مسروقة اتساعا كذلك جعل يوم الدين مملوكا

اتساعا

لان المدعى في الحقيقة هو المفتاح
منه

اتساعا فهذه الاضافة مثل اضافة ضارب زيد وكونها بمعنى اللام
فان قيل كما جعل يوم الدين مفعولا للمجاز باتساعا كذلك جعلت
الليلة مفعولا للمجاز باتساعا فما الفرق بينهما حتى كانت اضافة المالك
الى يوم الدين حقيقية معنوية قلت ان المالك بمعنى الماضي او الاستمرار
كما سيجيء فلا يتوجه على ما في يوم الدين مع انه اضافة حقيقية لان اضافة
الصفة الى غير معمولها معنوية بخلاف السارق فانه بمعنى الحال او الاستقبال
فيتوجه على اجراء اضافة الصفة الى معمولها ولو مجازا لفظية اهل الدار
نصب بتقدير اعني او احذر او انادي بالسارق فانه من اهل الدار قال السيد
انه منصوب بسارق لاعتماده على حرف النداء كقولك يا ضاربا
زيدا ويا طالعا جبلا وتحقيقه ان النداء يناسب الذات فاقتضى
تقدير موصوف اي يا شخصا ضاربا بمعنى انه اعتمد على الموصوف
الموصوف المقدر واعترض عليه بوجهين الاول انه كيف
يصح كونه منصوبا بسارق بعد جعل الليلة مفعولا به لانه اتساعا
اجيب عنه اولا بانه يجوز ان يجعل بدلا من الليلة فان البدل
في حكم تكرير العامل وثانيا بان الليلة وان اتسع فيها وجعل مفعولا
الا ان المعنى على الظرفية على ما صرح به صاحب الكشاف فالمفعول به
الحقيقي لسارق هو اهل الدار ومتاعه فلا حاجة الى تقدير مضاف اي متاع
اهل الدار اقول فيه نظر لان كون الليلة مفعولا به لفظا ولو
مجازا ثابت في كل اهل الدار مفعولا به لان المفعول المجازي لا يجامع
المفعول الحقيقي ولا المفعول المجازي الاخر اذ لا يقال اجيب انه
المراد على ما صرح به الشيخ ولكن المعنى على الظرفية لكن معناه ان المعنى المقصود
هو الظرفية لا معناه التركيبي كذلك كما تقدم فاذا كان الليلة مفعولا به
ولو مجازا ينبغي ان يجعل اهل الدار منصوبا بفعل مقدر نحو اعني
او نحو يعني ان سارقا يعمل في المفعول ليس الثاني انه اعتبر في عمل اسم الفاعل
الاعتماد على حرف النداء ثم اعتبر في تحقيقه الاعتماد على الموصوف المقدر
فما وجهه اجيب بان حرف النداء ليس مثل حرفي النفي والاستفهام
في تقريب اسم الفاعل من الفعل لان النداء مختص بالاسماء فاذا لم يقربه
لا يصح الاعتماد عليه ورد بان حرف النداء قام مقام ادعو وهذا يكفي في
التقريب ودفع بان كونه بمعنى ادعو يقتضي كون المنادى مفعولا به
والاصل في المفعول الاسمية فلا تقريب فيه ايضا فرجع الامر الى الموصوف
المقدر ثم لما توجه على جعل اضافة مالك فبين اضافة اسم الفاعل الى الظرف
اتساعا بالمعنى المذكور انه يلزم ح ان تكون الاضافة اضافة الصفة
الى معمولها كما في سارق الليلة فيكون لفظية فلا تفيد تعريف المضاف
لان الاضافة اللفظية لا تفيد الا التخفيف للمضاف فلا يصح وقوعه
صفة للمعرفة اعني لفظة الجلالة اجاب عنه بقوله ومعناه اي معنى
مالك يوم الدين ملك بلفظ الماضي الامور يوم الدين حاصل
ان اضافة اسم الفاعل انما تكون لفظية اذا اريد به الحال او الاستقبال

ليكون عاملا ... وفي تقدير الانفصال عما بعده واما اذا قصد به الماضي فاضافته
حقيقية كاضافة الاسم الذي لا يدل على زمان اصلا ولا ينصب مفعولا به
قطعا كغلام العبيد وذلك لان ملابسة المضاف بالمضاف اليه قد حصلت
في الماضي واشتهرت نحو ضارب زيد امس فيصح ان يتخصص به تخصص الغلام
بزيد في غلام زيد حين اشتهر بمملوكيته له واما الحال فلم يتم بعد
حصوله والمستقبل مترقب فلم يشتهر فيهما ملابسة المضاف
للمضاف اليه بحيث يتعين المضاف بها او يتخصص ولهذا جعل فاطر
في قوله الحمد لله فاطر السموات والارض صفة للمعرفة ثم لا يخفى عليك
انه اشار بلفظ الامور الى ان يوم الدين وان اجري مجرى المفعول به
اتساعا الا ان المعنى على الظرفية وان المقصود من جعل الظرف
مملوكا افادة مملوكية المظروف على طريق الكناية لان مملوكية الظرف
تستلزم مملوكية المظروف فيكون اثباتا للمطلوب على طريق البرهان
وهذا ابلغ فان قيل ان الزمان معدوم عند المتكلمين على ما بين في الكلام
وتملك المعدوم محال فكيف يصح الكناية قلت ان الكناية لا تستلزم
امكان المعنى الحقيقي على ما بين في محله قال التفتازاني ان الظرف وان اجري
مجرى المفعول به فهو ظرف في المعنى والمفعول محذوف يشهد بعمومه حذفه
بلا قرينة الخصوص ولم يحذف في يا سارق الليلة اذ لا عموم ولا قرينة
خصوص بها واعترض عليه السيد الشريف بان مثل هذا المحذوف مقدر في حكم
الملفوظ فلا مجاز حكميا كما في واسئل القرية اذا كان الاهل مقدرا
فعلى هذا يكون مراد المص بلفظ الامور اشارة الى حاصل المعنى لا الى
ان المفعول مقدر في نظم الكلام والا يلزم اجتماع المفعول المجازي
مع الحقيقي كيف وان جعل المفعول الحقيقي مقدرا في نظم العبارة
نافى المجاز الحكمي ثم لي توجه على جعل مالك بمعنى الماضي ان يوم الدين
وما فيه من الامور الاخروية ليس من الامور الماضية بل من المستقبلة
فكيف يصح جعله بمعنى الماضي اشار الى الجواب بقوله على طريقة ونادى
اصحاب الجنة حاصله انه من قبيل التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي
تنبيها على تحقق وقوعه كما في ونادى اصحاب الجنة حيث عبر فيه
عن ينادي بنادى تنبيها على تحقق وقوعه ثم نداؤهم المستقبل على ان المخبر
فان قيل فعلى هذا يلزم ان مالك يوم الدين مجاز لانه كان
بمعنى الماضي المعبر به عن المستقبل مجازا فالجواب تسليم الملازمة
ومنع بطلان اللازم والسند ان باب المجاز اوسع من باب
الحقيقة عند البلغاء واعلم انهم اختلفوا في ان اسم الفاعل
هل يدل على الزمان او لا يدل قال بعضهم انه لا يدل وضعا
وانما يدل وضعا على الذات وقال بعضهم انه يدل وضعا لانه يدل
على الذات مع الحدث والحدث لا يخلو عن الزمان ثم اختلف
بعض الاولين انه حقيقة في الحال مجاز في الماضي والاستقبال وقيل
انه حقيقة في الماضي ايضا مجاز في الاستقبال فقط وقيل انه حقيقة في الاستقبال

الصا

ايضا او له الملك بكنه اليوم عطف على قوله ملك الامور اي معناه
له الملك في هذا اليوم اي يوم الدين على وجه الاستمرار وهذا جواب
آخر عن الاشكال المذكور حاصله ان اضافة اسم الفاعل انما تكون لفظية
اذا كان بمعنى الحال او الاستقبال واما اذا كان بمعنى الاستمرار
فلا تكون لفظية بل تكون معنوية كما اذا كان بمعنى الماضي كما سبق
وذلك لان اسم الفاعل اذا قصد به الاستمرار وان كان بمعنى
المضارع الا ان الاستمرار ملابسة المضاف للمضاف اليه يصح تعريفه
او تخصيصه فتكون اضافته محضة ولذا قال سيبويه يقول مررت
بعبد الله ضاربك كما تقول مررت بعبد الله صاحبك
اي الموصوف بضربك فان قيل ان معنى الاستمرار هو الوجود في جميع
الازمنة الثلاثة ويوم الدين والامور الواقعة فيه لا توجد الا في المستقبل
والمالك لا يكون مالكا للشيء الا اذا كان المملوك موجودا الآن المعدوم
لا يصح ان يكون مملوكا فكيف يصح ان يقول مالك يوم الدين على وجه
الاستمرار قلت ان يوم الدين والامور الواقعة فيه لما كانت
محققة الوقوع نزلت منزلة الواقع او لان المراد بالاستمرار ههنا استمرار
كونه مالكا لا استمرار تلك الامور ولا شك ان كونه تعالى مالكا مستمر اولا
المراد بالمالك كونه تعالى قادرا على التصرف كما ذهب اليه الامام قال في الكشاف
اذا قصد به زمان مستمر كقولك زيد مالك العبيد كانت الاضافة
حقيقية وهذا هو المعنى في مالك يوم الدين ويجوز ان يكون المعنى ملك
يوم الدين انتهى وانما عدل عنه المص لانه يرد على الحصر المستفاد من قوله
هذا هو المعنى في مالك يوم الدين لا نسلم ان المعنى فيه منحصر على ذلك لجواز
ان يكون ماضيا ايضا ولهذا قال السيد الشريف اي المقصود منه الزمان
المستمر لا الحال والاستقبال فالحصر اضافي بالقياس اليهما فلا ينافي
تجويز الماضي وجاز ان يجعل بالقياس الى الكل اشارة الى انه المختار
الذي لا يلتفت معه الى غيره فكانه تنزل عن ذلك وجوز الماضي ويؤول
يؤيد الجواب الثاني قوله ويجوز ان يكون المعنى ملك الامور حيث
اخره عن معنى الاستمرار واتاه بلفظ الجواز فكانه قال انه للاستمرار ولو
تنزلنا عنه يجوز حمله على الماضي ثم اعلم انهم اعترضوا ههنا بان
ما ذكره المص يدل على ان اسم الفاعل اذا قصد به الاستمرار لا يكون
عاملا ويكون اضافته معنوية لا لفظية وهذا ينافي ما ذكره في سورة
الانعام في قوله تعالى جاعل الليل سكنا فانه قال لا يجوز ان يكون سكنا
منصوبا بجاعل على ان يراد به جعل مستمر في الازمنة المختلفة فعلى
هذا يجوز ان يكون والشمس والقمر عطفا على محل الليل انتهى وهذا صريح
بان اسم الفاعل اذا اريد به الاستمرار يكون عاملا فتكون اضافته
لفظية لا معنوية اجيب عنه بوجوه منها ان الزمان المستمر يشتمل
على الازمنة الثلاثة فباعتبار اشتماله على الماضي يجعل حكمه فلا يكون اضافته

معنوية وغير عامل كما في مالك يوم الدين فانا نحمل عليه لئلا يلزم القطع
وباعتبار اشتماله على الحال والاستقبال تجعل اضافته لفظية وعاملا
كما في جاعل الليل وتتعين كل من الاعتبارين بحسب القرائن والمقام
ففي مالك يوم الدين تعين اشتماله على الماضي وفي جاعل الليل تعين
اشتماله على الحال والاستقبال رعاية للمقام وهذا ما ذكره السيد الشريف
انه لا منافاة بين ان يكون اسم الفاعل عاملا وبين كون اضافته معنوية
وذكر لان المستمر لما احتوى على الماضي ومقابليه روعي الجهتان معا
فجعل الاضافة حقيقية نظرا الى الاول واسم الفاعل عاملا نظرا
الى مقابليه فجاعل اضافته حقيقية مع انه عامل فلا تنافي بين
كلاميه وفيه نظر لان مدار كون الاضافة لفظية ومعنوية على كون
الصفة عاملة وغير عاملة لا على اشتمالها على الازمنة الثلاث ومعناها
ان الاستمرار في مالك يوم الدين ثبوتي وفي جاعل الليل تجددي
بتعاقب افراده فكان الثاني عاملا واضافته لفظية لوقوع
المضارع بمعناه دون الاول فان قيل الامور الواقعة يوم الدين
متجددة متعاقبة في الوجود ولا شك ان مالكيتها فرع وجودها
فاستمرار مالكيتها لا يتصور ان يكون ثبوتيا بل يكون تجدديا لان تجددها
تجدد من اجيب بان الثبوت عبارة عن التحقق في الجملة من غير ان
يعتبر معه شيء من الحدوث في احد الازمنة فلا ينافي التجدد
بل يجامعه فان كل متجدد ثابت بهذا المعنى اي التحقق في الجملة وان
لم يكن كل ثابت بهذا المعنى متجددا كما اذا كان ثبوتا واحدا مستمرا
كثبوت سواد الجسم فمعنى مالك يوم الدين هو ثابت المالكية
في يوم الدين بمعنى ان مالكيته لجميع الامور مطلقا غير مقيد بحدوث
تلك المالكية في ذلك اليوم ثابتة فيه فيوم الدين ظرف لثبوت
المالكية لا لحدوثها وبهذا اندفع توهم التنافي بين عدم استمرار
يوم الدين وما فيه وبين استمرار مالكيته ووجهه ان ثبوت مالكيته
وان كان في ذلك اليوم الا ان كونه ثابت المالكية في ذلك اليوم
بها مستمر لا يتقيد بوقت دون وقت والسر فيه ما حقق في ان
صدق المطلقة دائمة فان اتصاف الموضوع بالمحمول فيها وان كانت
في الجملة وفي بعض الاوقات الا انه يصدق دائما ان الموضوع
متصف به في الجملة مثلا اذا كان زيد كاتبا في بعض الاوقات
فكتابته وان كانت في بعض الاوقات لكن كونه كاتبا في بعض
الاوقات مستمر دائم قال ابو البقاء في قوله تعالى الحمد لله فاطر السموات
والارض جاعل الملائكة رسلا الاضافة في فاطر السموات محضة
لانه للماضي واما جاعل الملائكة فكذلك في احد المذهبين واجاز
قوم ان يكون غير محضة على حكاية الحال ورسلا مفعول ثان
وقال الطيبي الفعل بالوقف وارتكاب المجاز هو العقل لان حكم

الالفاظ

الالفاظ واو وقف او وصل فانه مخالف لما اذا وقف او وصل فالغرض تهجي
او ان استدعاه المقام لنكتة الاضافة تعليل لجعل مالك بمعنى الماضي
او الاستمرار حقيقية اي معنوية مفيدة اي مفيدة لوقوع الى مالك
يوم الدين صفة لوقوعه الى لفظة الله فان قيل جعل الظرف مفعولا به
ولو ادى ما يقتضي كون اسم الفاعل عاملا فيه فكيف يتصور جعل
اضافته اليه حقيقية لانها يقتضي عدم كونه عاملا اجيب عنه
بانه انما جعل مفعولا به من حيث المعنى لا من حيث الاعراب الى
يتعلق به تعلق المملوكية حتى لو كانت شرائط العمل حاصلة لعمل
فيه الا ترى انك تقول في مالك عبده امس انه مضاف
الى المفعول به وتريد انه كذلك معنى لا انه منصوب محلا لان
شرط العمل وهو كونه للحال او الاستقبال مفقود ولانه لو كان
منصوبا محلا لجاز العطف على محله لكن لا يجوز النصب فيما هو معطوف
على المضاف اليه بناء على عطفه على محله والمعنى اي على كلا التقديرين وكلام
المصنفين الى الاول بيوم جزاء الدين لان ذلك اليوم ليس بيوم الشريعة
ولا يوم الطاعة وانما هو يوم جزاء الطاعة ويوم سلطان الشريعة
وغلبته ... بها وتخصيص اليوم بالذكر ... على المفعول
بالاضافة اي بسبب جعله مضافا اليه لمالك او متلبسا بكونه مضافا
مع كونه مالكا لجميع الامور فيكون مصدرا بمعنى المفعول او بسبب جعله
مضافا الى الدين او متلبسا به مع كونه في مالكا الكل يوم فيكون مصدرا
بمعنى الفاعل لتعظيمه اي لتعظيم يوم الدين باقتضاء مالكيته كما في رب العرش العظيم فان
الاضافة فيه لتعظيم المضاف اليه ولتعظيم اليوم باضافته الى الدين فتكون
الاضافة لتعظيم المضاف كما في عبد الخليفة ويجوز ان يراد به تعظيم
المالك باضافته الى اليوم لان مالكية الزمان وكذا ملكيته تختص
به تعالى سيما يوم تجزى كل نفس بما كسبت قالوا اعظم المخلوقات
جلالة ومهابة المكان والزمان فالمكان فضاء لا نهاية له وخلاء
لا غاية له والزمان امتداد وهمي من الازل الى الابد فما ظنك بمن كان
مالك مثل هذا المخلوق وملكه نافذ او لتفرده بعز الفرد يتعقد الامر فيه
الى ذلك اليوم سواء كان امرا متعلقا بالمالكية او المملكية اذ في
ذلك اليوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله ولمن الملك اليوم لله
الواحد القهار بخلاف ايام الدنيا فان فيه ملاكا وملوكا يتصرفون
فيما يملكون ويحكمون عدلا او جورا انما يتصرفون قيل لو قال مالك
الامور يوم الدين لافاد التعظيم وكونه تعالى مالكا للامور كلها وتفرد
بنفاذ الامر فيه ويكون مستغنيا عن تكلف الاتساع لكن يفوت
الاختصار والمبالغة والاستدلال الا ان اراد انه يفيد تعظيم
الامور فمسلم لكن المقصود تعظيم اليوم وان اراد انه يفيد
تعظيم اليوم فممنوع ... اجزاء هذه
الاوصاف على الله تعالى اي تعليقها تعليقا معنويا وهو مبتدأ خبره

قوله الاتي للدلالة والمقصود منه ان هذه الصفات الجارات
على الله ليست باجنبية فاصلة بين البيان اعني قوله اياك نعبد واياك
نستعين وبين المبين اعني قوله الحمد لله بل هي اشارة الى دليل الاختصاص
المستفاد من لام الملك والتعريف وبيان للم ذلك الاختصاص
وتوطئة لما بعده ايضا وانما قلنا ان قوله اياك نعبد واياك
نستعين بيان لقوله الحمد لله لما في الكشاف ان اياك نعبد واياك
نستعين بيان لحمدهم له كانه قيل كيف تحمدون فقيل اياك نعبد
واختلف في جهة كونه بيانا فقال التفتازاني الاظهر انه لكون العبادة
بيانا للحمد الذي هو فعل اللسان من جهة ان اقصى غاية الخضوع تقتضي
الاعتراف بالانعام التام ووصف المنعم بصفات الكمال ولا حمد
ابلغ من ذلك غايته انه يفيد زيادة في البيان وقال السيد الشريف
ان قوله اياك نعبد واياك نستعين جواب عن السؤال عن كيفية
الحمد لا عن ماهيته فصح ان يجاب بالعبادة المشتملة على الحمد وعلى غيره
لان ضم غيره اليه نوع بيان لكيفيته كانه قال كيفية حمدنا انا نجمع
سائر عبادات الجوارح معه والاستعانة في المهمات و[illegible]
نحمد عليها بك من كونه ربا للعالمين بيان للاوصاف المذكورة
ولفظ الكشاف هكذا من كونه ربا مالكا للعالمين وانما عدل عنه المصنف
لان ظاهره يوهم توصيف الشيء بنفسه لان معنى الرب هو المالك كما في الكشاف
فكان بمنزلة مالكا مالكا للعالمين ولهذا عدل عنه واقام مقام مالكا قوله
موجدا لهم وهو صفة مقيدة لقوله ربا للعالمين احترازا عن الرب
الذي لا يكون موجدا كالوالد بالنسبة لولده وليس بموجد وكالمعلم بالنسبة لتلميذه
ولا بموجده فان قيل لما كان هذا منافيا لما في عبارة الكشاف فما
قدمه عن لفظ العالمين قلنا لان منشا الاستفادة هذا الوصف
هو اضافة الرب الى العالمين في النظم الكريم فنبه بتاخيره عن العالمين
على منشئه لان مرتبة المفيد مقدم على مرتبة المفاد فان قيل فاوجه
دلالة الاضافة على ذلك الوصف اعني كونه موجدا قلنا انها تدل
على ان ربوبيته نوع ربوبية كاملة لا تصور فوقها ربوبية لان
كل ما يفرض انه رب فرد من جملة العالم والله رب العالمين جميعا فهو رب
ذلك الرب ايضا فكان رب الارباب ولا شك ان الرب
الكامل من يوجد مربوبه ويبلغه كماله تدريجا والحاصل ان الرب الكامل
يستلزم الايجاد وقد وقع في بعض النسخ موجد العالمين ربا لهم ووجهه انه
على ان الايجاد مقدم على التربية منعما اسم فاعل عليهم بالنعم مستفاد
من الرحمن الرحيم وهو خبر بعد خبر للكون المذكور اعترض عليه بان الاولى
سرد هذه الاخبار بالعطف لان التراسل في صورة تعدد الخبر
ان كان الكل عبارة عن شيء واحد مثل هذا حلو حامض فالاولى
ترك العطف والا فالاولى العطف مثل زيد عالم وجواد وشجاع
ولا شك ان الاخبار المذكورة ههنا من القسم الثاني وترديد بانه لا شك

اي على عكس النسخة الاولى منه

لان الكمالات المترتبة السابقة الى غاياتها والمترتبة على الايجاد متفرعة على الوجود منه

انما

انما قيل الاول او المقصود ههنا تعليل انه لا يستحق الحمد سواه وذلك
ان علة هذا الانحصار هو مجموع هذه الاوصاف لا كل واحد منها
وان كان لكل واحد منها دخل فيها اقول لا يلزم من كون علة ذلك
الانحصار مجموع الاوصاف المذكورة لكون مجموعها عبارة عن
معنى واحد يصح حمله على المبتدا اعني الكون المذكور كما في هذا حلو حامض
فان المجموع فيه عبارة عن المز على انه يجوز العطف في نحو حلو حامض
ايضا لما صرح في التوضيح كلها اي النعم كلها بهذه الطريقة اي بذكر الرحمن الرحيم
في مقام المدح ثم بينها بقوله ظاهرها وباطنها عاجلها واجلها وفي الكشاف
بالنعم كلها الظاهرة والباطنة والجليلة والدقيقة وانما عدل عنه حيث
غير الجليلة والدقيقة بالعاجلة والآجلة لانه بنى كلامه على ما هو الاولى
عنده من الوجوه التي ذكرها لبيان نكتة تقديم الرحمن على الرحيم مع انه الابلغ
والقياس يقتضي الترقي من ان رحمة الدنيا مقدم على رحمة الآخرة
ولا شك انها عاجلة ورحمة الآخرة آجلة كما تقدم وصاحب الكشاف
بنى كلامه على ما اقتصر عليه من تلك الوجوه وهو ان الرحمن يتناول
جلائل النعم والرحيم يتناول دقائقها حيث قال انه لما قال الرحمن
فتناول جلائل النعم وعظائمها واصولها اردفه الرحيم ليتناول ما دق
منها مالكا لامورهم يوم الثواب والعقاب هذا مستفاد من
مالك يوم الدين وفيه اشارة الى ان المعنى فيه على الظرفية كما مر في
بيانه على قراءة مالك مع ان المختار عنده قراءة ملك كما تقدم نظرا
الى مال المعنى لان كونه مالكا للامور كلها يوم الدين في قوة كونه
ملكا فيه كما ان كونه مالكا للعالمين في قوة كونه ملكا لهم ولهذا قال
صاحب الكشاف في كونه ربا مالكا للعالمين لا يخرج منهم شيء
من ملكوته وربوبيته للدلالة خبر للاجراء المذكور اي لبيان ذلك الاجراء
دليلا لان هذه الدلالة من قبيل دلالة الدليل على مدلوله لا دلالة اللفظ
على معناه على انه الحقيق بالحمد وفي الكشاف في هذه الاوصاف التي
اجريت على الله من كونه ربا مالكا للعالمين ومن كونه منعما بالنعم كلها
ومن كونه مالكا للامر كله بعد الدلالة على اختصاص الحمد به وانه به
حقيق في قوله الحمد لله دليل على ان من كانت هذه صفاته لم يكن احد
احق منه بالحمد والثناء عليه بما هو اهله انتهى افاد كلامه في بيان الوصف
الثاني والثالث قيل انه للاشارة الى التدرج الى وصف الحمد وقيل
انه للتنبيه على استقلال كل وصف بكونه دليلا على حدة وتركه المص
للاشارة الى ان العلة مجموع الاوصاف الثلاثة لا كل واحد منها وقوله
بعد الدلالة ظرف لقوله اجريت والضمير الاول في قوله انه به الحمد وانه
لله تعالى وقيل الضمير الاول لله والثاني للحمد وكلام المحشي هو على الاول وقوله
في قوله الحمد لله ظرف للدلالة وهذا انه يتعلق بما بعده ثم لا يخفى عليك
انه اشار اولا الى انحصار الحمد فيه تعالى واستحقاقه اياه بقوله الحمد لله
ثم نبه على ان ذلك الاختصاص هو انحصار الاستحقاق فيه تعالى دعا الى [illegible]

مستفاد من ٧

المدح بهم من كونه العبادة مستحقا للحمد على افعالهم الاختيارية الحسنة لكونهم خالقا لها
وحقيق الاوصاف الجارية عليه تعالى دليلا على ذلك الحصر الادعائي حيث
قال وهذه الاوصاف دليل على ان من كانت هذه صفاته لم يكن
احد احق منه بالحمد فان معناه انه احق من كل احد فان قولك ليس احد افضل
من زيد وان دل لغة على نفي الزيادة في الفضل الا ان المفهوم منه عرفا نفي
المساوي ويفهم منه نفي الزائد بطريق الاولى او المراد نفي الزائد والمساوي
معا واما نفي الادنى فلا يفهم اصلا لان مقام المدح ينافي ارادته فاذا كان معناه
ما ذكر كان ذلك الحصر ادعائيا ودل على ان غيره حقيق في الجملة لانه انما نفي
المساوي والزائد دون الادنى هذا وانما عدل عنه وغيره فاشار اولا
الى ان قوله الحمد لله لا يدل الا على ثبوت المحامد له تعالى واستحقاقه لا على
الاختصاص الحمد فيه حيث نسب الدلالة على الاختصاص الى اجراء الاوصاف
عليه تعالى لا الى قوله الحمد لله كما في عبارة الكشاف فانه جعل قوله في قوله
الحمد لله ظرفا للدلالة كما ذكرناه فانه نسبة الدلالة عليه الى قوله الحمد لله
وانما صح كذلك كما قالوا ان افادة الحمد لله الحصر محل خفاء لان المفيد للحصر
اما لام الجنس او لام الجارة ولام الجنس من حيث هو لا يفيد الحصر
وانما يفيده لام الاستغراق والمختار حمله على الجنس من حيث هو ولام
الجارة انما يفيد الاختصاص بمعنى الارتباط لا بمعنى الحصر والحمل
منظور فيه على ان الحكم ثم اشار بقوله انه الحقيق بالحمد بتقديم المسند اليه
وتعريف الخبر باللام على ان ذلك الاختصاص حقيقي لا ادعائي حيث
حصر على المسند اليه الحقيق لا الاحق كما في الكشاف ايثارا لمذهب
مذهب اهل السنة من انه تعالى هو المستحق للمحامد لا غيره ثم لما لم يكن هذا
نصا في الحصر الحقيقي لما ذكرناه من ان دلالة اللام على الحصر محل نظر
عطف عليه قوله ولا احد احق به تنبيها على التصريح بمعنى انه احق من كل احد
بناء على ان نفي الزائد يستلزم نفي المساوي عرفا كما ذكرناه ولما كان هذا
موهما ايضا للحصر الادعائي كما ذكرناه ترقى او اضرب عنه للتنصيص
على المراد فقال بل لا يستحقه اي الحمد على الحقيقة سواه فانه اضراب
عن الاحقية المستلزمة لاستحقاق الغير في الجملة الى نفي الاستحقاق عن الغير
مطلقا قال الفاضل المحشي لم يرد بقوله لانه الحقيق بالحمد الحصر لئلا ينافي قوله لا احد
احق به منه ولئلا يجعل قوله بل لا يستحقه على الحقيقة سواه لغوا وفيه نظر
لما عرفت انفا ان تقديم المسند اليه وتعريف الخبر باللام يفيد الحصر لكنه لما لم
يكن ذلك نصا في الحصر الحقيقي لجواز ان يكون ادعائيا بتنزيل استحقاق
الغير منزلة العدم بالنسبة الى استحقاقه تعالى ذكر قوله ولا احد احق به يعني
انه احق من كل احد تأكيدا لما سبق وايضاحا فان لو كان ذلك نصا
في الحصر الحقيقي ولكن لم يكن كذلك ثم لما فهم من ظاهره نفي الاحقية عن الغير ثبوت
اصل الاستحقاق للغير نفاه بقوله بل لا يستحقه فلا لغو وقال على الحقيقة
لثبوت الاستحقاق للغير في الجملة ثم لا يخفى عليك ان المراد باستحقاقه
الحمد لذاته الحمد حقا لازما له لا ما يستعمل في العرف من ترتب الشي على الشي عقلا

او عادة

او عادة فانه ثابت لغيره تعالى ايضا فان نسبة الفعل الى العبد كسبا يكفي
في كونه مستحقا لان يحمد فان الحمد وصف يليق في مقابلة الجميل الصادر
من احد ولو كسبا لكن انما يكون حقا لازما لمن اتصف بهذه الاوصاف
الكاملة المختصة به تعالى فلا يكون الا حقا لازما له تعالى ثم لما كان دلالة اجراء
الاوصاف عليه تعالى على حصر استحقاق الحمد فيه تعالى من قبيل دلالة اللفظ على
معناه كدلالة لفظ الحمد لله عليه مثلا بل من قبيل دلالة الدليل على مدلوله
كما صرح به صاحب الكشاف حيث قال وهذه الاوصاف دليل
على كذا وكان مرجعه الى التعليل كما نبه عليه المصنف ايضا حيث قال
من قبيل كرره للتعليل على ما سنذكره بين وجه الدلالة بقوله فان ترتب
الحكم على الوصف يشعر بعليته له اي لذلك الحكم والمراد بالوصف
ماله صلوح العلية لمناسبته له اذ لا بد من مناسبة العلة للحكم المعلل
بان يصح اضافته اليها ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة
في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه مناسب
لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق
لا قاطعا لها فلا يرد ان هذه القاعدة ليست كلية بل قد تتخلف
كما في قولك رايت فاضلا فان الفضل ليس علة للرؤية لانه ليس
بوصف مناسب لذلك والمراد بالترتب الترتب المعنوي
الذي هو عبارة عن التعلق والارتباط فلا ينافي تقدمه على الوصف
لفظا كما ههنا فان الحكم ههنا هو حصر استحقاق الحمد فيه تعالى والوصف
كونه ربا للعالمين ومالكا ومنعما وهذا الحكم وان كان متقدما لفظا
الا انه مرتبط بما بعده ومعلق عليه فان قيل ان الحكم المرتب ههنا
على الاوصاف المذكورة على ما اختاره المصنف هو استحقاقه تعالى للحمد
حيث بنى كلامه على ان قوله الحمد لله انما يدل على استحقاقه تعالى للحمد وثبوته له
واما حصر ذلك الاستحقاق فيه تعالى فقد جعل الدليل عليه اجراء تلك الاوصاف
عليه تعالى وبينه باشعار ترتب الحكم على الوصف بعليته له ولا يخفى عليك
ان اللازم منه علية الاوصاف للحكم المترتب الذي هو استحقاقه تعالى
للحمد ولا يلزم منه حصر الاستحقاق فيه تعالى وهو المدعى فالجواب عنه
ان هذه الاوصاف لما انحصرت فيه تعالى لكونه منفردا بها وجب ثبوتها له تعالى
وانتفاؤها عن غيره دل اجراؤها عليه تعالى على حصر الاستحقاق فيه تعالى كما دل على اصل الاستحقاق
فعلى هذا يكون الدال على الحصر نفس الوصف من غير اعتبار المفهوم المخالف
وقد يستعان في دلالة الترتب على الحصر المذكور بالمفهوم المخالف فيقال الترتب
وهو انتفاء الحكم عند انتفائه على حصر الاستحقاق فيه تعالى فان قيل ان
الاشعار بعلية الوصف يقتضي حصر العلية في الوصف المذكور
فكيف يصح ذلك وله تعالى صفات ذاتية وفعلية موجبة للاستحقاق
غير تلك الصفات واجيب عنه بانا لا نسلم انه يقتضي حصر العلية فيه
ولو سلم ذلك لكن صفاته الذاتية لا تصلح لان يكون محمودا
عليها في الحقيقة لكونها ضرورية لذاته تعالى وسائر صفاته الفعلية لا تخرج

يعني انها دلالة عقلية لا لفظية منه

لغيره صح

فيقال الترتب المذكور يدل بمنطوقه على استحقاقه تعالى للحمد وبمفهومه المخالف صح

لا تخرج عن الصفات المذكورة ههنا وللاشعار عطف على قوله
للدلالة يعني ان اجراء تلك الاوصاف المنحصرة في ذاته تعالى عليه تعالى
يتضمن فائدتين احدهما تعليل ما سبق من استحقاقه تعالى للحمد على وجه
يستلزم حصر ذلك الاستحقاق فيه تعالى والثانية التمهيد لما بعده
من حصر العبادة والاستعانة عليه تعالى المستفاد من قوله اياك واياك
نستعين ومعنى الاشعار هو التعرض دليلا واشعارا بقرينة تعديته
بعلى الى الدليل اشعارا ودليلا لكن لا من طريق المنطوق كما في الدلالة
السابقة بل من طريق المفهوم اختلفوا في تفسير المفهوم ههنا فسره
اكثر الشراح بمفهوم المخالفة وقال بعض الافاضل المراد مفهوم الموافقة
قلت وهو الحق لكن المراد بمفهوم الموافقة ليس ما يقابل المنطوق بل ما ذكره
الاصوليون في الاستدلال بطريق الدلالة فان الاستدلال به
استدلال بمفهوم النص كالاستدلال على حرمة الضرب
بحرمة التافيف في قوله تعالى ولا تقل لهما اف ويدل على ما ذكرنا
قوله فضلا عن ان يعبد كما سنبينه حاصله ان اجراء تلك
الصفات عليه يدل بمنطوقه على انحصار استحقاقه تعالى
للحمد وانتفائه عن غيره وبطريق الدلالة والمفهوم على انتفاء
العبادة عن غيره تعالى لان من لا يستحق للحمد لا يستحق العبادة بالطريق الاولى
وذلك لان تلك الاوصاف لما كانت منحصرة في ذاته تعالى فاجراؤها
عليه يدل بمنطوقه على استحقاقه تعالى للحمد وانحصار الاستحقاق فيه تعالى
ويلزمه ان لا يعبد غيره تعالى بالضرورة لان من لا يستحق الحمد لا يستحق
العبادة بالطريق الاولى وذلك ان عدم الاتصاف بتلك الصفات
وانتفاء الاستحقاق عن غيره تعالى داخل في مفهوم الانحصار لان
معنى الاختصاص ما يوجد فيه ولا يوجد في غيره فلا يكون من قبيل المفهوم
المخالف كما ظن ومن ههنا ظهر ان في كلام الفاضل المحشي ضعفا من وجوه
اما اولا فلانه قال الحكم بتخصيص الحمد به تعالى مترتبة على الوصف يشعر
بعلية الوصف للحصر ووجه ضعفه ان الحكم ليس ههنا عند المصنف
بل استحقاقه للحمد واما التخصيص والحصر فقد جعل الدليل عليه اجراء
تلك واما ثانيا فلان قوله لا يشعر الوصف بطريق المفهوم
المخالف يدل على ان المراد بالمفهوم في كلام المصنف مفهوم المخالفة
وليس كذلك بل مفهوم الدلالة كما ذكرناه واما ثالثا فلان قوله
فيكون فيه تاكيدا مبني على حمل المفهوم على المفهوم المخالف
وقال الفاضل الچلبي ان مؤدى الاشعار المذكور هو مؤدى الدلالة
السابقة فعطفه عليه ليس بظاهر وزيادة قوله من طريق المفهوم
غير مفيد لزيادة تسويغ العطف فان فيه تعليق الحكم بالاوصاف
المذكورة ايضا ثم اجاب عنه بقوله ويمكن ان يقال انه جعل
الاشعار مستندا الى ضابطة مفهوم المخالفة وهي ان تعليق الحكم
بالوصف يفيد انتفاءه عند عدمه والدلالة مستندة بوجه الانحصار وانتها

لم يجعل

لم يجعل متعلق الاشعار مجرد عدم استحقاق الغير للحمد بل عدم استحقاقه
للعبادة بالطريق الاولى وفي الجواب الثاني هو الموافق لما ذكرناه وقال
الفاضل المحشي وكذلك ان تجعل اجراء هذه الاوصاف عليه تمييزا له عن
سائر الذوات وتعيين كمال التعيين فيناسب ان نخاطبه بتخصيص العبادة
والاستعانة به وطلب الصراط المستقيم فقيل بهذا الوجه قوله
في تفسير اياك نعبد لما ذكر الحقيق بالحمد ووصفه بصفات عظام تميز بها
عن سائر الذوات الخ على ان من لم يتصف بتلك الصفات لا يستاهل
لان يحمد فضلا عن ان يعبد كلمة فضلا يتوسط بين الاعلى استبعادا
او استحالة وبين الادنى منه ليستدل بنفي الادنى واستبعاده على
نفي الاعلى واستحالته فقوله لا يستاهل اه دليل ظاهر على ان المقصود
في الاشعار الاستدلال بنفي الحمد عن غيره تعالى على نفي العبادة عنه
لعلك الاوصاف المذكورة او اجراؤها عليه تعالى دليلا على ما بعده
من الحصر المستفاد من تقديم المفعول في اياك نعبد واياك نستعين
وانما كان دليلا عليه لان في ذلك الاجراء اشعارا على ان استحقاق
العبادة منتف عن غيره بالطريق الاولى فالوصف الاول
اي كونه ربا للعالمين شروع في تفصيل ما اجمله من لفظ مجموع الاوصاف
المذكورة دليلا على حصر استحقاق الحمد فيه تعالى وحصر العبادة ايضا
فيه وانتفائها عن غيره حاصله ان مجموع تلك الاوصاف وان كان
دليلا لحصر استحقاق الحمد فيه تعالى وعلة له الا ان لكل واحد منها مدخلا
في ذلك فقد علل الوصف الاول بانه علة موجبة لاصل الحمد
المراد بقوله لبيان ما هو الموجب للحمد وهو الايجاد والتربية
لكل منهما مفهوم من رب العالمين اذ الايجاد اول مراتب التربية
ولا شك ان كلا منهما يوجب الحمد على الموجد ولا يخفى عليك ان
تقديم الايجاد على التربية ههنا لا يناسب قوله السابق من كونه ربا
للعالمين بل المناسب ان عكسه قوله فالثاني والثالث اي الرحمن
والرحيم للدلالة على انه تعالى متفضل بذلك اي الايجاد والتربية مختار فيه
في ايجاده وتربيته بقدرته بمعنى صحة الفعل منه وتركه واما القدرة بمعنى
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء
الا انهم قالوا ان مقدم الشرطية الاولى واجب صدقها ومقدم الثانية
ممتنع صدقها وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى والاختيار
بهذا المعنى لا يستتبع الحمد ولذا فسرناه بالاول ليس بصادر عنه
لا بالايجاب بالذات كما ذهب اليه الحكماء فانهم قالوا ايجاده العالم
من لوازم ذاته يمتنع خلوه عنه عند تمام الاستعداد فانكروا القدرة
بمعنى صحة الفعل والترك او وجب عليه كما ذهب اليه المعتزلة
لكنه ليس بمعنى استحقاق العقاب بتركه كما هو معنى الوجوب
على العبد ولا بمعنى عدم القدرة على الترك كما هو معنى الوجوب
عند الحكماء بل معناه انه يستحق الذم بتركه عقلا بناء على ان الحاكم بالحسن

والقبح العقليين عندهم بل العقل لا الشرع يوجب على الله بان يحق الحق
ويبطل الباطل ويثيب المطيع ويعاقب العاصي عقلا والله اشار
بقوله قضية ارتضاء وحكمه التسوية بين الاعمال اي الاعمال التي هي
الموجبة للجزاء خيرا او شرا الجنب يمتنع على الله تركه لكونه خلاف قضية
الحكمة وهو على الله محال حتى يستحق به الحمد رفع الفعل لان حتى ابتدائية
فيكون ما بعدها جملة مستانفة مبنية عما قبلها وهو متعلق بقوله متفضل
مختار باعتبار تركه بما بعده بيانا له ومبينا عنه فالمعنى ان هذين الوصفين
يدلان على انه تعالى متفضل مختار في اجابته بسبب ذلك التفضل
والاختيار يستحق الحمد فلهذين الوصفين ايضا مدخلية في استحقاق
اصل الحمد اذ لو لم يكن مختارا في تفضله واجابته لم يستحق به الحمد لوجوب
ذلك الحمد وعليه فعلا اختياريا وقد ثبت انه مستحق له فلا يرد ما قيل
المفهوم مما ذكره اولا اشعار ترتب الحكم على الاوصاف بعليتها
والمفهوم من قوله فالوصف الاول ان موجب الحمد هو هذا الوصف
فقط والكل من البواقي فائدة اخرى كما ذكره فوجه عدم الورود
ان كونه ربا انما يوجب الحمد لو كان مختارا فيه وهذا انما يستفاد
من هذين الوصفين فهما من تتمة الوصف الاول وبيان لكونه
موجبا لاستحقاق الحمد وليس لهما فائدة اخرى بل تكميل للفائدة
الاولى ومندرج فيها والرابع اي مالك يوم الدين لتحقيق الاختصاص
اي الاختصاص المدلول عليه بالاوصاف السابقة فان كلا منها
وان افاد اختصاص الحمد به تعالى لاختصاص كل منها به تعالى الا ان في كل
منها شائبة شركة نظرا الى الظاهر ولهذا احتاج الى التحقيق وتاكيده
تحققه واكده بالرابع لعدم شائبة الشركة فيه اصلا لظهور ان
لا مالك ولا ملك في ذلك اليوم سواه تعالى فلهذا الوصف
ايضا مدخل في استحقاق الحمد فانه اي الوصف الرابع مما لا يقبل
الشركة فيه تعليل للتحقيق المذكور قال الفاضل المحشي فيه ان اختصاص
الامور به في يوم الدين لا يوجب اختصاص الحمد به لجواز ان يحمد
على ما في غير هذا اليوم والجواب عنه ان اختصاص الحمد على ما في
غير هذا اليوم به تعالى قد علم من قبل من مجموع الاوصاف المذكورة
ومن رب العالمين والمقصود ههنا بيان ما له مدخل في العلية لتحقيق الاختصاص
لا بيان العلة المستقلة حتى يرد ذلك وتضمين الوعد بالثواب
عطف على تحقيق الاختصاص للحامدين لدخولهم فيمن يجازى
بالثواب يوم الدين والوعيد بالعقاب للمعرضين عن الحمد
لدخولهم فيمن يستحق الجزاء بالعقاب ثم ما ذكره الفاضل
المحشي من انه لا دخل له فيما هو بصدده من تفصيل ما اجمله سابقا من
بيان وجه اجراء الصفات على الله تعالى فذكره كالاجنبي فكان ينبغي
ان يقول بعد اجراء هذه الصفات للدلالة وللاشعار اه
وللحث على الحمد والنهي عن الاعراض ليرتبط به هذا القول اجاب
عنه

عنه بعض المحشين بانه اشارة الى فائدة اخرى يتضمنها الوصف الرابع
ولا يقدح في ذلك كونه مما لا دخل له في تفصيل الاجراء ورد بان
الايراد انه خارج عن الصدد لا انه لا فائدة فيه حتى يندفع ببيان الفائدة
وانما يندفع ببيان المناسبة واجاب بعضهم بان كلا من الوعد
والوعيد يوجب استحقاق الحمد فيندرج في الاجمال الذي تحمله ان
اجراء هذه الاوصاف للدلالة على انه تعالى يستحق الحمد فلا يكون ذكره
اجنبيا ورد هذا ايضا بانه تكلف بعيد عن المقام ولا يبعد ان يقال
ان الدلالة على حصر الحمد والعبادة فيه تعالى يستلزم الحث على القيام
بالحمد والنهي عن الاعراض عنها فيرتبط هذا القول بما يلزم المجمل
المذكور. **قال رحمه الله** ثم انه لما ذكر الحقيق بالحمد ولما اراد ان يبين
فائدة الالتفات الواقع في قوله تعالى اياك نعبد وتفصيل طريقه
وكان هذا الكلام منفصلا عما قبله اورد كلمة ثم الدالة على تفاوت
ما بين المعطوفين تنبيها على تباينهما واشارة الى بعد طريق الخطاب
عن طريق الغيبة ثم ان نكتة ان الداخلة على ضمير الشان ابداء الى عظم
شان ما ذكره بعده من بيان فائدة الالتفات وطريقها وقد
خالف فيه صاحب الكشاف حيث قدم هذا الوجه الذي
اخره صاحب الكشاف لان المناسب في كل موضع ان يقدم
ما يخصه من الفائدة على ما يعم جميع المواضع فلا بد ان يقدم ههنا ايضا
بيان الفائدة المختصة بهذا الموضع فلهذا قدمه قال الشريف
حاصله انه لو قيل اياه نعبد واياه نستعين كما يقتضيه سوق الكلام بظاهره
لم يكن فيه دلالة على ان العبادة له والاستعانة به لاجل اتصافه بتلك
الصفات وتميزه بها عن غيره لان ذلك الضمير راجع الى ذاته تعالى بمقتضى
وضعه وليس فيه ملاحظة لصفاته وان كان متصفا بها ذاتا فالحكم متعلق
بالذات فلا يفهم تسببه عرفا واذا قيل اياك فقد تنزل الغائب
بواسطة اوصافه المذكورة الموجبة لتميزه وانكشافه حتى صار
كانه تبدل خفاء غيبته بجلاء حضوره منزلة المخاطب في التميز والظهور
ثم اطلق عليه ما هو موضوع للمخاطب ففي اطلاقه عليه ملاحظة
لاوصافه التي جعلته كالمخاطب فصار الحكم مرتبا على الوصف
بمنزلة ان يقال ايها الموصوف المتميز نعبدك ونستعينك
فيتبادر عرفا ان العبادة والاستعانة لتميزه بتلك الصفات
هذا واعترض عليه بانا لا نسلم انه لو قيل اياه نعبد لم يكن فيه دلالة
على ان العبادة والاستعانة لاجل تلك الاوصاف قوله لان
ذلك الضمير اه قلنا انه مسلم لكن لا يلزم من ذلك ما فرعه عليه من قوله
فلا يفهم منه عرفا وانما يلزم ذلك لو لم يوصف الذات بالصفات
المذكورة واما اذا وصفت بها كان من باب تعليق الحكم بالوصف
المناسب والجواب عنه ان الضمير اذا رجع الى مجرد الذات
مع قطع النظر عن الوصف كما هو وضعه كما ذكره في التحقيق استعار

الضمير لانه قبيح ذكر على صيغة المفعول وتوبيد لفظ خطاب
او نعته في قبله ذكر على صيغة الفاعل صح

بصفة الاوصاف بخلاف اياك نعبد فانه يشعر بكون المخاطب في حكم المشاهد
لاعتبار الاوصاف فيه فان الغائب فيه نزل منزلة المخاطب ثم اطلق عليه
ما هو موضوع على ما بينه الشريف العلامة والفرق بينهما ان الاشارة في ضمير الخطاب
حسية والحس لا يقدر على تمييز الموصوف عن الصفة فتلك الاشارة الى
مجموعهما واما في ضمير الغائب فالاشارة فيه عقلية والعقل يقدر على
تمييز الموصوف عن الصفة فتلك الاشارة الى الموصوف اذ لا يمكن
اليهما معا ولا الى الصفة مجردة فالمراد الموصوف ووصف على صيغة المجهول
المعلوم معطوف على ذكر بصفات عظام وفي الصفات
الثلاث المذكورة تمييز بها صفة ثابتة لصفات
والضمير راجع الى الصفات عن سائر الذوات المشاركة في الوجود
و يتعلق يعطف على تمييز بحذف العائد او يتعلق بسببها
العلم بمعلوم معين ولا يخفى عليك ان اصل العلم حاصل
بذكر الحقيق بالحمد في قوله الحمد لله والتعيين حاصل بالصفات المذكورة
لان تلك الصفات لما كانت مختصة بذلك الحقيق صار
متعينا بتعينها بحيث ينقطع الشركة ويصح لان يخاطب به ولذا قال
خوطب جواب لما وفي بعض النسخ فخوطب بالفاء والمشهور
عدم دخول الفاء في جواب لما وان جوزه بعض النحاة
بذلك السبب كونه معلوما متعينا ممتازا تميزا تاما بحيث
يصلح ذلك التميز في الظهور ان ينزل منزلة الحضور الذي
هو المصحح للخطاب وان كان غائبا عن المتكلم حسا او بسبب تلك
الصفات نفسها على ما اختاره الفاضل المحشي وايده بقوله باير هذا
شانه فان هذا فيه اشارة الى الصفات اجمالا وهو خلاصة
تقرير للمعنى الحاصل بعد الخطاب وهذا مبتدأ اشارة الى الصفات
المذكورة وشانه خبره والجملة صفة من اي يا من اتصف بتلك
الصفات نخصك بالعبادة والاستعانة وفي الكشاف
اياك يا من هذه صفاته نخص بالعبادة والاستعانة انما عدل المصنف
عنه حيث ترك اياك والحق كاف الخطاب بنخص لان مبنى الكلام
ههنا على تقديم المفعول على التخصيص فلو ذكر اياك في تفسير
المعنى مقدما على نخص كما في الكشاف تقييد تخصيصه بالتخصيص بالعبادة
وهو فاسد من وجهين احدهما انه ليس مرادا بل المراد تخصيصه
بالعبادة والا يلزم اثبات الاختصاصات الغير المتناهية
في اختصاص شيء بشيء لانا ننقل الكلام الى اختصاص الاختصاص
وهكذا والثاني انه ليس معنى اياك نعبد فلا يصح تفسيره به والحاصل
ان عبارة الكشاف يوهم ان تعلق العبادة على الصفات
لا على كونه حقيقا بالحمد ايضا وهكذا ذكره الفاضل المحشي لكنه
يندفع بتعميم لفظ هذه صفاته في قول الكشاف بالحقيق بالحمد ايضا
فليتامل قال الشريف فان تقديم اياك في قوله اياك يا من هذه صفاته

لموافقة قوله في اياك نعبد فانه منزل منزلته لا للاختصاص وقوله
نخص تصريح بفائدة التقديم في اياك نعبد استنباطا يندفع الاعتراض
المذكور بالكلية لكنه خلاف المتبادر من المقام لان المتبادر منه
ان تقديم المفعول ههنا للتخصيص ولذا قال بعض الافاضل ادرج المصنف
لفظ نخص في تفسير قوله اياك نعبد لاظهار فائدة تقديم المفعول والمعنى
ممتازا او منفردا من بين الموجودات بقصر العبادة والاستعانة
عليك فالباء داخلة على المقصور كما في قولهم واختص بعد اي
ميز المندوب عن المنادى بوا فيلك وا مختصا بالمندوب وكذا في
قوله تعالى يختص برحمته من يشاء كذا ههنا يحث وهو ان ما ذكره المصنف
يستلزم ان الله تعالى يستحق العبادة والحمد من اجل صفاته لا للذات مع انه
يستحق لذاته ايضا فلعلنا قد ثبت ان صفاته تعالى ليس غير ذاته وانها
من مقتضى ذاته فيرجع استحقاقه تعالى لصفاته الى ذاته وايضا المنتزع عنه
عن تلك الصفات فيرجع الى الاستحقاق الذاتي ايضا فيكون
متعلق بخوطب اشارة الى الفائدة المرجحة للالتفات بعد
بيان طريقة المصحح له اي سلك الخطاب المقدم ادل على الاختصاص
المستفاد من تقديم المفعول حاصله ان اياك اشد دلالة على الاختصاص
المذكور من اياه لان الاختصاص الذي دل عليه الخطاب المقدم اختصاص
مدلل لانه لوحظ فيه الاوصاف المذكورة فيكون كتعليق الحكم
على الموصوف بصفة مناسبة لذلك الحكم فيدل على علية تلك
الصفات فالتقديم يدل في صورة الخطاب على الاختصاص
مع دليله بخلاف اياه فان التقديم فيه انما يدل على مجرد الاختصاص
لعدم ابتنائه على ملاحظة الاوصاف المذكورة فان قيل مع تقديم
ان ضمير الغائب راجع الى الذات من حيث هو بدون ملاحظة الاوصاف
بحسب الوضع ولكن الخطاب ادل من الغيبة بمقتضى اصل الدلالة
فيها على الاختصاص وذلك يقتضي ملاحظة الوصف فيتنافيا قلنا
ان ما من الضمير بمفرده تقديمه وههنا الكلام في تقديمه وهو من
حيث انه مقدم يدل على الاختصاص بلا منافاة وفي الكشاف
ليكون الخطاب ادل على ان العبادة له لذلك التميز قال الفاضل
المحشي انما عدل عنه المصنف لان الحكم المعلق تخصيص العبادة لا العبادة
نفسها اقول ان صاحب الكشاف لم يجعل الحكم المعلق نفس العبادة
حتى يرد عليه ذلك بل جعله تخصيص العبادة لانه قال على ان العبادة له
ولم يقل على العبادة فلا مخالفة بينه وبين كلام المصنف بل مالهما واحد
اللهم الا ان يجعل الاختصاص المستفاد من لام الجارة في عبارة الكشاف
هو الاختصاص بمعنى الارتباط والاختصاص المقصود ههنا هو
الاختصاص بمعنى الحصر فلذا عدل عنه المصنف وللترقي عطف على
قوله لسلوك خوطب بذلك للترقي لكن التعليل في المعطوف عليه
لقصد تحصيل كما في ضربت زيدا للتاديب وفي المعطوف بسبب وجوده

ولما صار ان تخصيص شيء بالشيء في قوة تمييز الاول به فاما ان يجعل التخصيص مجازا عن التمييز واما ان يجعل من باب التضمين فيلاحظ المعنيان معا ويجعل الباء المذكورة صلة للمعنى المتضمن ويقدر للمعنى المتضمن صلة اخرى مثلا نميزك بها مخصصا لك بالعبادة

واخرى قوله نخصك بالعبادة مميزا لك من بين المعبودين بالعبادة فليتامل فمعنى العبادة راجع الى التخصيص

كما في فقد سنح لارباب اليقين اذ الترقي والانتقال متعذر مانع في الوجود
على الخطاب وفي بعض النسخ والترقي بالواو فقيل انه عطف على الاختصاص
ورد بان لا للخطاب دخل على الترقي ممنوع وقيل انه عطف على ادل
ورد ايضا بان الخطاب ليس عين الترقي بل معلل به ومتاخر عنه من
نتيجة البرهان والاستدلال لا يفيد العلم اليقيني الا مرتبة العيان الذي
يطمئن فيه قلب العارف وهو الذي طلب ابراهيم عم من ربه
فيما حكى الله تعالى عنه في قوله اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي
وهذا يسمى مقام عين اليقين وهو اعلى من مقام علم اليقين فانه قلما يخلو عن معارضة
الوهم للعقل فيعرضه الشك في معقولاته بخلاف عين اليقين
اذ لا يتصور معارضة الوهم العقل في هذه المرتبة والانتقال عطف
على الترقي واشارة الى الفائدة الثالثة للخطاب المذكور بعد الغيبة
اي انتقال العارف من مقام الغيبة التي هي اشتغال السر بالخلق
وغفلته عن الحق الى مقام الشهود وليس المراد به الرؤية اذ لا وقوع
لها في الدنيا لاحد بل المراد به الاعراض عما سوى الله والتوجه التام
الى الله بحيث لا يكون في لسانه الا ذكره وفي قلبه فكره وفي [illegible] محبته
وفي روحه [illegible] فصار كالمشاهد له [illegible] ماقيل ان الخطاب
لا يقتضي كون المتكلم بحيث يراه المخاطب ويشاهده بل انما يقتضي كونه
بمسمع من المخاطب ويسمع صوته وجه الاندفاع ليس المراد بالمشاهدة
المشاهدة بالبصر بل الحضور بحيث حق اليقين فوق عين اليقين
فكان المعلوم صار عيانا والمعقول مشاهدا فهذا مرتبط
بالترقي واشارة الى توجيهه ان خوطب بذلك لحصول الترقي
من البرهان الى العيان بسبب انه صار المعلوم بالاوصاف المذكورة
التي اوجبت كمال تميزه كالعيان والمعقول بصورة عقلية كلية
بخصه صار كالجزئي المشاهد بحس البصر والغيبة حضورا عطف
على المعقول مشاهدا او مرتبط بالانتقال اي وذلك الانتقال بسبب
انه صارت الغيبة الحاصلة في مبادي الامر كالحضور بواسطة
المراقبة التامة الحاصلة في مرتبة ملاحظة الصفات المشار اليها
بقوله عم الاحسان ان تعبد الله كانك تراه وان لم تكن تراه فانه يراك
فلذا خاطب وقال اياك نعبد بني اول الكلام قال الفاضل المحشي
فصل عما قبله بعدما بينهما فكانه لا مناسبة بينهما تنبيها على علو رتبة هذا
الكلام اي ان قوله بني اول الكلام على طريق الفصل بترك الواو اشارة
الى كمال الانقطاع عما قبله وعما فيه وقيل نكتة الفصل كمال الاتصال
لما قبله من حيث انه تفصيل وبيان لما حصل انه جملة مستأنفة لبيان
ما اجمله بقوله وللترقي اه كانه قيل كيف يكون ذلك الترقي والانتقال
وما معناهما فاجاب بانه بني اول كلامه اعني قوله الحمد لله رب العالمين
الى اياك نعبد على بيان ما هو مبادي حال العارف اي الطالب
لمعرفته تعالى حسبما يليق بمعتقده ومرتبته ولا بد ان يعرف المبادي ههنا فاعلم

ال

ان اول ما يجب على السالك الى الله ان يعرض عما يبعده عن المطلوب اعني متاع
الدنيا ولذاتها فيسمى بالزاهد ثم يلزمه ان يشتغل بذكره وفكره على ما يقربه
اليه من الطاعات فيسمى بالعابد ثم اذا قرب الى المطلوب وجده
فاول درجات وجدانه هو المعرفة فيسمى العارف بالله فللسير
الى الله اربع درجات الاولى تهذيب الظاهر بالشرائع الحقة
والثانية تهذيب الباطن عن الملكات الردية والاخلاق الذميمة
والثالثة التحلي بالصور القدسية والمعارف الالهية وهذه الثلاثة
هو المراد من مبادي حال العارف والعبادات بفعله من الذكر المستفاد
من الحمد لله والفكر في احوال الانفس والافاق المستفاد من رب العالمين
والتامل مرة بعد اخرى في اسمائه الحسنى ليعرف حقائقها والنظر بالبصيرة
بنظر الاعتبار في الالاء جمع الى بكسر الهمزة وفتح اللام بمعنى النعمة المستفاد
من الرحمن الرحيم والاستدلال بصنائعه على عظم شأنه وبرهان
سلطنته اي قدرته الكاملة الشاملة لجميع الممكنات المستفادة من
مالك يوم الدين هذا بيان مبادي حال العارف وقد اشير
الى ما هو اول السلوك باياك نعبد ثم شرع في بيان منتهى حاله فقيل
او اوسط حاله قال الفاضل المحشي اوسط حاله الايمان بالشرع
ومالا طريق للعقل اليه الا من جهة الوحي ورجاء وعده وخوف
وعيده وقد تضمنه مالك يوم الدين فلم يعتبر النظم اوسط
حاله وقد عد من المقدمات انتهى اقول المراد بالمبادي معناه الاعم
اعني ما ليس بمنتهى فيدخل فيه الاوسط ولما ذكر مبادي حال العارف
شرع في بيان منتهاه فقال ثم قفى في المصباح قفوت اثره
قفوا من باب قال تبعته وقفيت على اثره بفلان بالتثقيل اتبعته
اياه فالمعنى ثم عقب ما هو مبادي حال العارف بما هو منتهى
امره وهي المرتبة الرابعة التي هي ملاحظة جمال الله وجلاله وقصر
النظر في كل ذرة اي عقب بما يدل على ما هو منتهى امره وهو قوله اياك
نعبد وهو اي منتهى امره ان يخوض العارف لجة بحر الوصول
اللجة بضم اللام كثرة الماء كناية عن وسطه فيصير بسبب الخوض
من اهل المشاهدة التي هي التوجه التام نحو جنابه الاقدس
والاعراض الكامل عما سواه بحيث لا يبقى في لسانه وقلبه غيره في
فان هذه الحالة تسمى عندهم مشاهدة لمشاهدته اياه في كالعيان كما اشار
اليه بقوله فيراه بعين البصيرة عيانا فيعبده كانه يراه قال الفاضل
المحشي فيراه عيانا ولا يرى غيره اعيانا بل اضياعا ومظاهر لجميع صنائع
بالفناء والبقاء ومظاهر عطف تفسير له فانهم قالوا ان ما سوى الله في
مظاهر الحق لا حقيقة لها في نفسها ولا شيء ولذا قال الامام الفراغ
كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا او ظلال ويناجيه
اي يخاطبه في مناجاته شفاها اي يخاطبه حاضرا بين يديه وليس
المراد بالمشاهدة والرؤية عيانا ما يحصل بالبصر كما ظن بل المراد بها

قوله لا حقيقة لها ليس معناه انكار الحقايق كالسوفسطائية
بل بالنسبة الى حقيقته تع ووجوده مع منه

التوجه التام و ما يحصل بالبصيرة وتحقيقه على ما ذكره العارفون ان الحمد مبدأ
حركة المريد لان نفس السالك الى الله اذا تزكت ومرآة قلبه اذا انجلت
فلاحت فيها انوار العناية تجردت للطلب فرات آثار نعم الله
عليها سابغة والطافه غير متناهية فحمدت على ذلك واخذت في الذكر
فكشف لها الحجاب بكثرة من وراء استار العزة عن رب العالمين
فشهدت ما سوى الله على شرف الفناء مفتقرة الى المبقي محتاجة
الى التربية فترقت لطلب الخلاص من وحشة الكدورات وظلمة
السكون الى الاغيار وهبت لها من نفحات القدس نسمات
الطاف الرحمن الرحيم فمن حينئذ بهذا المقام بلمعات بوارق
الجلال من وراء سحاب الجمال الى الاحد الصمد المالك الحقيقي فنادت
بلسان الاضطرار في مقام لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وعلمت
نفي الملك والملك ظهر الملك بانه مالك الملك
والجزاء وهناك خاضت لجة الوصول وانتهت الى مقام عين
اليقين فحققت نسبة عبوديته قائلة اياك نعبد وهنا انتهى مقام
السالك فتطلب التمكين بقوله اياك نستعين اهدنا الصراط
المستقيم واستعاذت عن التلوين بقوله غير المغضوب
عليهم ولا الضالين فتحلى بهذا التلوين في منتهى المراتب ومنتظر
تحقيق قول المصنف في اول كلامه الى هنا وقال بعض اهل التحقيق
يمكن حمل كلام المصنف على ظاهره من غير تاويل على مذاق اهل التحقيق
وبيانه بان الطالب اذا سلك طريق التصفية واشتغل
بالذكر الدائم والتوجه التام الى الله ونفي الخواطر وتخليص سره عن ذكر
الغير وصقل قلبه بصيقل الذكر والتوجه انعكس على باطنه انوار
الاشعة الالهية والجذب نحو الملكوت الاعلى وبقوة ذلك
النور والجذبة انخلع عن الصفات الموجبة لتقيد السالك
وعبر عن مضايقها فاذا خلا عن الصفات البشرية والحيوانية وكل
مرتبة عبر عنها السالك يحصل له فيها مكاشفات وحالات
يعرفها صاحبها ففي المراتب المذكورة يرى نفسه يطير بجسده
المثالي في الهواء ويمشي في البراري والبحار ثم يحصل له العبور عن
الصفات الملكية والفلكية ففي مقام يشاهد عجائب وغرائب
ففي كل فلك يتصل روح السالك بروحانية ذلك الفلك
فيحصل له معلومات غريبة من معلولات حركة ذلك الفلك
واليه اشار عن قائل بقوله وكذلك نري ابراهيم ملكوت
السموات والارض ثم يعبر بالروح والجسد المكتسب المثالي
عن العرش والكرسي ويتخلع بالكلية عن قيود الاجسام والجسمانيات
فيصير مجردا صرفا فيتجلى له ربه بلا كيف ولا جهة فعند ذلك التجلي الذاتي
الاحدي يفنى السالك ويمحى ويرجع الى العدم الاصلي وهذا
هو مقام الفناء في الله للحاصل بكمال الاتحاد وبعد هذا الفناء يصير

باقيا فهذا انما نه ظهور كمالات الحقيقة الانسانية التي هي مظاهر جميع الاسماء
والصفات الالهية ولا يخفى عليك انه لا يلزم المشاهدة والرؤية
بالبصر كيف وانهم قالوا ان جماله في ظاهر لكن جلاله جماله ساتر قبل
في كلام المصنف بحث لانه ذكر اولا ان كلامه في الترقي الى مرتبة عين اليقين
والانتقال الى مرتبة حق اليقين من فوائد الالتفات الى الخطاب
ثم قال في اول كلامه على مبادئ حال العارف ثم عطف بالخطاب
بالمنتهى منتهى امره وبين منتهى امره بمرتبة اليقين اعني الخوض في لجة
الوصول فبين كلاميه تناف لان اول كلامه تدل على ان مرتبة
عين اليقين داخل تحت الخطاب المذكور لانه عدها من فوائده
واخر كلامه تدل على انها خارج عن الخطاب المذكور لانه بين منتهى
العارف بمرتبة حق اليقين فقط ولا يخفى عليك انه لا يلزم منه خروجها
لان ذكر الشيء لا ينافي دخول ما عداه ثم لما ذكر المصنف مبادئ حال العارف
ومنتهى امره وجد من نفسه ميلا الى نيل تلك الدرجات فقرع على
باب المناجات ونادى قاضي الحاجات فقال مناديا اللهم اجعلنا
من الواصلين الى درجات العارفين دون السامعين
للاثر اي القاصرين على الاستدلال بالنقول الى ان نحى ذكر
الفائدة المختصة بهذا الموقع من الالتفات من الادلة والترقي والانتقال
شرع في بيان الفائدة العامة لكل موقع منها فقال ومن عادة
العرب عطف على بلكونه اي من عادة العرب التفنن لكذا ولان من عادة
العرب التفنن في الكلام يقال افتن الرجل وتفنن اذا اخذ في
فنون الكلام وطرقه والعدول عن اسلوب الى اخر عطف تفسير
للتفنن وهذا اشارة الى فائدة عامة عائدة الى المتكلم وهي اظهار
قدرته على التصرف في الكلام كيف يشاء او التفنن بالمعنى المذكور
لا يليق بدون تلك القدرة واظهار ما يعني ذلك العدول في الخارج
وان تقابر ما مفهوم ما نظرية له علة للتفنن والعدول والفعل المجرور
راجع الى الكلام فهي اشارة الى الفائدة العائدة الى الكلام فان
التطرية بالهمزة ايراد الكلام واحداثه بطريق اخر من طرا عليه اذا ورد
واطلع وبالياء التجديد اي جعل الشيء كالجديد في الطراوة والبريق فالطراوة
في الاجسام كناية عن صفا لونها وبريقها وفي الكلام عبارة عن لطافته
وحسن قبوله ومنه ظهر ضعف ما ذكره الفاضل الجلبي حيث قال قوله تطرية
له اشارة الى نكتة الالتفات بالقياس الى المتكلم وهو ان فيه اظهار
قدرته حيث يجدد الكلام في معنى واحد منه فان اظهار تلك القدرة
عين التفنن والعدول في الخارج كما عرفت وان طراوة الكلام صفة
له ناشئة من عدول المتكلم وقوله في معنى واحد اشارة الى ان المعتبر
في الالتفات اتحاد المعنى وتنشيطا للسامع اشارة الى الفائدة
بالقياس الى السامع وهو تحصيل نشاطه وحسن اصغائه اليه
ولا يخفى ان صاحب الكشاف حمل التطرية والتنشيط على فائدة

واحدة بالقياس الى السامع حيث قال اذا نقل الكلام من اسلوب
الى اسلوب كان ذلك احسن تطرية لنشاط السامع
وقد عدل عنه المص وجعل كلا منهما فائدة ولقد احسن المحشي
في اسماعه حيث جعل لكل منهما فائدة مستقلة لكنه اخطأ في جعل التطرية
فائدة عائدة الى المتكلم واما قوله ومن اللطائف المختصة بها اه
نظير في انك اذا اردت ان تدرج شخصا تمدحه في غيبته
لا في حضرته بان يخاطب غيره وتذكر اوصافه الجميلة واما
اذا اردت ان تخدم ذلك الشخص فانك تخاطبه شفاها
وتقول اني اخدمك واقيم في خدمتك ولا اجاوز
عنك فيعدل ابيات وتفصيل لاجمال قوله ومن عادة
العرب اه وقع على صيغة المعلوم اي يعدل العرب في الكلام من
الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم وبالعكس اي في كل
من القسمين فصار الاقسام اربعة وبقي من القسمان الاخر الى
من الاقسام الستة الحاصلة من ضرب الثلاثة في الاثنين
العدول من الخطاب الى التكلم وعكسه قيل انه لم يتعرض لهما
لانهما يعلمان بالمقايسة اي لعلة وقوعهما في الكلام ورد
كل منهما الاول بعدم اختصاصه بالقسمين المتروكين وفيه نظر
لان ذلك القائل انما جعل المقايسة وجه الترك لا علة موجبة
له حتى يرد ذلك والثاني بعدم ظهوره وفيه ايضا نظر وقيل
لم يبق شيء من الاقسام الستة لان العدول من التكلم الى الخطاب
فهم من قوله وبالعكس لكن بالواسطة كما فهم عكسه ورد
بان العكس لا يطلق الا على ما لوحظ بلا واسطة كيف اذا ذكر
شيء ثم قيل عكسه لا يفهم منه الا عكس المذكور والمذكور ههنا قسمان
فعكسهما ايضا قسمان واعلم ان الالتفات على مذهب
الجمهور هو التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة بعد التعبير عنه باخر
منها فهو اخص من الالتفات عند السكاكي لان النقل عنده اعم
من ان يكون قد عبر عن معنى بطريق من الثلاثة ثم عبر عنه باخر او يكون
مقتضى الظاهر التعبير عنه بطريق منها فيعدل الى الاخر فكل التفات
عند الجمهور التفات عند السكاكي من غير عكس وظاهر عبارة المص
يميل الى مذهب الجمهور قالوا ان مما يحتمل فيه التفاتا واحدا من الغيبة
الى الخطاب وهو ظاهر لكن السبكي قال في شرح التلخيص فيه نظر لان
الالتفات خلاف الظاهر مطلقا فان كان التقدير قولوا الحمد لله
ففي الكلام المامور به التفاتان احدهما في الجلالة والاخر في الحمد لك لانه في
حاضر والثاني في اياك لمجيئه على خلاف اسلوب ما قبله وان لم يقدر
قولوا كان في الحمد لله التفات من التكلم الى الغيبة لانه في حمد نفسه
ان حمدت فعدل الى الغيبة ولا بد في اياك التفات لتقدير قولوا
معها قطعا هذا كلامه فكانه بنى كلامه على مذهب السكاكي وفيه ظاهر ضعف
ما قاله القاضي المحشي ولو كانت السورة مصدرة بتقدير قل وبكونه تعليما

ان يكون التعبير الثاني على خلاف مقتضى الظاهر صح

للحمد

ظ اي الفلك صح

للحمد والعبادة لم يكن فيه التفات فليتامل كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك
وجرين بهم مثال الالتفات من الخطاب الى الغيبة لان مقتضى الظاهر بكم لان مرجع
بهم فعدل الى بهم للمبالغة كانه يعبر حالهم عن غيرهم ويعجبهم منها ويطلب الانكار من غيرهم
عليهم وقوله تعالى والله الذي ارسل الرياح فتثير سحابا فسقناه مثال
من الغيبة الى التكلم فعدل الى سقنا للتعظيم لانه فعل عظيم لا يقدر عليه الا ذو القدرة
الباهرة اذ لم يستعمل في كلام البلغاء صيغة الجمع في الغائب للتعظيم صح
ينافي هذا المطلوب من ان التفات بان يقول فسقنه ولما لم يذكر
الصورتين من القرآن اراد ان يمثل للصورتين الاخريين من الشعر فقال
وقول امرء القيس بالجر عطف على قوله اسمه ابن حجر الكندي وقيل ابن عباس
من شعراء الجاهلية ادرك الاسلام تطاول ليلك هو بفتح الكاف لانه
وان كان يخاطب نفسه الا ان التانيث في خطاب النفس ليس حتما
ويؤيده قوله ولم ترقد ومن قرءه بالياء وتذكير الضمير بلفظ يخاطب
قال الفاضل المحشي مثل من القرآن للصورتين من الصور الاربع ومن الشعر
للصورتين الباقيتين الا ان الظاهر من بيانه بيان ما هو الظاهر من الالتفات
وهو مذهب الجمهور وهو على خلاف مذهب السكاكي فعلى هذا لا التفات
في تطاول ليلك وهذا خلاف صريح الكشاف حيث قال وقد
التفت امرء القيس ثلاث التفاتات في ثلاث ابيات
وفي التحقيق لا مخالفة بينهما لان المحشي بنى كلامه على مذهب الجمهور
وصاحب الكشاف على مذهب السكاكي فاعتبر الالتفات
في تطاول ليلك من التكلم الى الخطاب انتهى وقال السيد الشريف
ان قوله تطاول ليلك ان حمل على الالتفات لم يكن تجريدا وان جعل
تجريدا لم يكن التفاتا لان مبنى التجريد على مغايرة المنتزع للمنتزع
منه ليترتب عليه ما قصد به من المبالغة في الوصف ومدار الالتفات
على اتحاد المعنى ليحصل ما اريد به من زيادة المعنى في صورة اخرى
غير ما يتحقق بحسب الظاهر ومن ادعى ان احد قسمي التجريد ان يخاطب
الانسان نفسه التفات فقد سهى هذا كلامه واعترض عليه بانه لم لا
يجوز ان يكتفي في الالتفات باتحاد المعنى في نفس الامر مع اعتبار
التغاير ادعاء ولا منافاة بين الاتحاد الذاتي والتغاير الاعتباري
الا يرى ان السكاكي جوز فائدة الالتفات في تطاول ليلك ان المتكلم
لشدة المصيبة وقع شاكا في اتحاده مع نفسه فاقامها مقام
مكروب يخاطبها فالالتفات لا ينافي اعتبار المغايرة في المعنى كما
ينتزع منه صاحب اخر فالا تجد الى نحاله عن الغم والحزن ولم ترقد اي
لم تنم نوما خفيفا الخلي من النوم وبات والعائر بت
بالخطاب فعدل الى الغيبة وباتت له ليلة فاعل باتت
وله حال منه قدمت عليه لكونه نكرة ولا معنى لتعلقه بباتت ولا التفات
في باتت ولم ترقد لانهما جاريان على ظاهر سبقهما كليلة ذي العائر
هو بفتح العين وهو القذى الرطب الذي تلفظه العين حال الوجع

لان مرجع ضمير بهم مخاطب مع ضمير الخطاب في كنتم صح

وفي هذا هو المشهور واختاره المص وقال ابن عطية
ليس فيه التفات بل معنى قوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك
اذ كان بعضكم غيرنا واي الخطاب للكل ومنهم المسير
في البر فالضمير الغائب عائد الى ذلك المضاف المقدر
صح

بفتح الهمزة وضم الميم ... اسم
موضع وتمام الكلمة صح

الارمد صفة ذي العاير من رمد بالكسر اذا هاجت عينه والمراد تشبيه
نفسه بذي العاير الارمد في القلق والاضطراب وتشبيه ليلته بليلته الاثمة
اختصر في الكلام وذلك اي ما ذكر في البيتين من سوء الحال من اجل
نبا اي خبر جائني والقياس جاءه فعدل من الغيبة الى التكلم وخبرته
اي ذلك النبا وهو على صيغة المجهول عن ابي الاسود دون قيل
هو خبر قتل ابيه وابو الاسود كنيته وقيل سمع ذلك الخبر منه
واعلم ان صاحب الكشاف صرح ان في هذه الابيات الثلاث
ثلاث التفاتات والمصنف سكت عنه لما عرفت انه لا التفات في
تطاول ليلك على مذهب الجمهور نعم فيه التفات على مذهب
السكاكي لكن المصنف لم يصرح والا اي سكت عن التصريح وقيل ان
ان الالتفات الاول في بات من الخطاب الى الغيبة والثاني
في ذلك من الغيبة الى الخطاب والثالث في جائني من الخطاب
الى التكلم ورد بان حرف الخطاب في ذلك ليست عبارة عما عبر عنه
بالضمير في بات وقيل الاول من ليلك الى بات والثاني من ليلك
ايضا الى جائني والثالث من بات الى جائني ايضا ورد بان الثاني
ممنوع لانه لما التفت مرة من ليلك الى بات انتقل الخطاب
وصار الاسلوب اسلوب الغيبة فلا يجري الالتفات الى
جائني الا من الغيبة لا من الخطاب واياك ضمير منصوب لا مرفوع ولا مجرور
اختلف النحاة فيه فقال بعضهم ان ايا ضمير مشترك بين المتكلم والغائب
والخطاب موضوع بازاء كل منها بملاحظة مفهوم كلي اعني المرجوع
اليه على طريق الوضع العام والموضوع له الخاص كسائر الضماير الا ان بعضا
منهم قالوا ان اللواحق بعده حروف دالة على احوال المرجوع اليه
فلا يجوز لها المحل من الاعراب وقال بعضهم ان اللواحق اسماء اضيف اليها
ايا فيكون في محل الجر وقال الزجاج ومن تبعه ان ايا اسم ظاهر واللواحق
مضمرات اضيف اليها ايا وكان اياك بمعنى نفسك وقال قوم
من الكوفيين اياك واياه واياي بكمالها اسماء ولا تركيب فيها
وقال اخرون منهم ان الضماير هي اللواحق واما دعامة لها لتصييرها
منفصلة منفصل لا متصل بما يجيء من الياء في المتكلم نحو اياي والكاف
في الخطاب نحو اياك والهاء في الغيبة نحو اياه حروف في صورة
الضماير لا ضماير لدلالتها على معنى في غيرها اي بانضمام غيرها وهو لفظة ايا
كما اشار اليه بقوله زيدت في ايا لبيان معنى التكلم والخطاب
والغيبة فانها معان في ايا تدل عليها هذه اللواحق كما هو شان الحروف
لانها كلمة تدل على معنى في غيرها ومن ههنا قال الفاضل المحشي كونها حروفا
لكونها دالة على معنى في غيره وهو معنى ايا فقوله زيدت اريد به الزيادة
اللغوية لا الاصطلاحية لا محل لها اي لتلك اللواحق من الاعراب
تصريح لما علم ضمنا من قوله حروف لتاكيد حرفيتها ودفعا لمذهب الخليل وغيره
ممن ذهب الى عدم حرفيتها والا فلا حاجة الى ذكره لان كل حرف لا محل

لها من الاعراب ولو محلا لكونها مبنية الاصل كالتاء في انت والكاف
في ارايتك يحتمل ان يكون مراده قياس اللواحق المذكورة
عليهما في كونها حروفا فقط ويدل عليه ما ذكره ابن الحاجب حيث
قال ان تلك اللواحق الفاظ اتصلت بلفظ واحد فيبين بها
ما يرجع اليه فوجب ان تكون حروفا كاللواحق بالكاف في انت انتما انتم فانها
حروف مبينة لاحوال المرجوع اليه انتهى وعليه كلام الرضي ايضا ويحتمل
ان يكون مراده قياسها عليهما في انتفاء الاعراب عنها وعدم تحمله له
ويدل عليه كلام الكشاف حيث قال لا محل لهن من الاعراب كما لا محل
للكاف في ارايتك فانه نص في ان القياس في انتفاء الاعراب
ويحتمل ان يكون مراده قياسها عليهما في كلا الامرين بل هو الظاهر من سوق الكلام
قال الشريف الكاف واخواتها في ارايتك ارايتكما ارايتكم بمعنى اخبرني
الاخبار حروف اجماعا تدل على احوال المخاطب ويتعين معها ما اريد
بالتاء فكانت اولى بجعلها مقيسا عليها في انتفاء الاعراب محلا
من اللواحق بانت انتهى ففيه تعريض على المصنف حيث جعل التاء
مقيسا عليه مع الكاف وعلى ابن الحاجب ايضا حيث جعل التاء مقيسا عليه
وحده ووجه الاولوية ان في اللواحق بانت حروفا ليس متفقا عليه
لان مذهب الفراء ان الضمير هو مجموع انت ومذهب النحاة ان اللواحق
هي الضماير التي كانت مرفوعة متصلة وان دعامة لها دعمت بها
حين اريد انفصالها لتستقل لفظا ثم قال الشريف لما كانت
مشاهدة الاشياء ورؤيتها طريقا الى الاحاطة بها علما والاخبار
عنها استعملوا ارايت بمعنى اخبرني سواء كان من رؤية البصر او
من رؤية البصيرة فهمزة الاستفهام بمعنى الامر اي اخبر وقال
الخليل ايا ضمير منصوب منفصل مضاف اليها اي الى اللواحق
فتلك اللواحق اسماء لا حروف لان الحروف لا يضاف ولا
يضاف اليها واحتج على ذلك بما حكاه من قوله واما الشواب
فان ايا فيه مضاف الى الاسم المظهر والمعنى على التحذير اذا بلغ
الرجل الستين فليحذر عن التعرض للشواب وليحذر الشواب عن
التعرض لصاحب الستين بالغ في التحذير فادخل ايا على الشواب
ليوهم ان كلا منهما يحذر من الاخر اي عليه ان يقي نفسه عن التعرض للشواب
وهو اي ما حكاه الخليل شاذ لا يعتمد عليه فقيد الشذوذ بعدم
الاعتماد عليه اشارة الى انه من المردود من اقسام الشاذ لانه ثلاثة
قسم يخالف القياس ويوافق الاستعمال وقسم على عكسه وقسم
يخالفهما والاولان مقبولان والثالث مردود وما نحن فيه من الثالث
لعدم وقوعه في كلام البلغاء والقياس يقتضي عدم اضافة الضماير فضلا عن
عليه التقعيد بانه وان كان شاذا من حيث الاضافة الى
المظهر لكن فيه دلالة على ان بين ايا واللواحق اضافة فلا
ينكر شهادته واجاب عنه الفاضل المحشي بانه ليس في الشهادة

الكشاف

بالجرد شذوذه بل لانه شاذ لم يعتمد على تقييده حيث قال لا يعتمد عليه كلام
زيادة استحقار وتضعيف له حيث قال فنفي شاذ ولا يعول عليه حيث زاد
لفظ شيء وقيل في ان اللواحق بابا ليست في وقايل في النصائر وابا
عمدة زيد وعامة قال الفاضل المحشي لم يقل انه وقف لانه لم يوضع لمعنى
حتى يكون كلمة فيجاب بهو لفظ ذكر وسيلة الى التلفظ بالضمير اقول الاولى
ان يقول لانه لم يقصد دلالته على معنى بل ذكر وسيلة لان تعيين المحل
في الوضع غير معتبر وقد ثبت له الوضع لمعنى لكن في بعض المحال لا يقصد دلالته
على معنى لوجود المانع عن القصد كما في هذا المحل لان كونه دعامة مانع على صحيح
فانها ان اللواحق لما انفصلت عن العوامل التي كانت هي متصلة بها فتعذر
النطق بها اراد باللواحق مفردة غير متصلة بشيء والمراد تعذر النطق
على وجه يدل على ما يقصد بها من المعاني لا مطلق فضم اليها ايا ليستقل به
اي بسببه وضعف هذا القول بان الشيء لا يعمد الا كثر منه وفيه ولكن قال
الرضي وليس هذا القول ببعيد عن الصواب في قبل الضمير هو المجموع
ورد بانه ليس في الاسماء المظهرة ولا المضمرة ما يختلف اوله بالكاف
والياء والتاء وقرئ اياك بفتح الهمزة وهياك بقلبها اي بقلب
الهمزة المكسورة او المفتوحة وتشديد الياء وقرئ بكسر الهمزة والياء
مع تخفيف الياء والعبادة اقصى غاية الخضوع اعترض عليه بوجهين احدهما
ان غاية الشيء نهايته والاقصى ايضا بمعنى النهاية فاقصى الغاية بمعنى نهاية
النهاية وهو فاسد لان النهاية ليست امرا ممتدا حتى يكون لها نهاية وثانيهما
انه قال الرضي في تحقيق اضافة اسم التفضيل ان اسم التفضيل حال
الاضافة على ضربين احدهما ان يكون بعض المضاف اليه فيدخل
فيما اضيف اليه والمعنى فيه ان صاحبه مفضل في المعنى الذي وضع له
المصدر المشتق هو منه على كل واحد واحد مما يقع بعده من اجزاء المضاف
اليه وثانيهما ان يكون افعل مفضلا على جميع افراد نوعه مطلقا ثم يضيفه الى شيء
للتخصيص سواء كان ذلك الشيء مشتملا على امثال المفضل نحو زيد
افضل اخوته او لم يكن نحو زيد افضل بغداد اي افضل افراد نوع
الانسان وله اختصاص بالاضافة فيه لاجل تخصيص التفضيل
على اجزاء المضاف اليه فافعل على المعنى الاول اما ان تضيفه الى المعرفة
او النكرة فان اضفته الى المعرفة لم يجز ان يكون مفردة نحو افضل
الرجل وافضل زيد اذ لا يمكن كونه بعض المضاف اليه بل اذا كان
ذلك الواحد من اسماء الاجناس التي يقع لفظ مفردها على القليل
والكثير نحو البر خير الطيب التمر جاز والرجل ليس بجنس بهذا المعنى
فتقول زيد افضل الرجلين اي احدهما المفضل على الاخر وافضل
الرجال اي احدهم المفضل على كل واحد من الباقين انتهى فعلى هذا
ان اقصى في تقصلين ضعف في مفرد مضافه بالمعنى الاول والجنس
كالتمر فاقصى غاية الخضوع كافضل الرجل فلا يجوز اضافته كذا ذكر
والد السيد الشريف لجواب عنهما حيث قال الخضوع

حدود

حدود ونهايات ولفظ الغاية يشملها لكونها اسم جنس معنى فاقصى
اضافة اقصى اليها كانها قال اقصى غايات الخضوع حاصلا ان المضاف
اليه هنا في حكم الجمع فصحة لكونها مما قبله ووزن معناه ورد بانه ما الفرق بين
اسم الجنس المضاف وبين المفرد المعرف بلام الاستغراق تجوز
اضافة اسم التفضيل الى احدهما دون الاخر واجيب ببيان الفرق
بان المعرف بلام الاستغراق ليس بذي اجزاء بل هو ذو جزئيات
لانه كلي لا كل بخلاف اسم الجنس المضاف فانه يجوز ان يكون المراد
الكل والمجموع بمعونة القرائن كما في المذكور وعليه بما حاصله انا سلمنا
ذلك ان هذا الفرق لكنه انما يندفع به الاشكال الثاني دون
الاول اذ كما لا معنى لنهاية النهاية كذلك لا معنى لنهاية النهايات
وانما يندفع ذلك بان يقال بمعنى الاقصى الابعد لا النهاية فاقصى
غايات الخضوع ابعد نهاياته افعل لا نسلم انه لا معنى لنهاية النهايات
لانه ان ثبت ان للخضوع حدودا ونهايات كما ذكره الشريف
فلم لا يجوز ان يكون العبادة نهاية مخصوصة من بين نهايات
الخضوع فالمعنى ان العبادة نهاية من نهايات الخضوع قبل ان النهاية
مرتبة لا مرتبة بعدها فلا معنى لاثبات النهايات للخضوع نعم له
مراتب ودرجات واجيب بان المراد بالنهاية عبارة عن المرتبة
المذكورة لا ينافي ان يكون لشيء واحد نهايات كالمضلعات
من المثلث والمربع فان لكل منها نهايات على ان الشريف
اشار بقوله للخضوع حدود الى ان الثابت للخضوع هو المراتب
والدرجات على ما قاله هذا القائل لان الحد يجيء بمعنى المرتبة ايضا
كما يقال حد الاعجاز اي مرتبته ولكون كل مرتبة ذات نهايتين
عطف على قوله حدود وقوله نهايات فحاصل كلامه ان للخضوع مراتب
ودرجات ذات اطراف ونهايات فالعبادة ابعد نهايات
تلك المراتب والدرجات نظيره قول الاطباء ان لكل واحد من الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة مراتب اربع ولكل مرتبة طرفان
ووسط والتذلل عطف تفسير للخضوع فان قيل لو كان العبادة
اقصى غاية الخضوع والتذلل لزم ان لا يكون اكثر المؤمنين عابدين
قلنا ممنوع لان اكثرهم مصلون والصلوة اقصى غاية الخضوع
ومنه اي من العبادة بمعنى اقصى غاية الخضوع طريق معبد على صيغة
المفعول من باب التفعيل اي مذلل من الذل بالضم بمعنى الانقياد فوصف
الطريق به باعتبار كثرة وطئه بالاقدام او من الذل بالكسر بمعنى
اللين فالوصف باعتبار سهولة السلوك فيه وثوب ذو عبدة
اذا كان الثوب في غاية الصفاقة وهي الثخن وقوة النسج وجودته
ويقابله السخافة ولما كان الثوب الصفيق لا تحصل صفاقته الا
بالقدر الشديد وقت النسج صار كانه تذلل فانقاد ولذلك اي
ولذلك اي لكون معنى العبادة اقصى غاية الخضوع لا يستعمل لفظ العبادة

الا في الخضوع لله استدلال بلزم معنى العبادة ذلك على انحصار
استعماله في الخضوع لله وذلك لان المستحق لاقصى غاية الخضوع
هو المولى لاعظم النعم من الوجود والحيوة والعقل والمولى لهذا هو الله
فيتحصر فيه اقصى غاية الخضوع وكذا اللفظ الدال عليه ايضا وهو
العبادة ولهذا يحرم السجدة للعبادة لغير الله تعالى لان وضع اشرف
الاعضاء وهو الجبهة على اهون الاشيا وهو التراب غاية الخضوع
فتبين ان هذا يتوقف على امرين احدهما ان يكون جميع خضوعه لله اقصى
غاية الخضوع والثاني ان يكون اقصى غاية الخضوع منحصرا في خضوعه لله
اقول توقفه على الامر الثاني ظاهر واما على الامر الاول فلان خضوعه
لو كان اعم من الاقصى وغيره فلفظ العبادة ان استعمل في غير الاقصى ايضا
يلزم استعمال اللفظ في غير معناه وان لم يستعمل فيه يلزم ان لا يكون
غير الاقصى من خضوعه لله عبادة هذا واعترض على الحصر المذكور بعدة
من الايات نحو قوله تعالى قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون وقوله
تعالى ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون
الى غير ذلك من الايات اجيب بان معنى قوله لا يستعمل لا يجوز شرعا
ولا عقلا فعل العبادة الا لله ورد ذلك بانه يأبى عن كون المراد
بقوله لا يستعمل لا يفعل قوله الا في الخضوع لله اذ الواجب ان يقول
الا لله واجيب ايضا بان مراد المصنف انه لا يجوز فعل اقصى غاية الخضوع
الا في ضمن خضوعه لله فيلزم ان لا يفعل ولا يوقع الا لله ورد بانه
ليس مقصود المصنف من ذلك التفسير بيان معنى لفظ لا يستعمل الا
في الخضوع لله بل مقصوده بيان المراد على نحو لا يرد عليه النقض
بتلك الايات لان لفظ لا يستعمل مستعمل مجازا في لا يجوز ان يفعل
العبادة وقال بعض الافاضل في دفع النقض بتلك الايات
عدم الاستعمال المذكور مخصوص بلفظ العبادة لا بما يشتق منها
وما ذكر في الايات من قبيل المشتقات ورد بان الفرق بين
لفظ العبادة وبين ما يشتق منها تحكم وقيل المراد انه لا يستعمل
العبادة منسوبة الى الموحد الا في الخضوع لله تعالى والاستعانة طلب
المعونة كما هو المشهور في بين الاستفعال والمعاونة والعون
والاعانة كلها بمعنى واحد وهو النصر والمراد بها هنا افاضة القدرة على
الفعل المفسرة في الاصول بما يتمكن به المكلف من اداء ما لزمه وكافة
المنقسمة الى ممكنة والميسرة يتوقف عليها يسر الفعل والتمكن التام منه
فالمعنى اللهم نطلب منك الاعانة اى افاضة القدرة على افعالنا ممكنة
وميسرة ويدل عليه تقسيم المصنف الى ممكنة وميسرة كما سيأتي فلا يجوز
ان يراد بها افاضة القدرة المفسرة في الكلام بصفة مؤثرة على
وفق الارادة او المبدا القريب للافعال المختلفة فانها لا تتعدد
على ما ذكره المصنف سوى اقتدار الفاعل وكذا انه لا تاثير للقدرة الحادثة
عند الاشاعرة اصلا والمصنف منهم فلا يصح حمل كلامه عليه وكذا لا يجوز

ارادو

ارادة نفس القدرة سواء كانت اصطلاحية او كلامية لان اعانته تعالى ليست
عين قدرة العبد بل صفة قائمة بذاته تعالى والقدرة صفة قائمة بالعبد
والمطلوب هاهنا الذي هو افاضة تلك القدرة علينا وخلقه فينا
فالقدرة اثر الاعانة المترتب عليها فلا يكون عينها فيكون المراد بالمعونة
افاضة القدرة بالمعنى الاصولي اقيل لا يصح ارادة افاضة القدرة
بالمعنى الاصولي ايضا لانه يرد عليها وجوه الاول انها لا تصدق
على شيء مما سيذكره المصنف في الضرورية والثاني ان القسم الثاني من القدرة
مما ذكره المصنف لا يتوقف عليه صحة التكليف كما صرح به المصنف قال وهذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف صح
والثالث ان طلب قدرة يجب بها العبادة ممكنة او ميسرة
مما لا معنى له اذ حاصله طلب الوجوب عليه والمقصود طلب
الاعانة في تفريغ الذمة مما وجب عليه والرابع ان قوله تعالى اهدنا
الصراط المستقيم لا يصح ان يكون بيانا للمعونة بهذا المعنى وقد قال
المصنف انه بيان لها اجيب عن الاول بانا لا نسلم عدم صدقها
عليه لان كلا مما ذكره المصنف يصدق عليه انه مما يتمكن به المكلف
من اداء ما لزم عليه لانه لم يكلف الا بالفعل الاختياري الذي
لا يتمكن فاعله منه بدون شيء من هذه الامور التي ذكرها المصنف
لكونها من مبادي الافعال الاختيارية وقال هو لا تاخير والمراد
بما يتمكن به ما له دخل في التمكن ولا شك ان كلا مما ذكره المصنف
ما له دخل في التمكن وعن الثاني ان المراد بصحة التكليف في قول
المصنف الصحة العقلية لا الشرعية ولا يلزم من عدم توقف الصحة العقلية
عدم توقف الصحة الشرعية عليه ولا ينافي توقفها ايضا وعن الثالث
انا لا نسلم ان المراد طلب قدرة يجب بها الفعل حتى لا يكون له معنى
بل معناه طلب افاضة قدرة يتمكن بها من ايقاع ما يجب عليه
وتفريغ ذمته منه وهذا معنى صحيح لا غبار عليه وعن الرابع ان معنى كونه
بيانا للمعونة كونه كاشفا عن كيفية تلك الاعانة على ما سيأتي
الاشارة في كلام المصنف فكانه قيل نطلب منك المعونة بان تهدينا
فانك ان هديتنا فقد اعنتنا واقضيت علينا قدرة نتمكن بها
من اداء ما لزم علينا فان افاضة تلك القدرة من لوازم الهداية
على ان هذا القائل حمل المعونة على المعنى اللغوي فيرد عليه ايضا
ان قوله اهدنا الصراط لا يصح ان يكون بيانا للمعونة بهذا المعنى
القائل لا يصدق هو ايضا على شيء مما ذكره المصنف لانه بهذا
المعنى فعل الله تعالى وقائم به ولا شيء مما ذكره المصنف كذلك وهو ظاهر
فما هو جوابكم فهو جوابنا هذا وقيل الحق ان المصنف لم يرد شيئا
من القدرة بالمعنى الاصولي ولا بالمعنى الكلامي كما ذكر بل اراد به
انه تعالى له ما يريده على وفق رضاه فيشمل الاسباب البعيدة
والقريبة الضرورية وغيرها اقول هذا هو المراد بالقدرة بالمعنى الاصولي
ثم اعلم ان مراد المصنف لما كان طلب الاعانة على القدرة بالمعنى

بالمعنى الاصولي لما اراد ان يشير اليها بالتفسير الاخص بالفعال وهي المعونة
بالمعنى المذكور اما ضرورية اي اما معونة القدرة الضرورية وهي التي
شرع الاصول قدرة ممكنة اي يدعو اليها الضرورة في ايقاع الفعل واما
قدرتنا المعونة فيصح الحمل على القسم الراجح الى المعونة لان المعونة صفة
قائمة بذاته تع والضرورية صفة قدرتنا فلا يصح حمل احدهما على الاخر نعم
لو ارجع القسم الى القدرة المذكورة كما لا يستقيم الحمل ولا حاجة
الى التقدير او غير ضرورية اي او معونة القدرة الغير الضرورية اي
لا يدعو اليها الضرورة لامكان الفعل بدونها وهي في الاصول قدرة ميسرة
ثم فسر الضرورية المرادفة للقدرة الممكنة فقال والضرورية ما لا يتاتى
الفعل دونه فيه ان المراد تحصيل ما لا يتاتى الفعل دونه لان المعونة
قائمة بالمعين وما لا يتاتى الفعل الا به غير قائم به بل بعضه قائم بالمستعين
كالاقتدار والتصور وبعضه بغيرهما كحصول الالة والمادة فانهما غير قائم
بالمعين ولا بالمستعين ويدل على ان المراد بالضرورية ذلك تفسيره ما
غير الضرورية بتحصيل ما يتيسر به هذا فقوله هذا فاسد لان الظاهر
ان المراد بالضرورية القدرة لا المعونة فلا يصح حمل قوله تحصيل ما لا يتاتى
عليها لانها امر يترتب على التحصيل لا عينه فاذا كانت الضرورية عبارة
عن القدرة يصح حمل ما لا يتاتى عليها بلا تقدير التحصيل ولهذا فسرنا قولنا اما الخ
بقولنا اما معونة القدرة الضرورية ليصح حملها عليه وقوله ويدل على ان
المراد ذلك قلنا دلالته عليه ممنوع وتستبين فائدة لفظ التحصيل ثمه
كاقتدار الفاعل اي كونه قادرا على الفعل تمثيل لما لا يتاتى الفعل
دونه وكذا اللواحق الاتية لا للمعونة فلا حاجة الى ما يقال اما ان يقدر
المضاف اي احضار القدرة والتصور والحصول او يراد بالاقتدار
المبادي اي الاقدار والتصوير والتحصيل لان الحاجة اليه مبنى على جعله تمثيلا
للمعونة والمراد بالقدرة ههنا مجرد القوة التي هي مبدا الافعال
المختلفة لو انضم اليها الارادة وسائر الشرائط لحصل الفعل لا القوة
المتجمعة لشرائط التاثير التي تكون مع الفعل واختلفوا في تفسير هذه القدرة
فقيل هي عبارة عن سلامة البنية عن الآفة فكيف يعدونه اختاره الامام وقيل انها
بعض القادر يتلبس وجودية فالقدرة على الاخذ مثلا عبارة عن اليد السليمة
وعلى المشي عبارة عن الرجل السليمة وتصوره اي تصور الفاعل الفعل وهو
او مضاف الى المفعول اي تصور الفعل الذي يريد الفاعل ان يفعله والمراد
تصوره على وجه جزئي لان التصور الكلي لا ينبعث منه شوق
جزئي الى الفعل لاستواء نسبته الى جميع الجزئيات فان قيل انهم صرحوا
ان الافعال الاختيارية لا بد لها من التصور الجزئي والتصديق بغاياتها
فلم لم يذكر المصنف التصديق بالغاية قلنا ان التصور الجزئي قلما ينفك
عن ملاحظة وصف الملائمة او المنافرة فيؤدي الى ان يتصور من حيث انه
التصديق بها م
ملائم او منافر فيندرج فيه التصديق بالغاية لكونه من مبادي الافعال الاختيارية
وقال الفاضل المحشي لم يذكر التصديق بفائدته لانه لا يتوقف عليه
الفعل عند المتكلمين بل يكفي الارادة للترجيح الفعل فعلى هذا تكون

الارادة من جملة ما لا يتاتى الفعل دونه فلم لم يذكره المصنف والجواب انه لم
يرد ذكر جميع ما لا بد منه من المبادي والا فمن جملتها الشوق الجزئي وحركة
العضلات وارتفاع المانع فان قيل ان الممنوع عن الفعل قادر عليه لا عاجز عنه
والا لما منع فلا معنى لاعتبار ارتفاع المانع في جملة مبادي الافعال الاختيارية
قلنا ذلك مذهب بعض المتكلمين والجمهور ومنهم الاشاعرة
على ان الممنوع عاجز عنه لا قادر عليه كما في شرح المواقف فلا بد
ان يعتبر ارتفاع الموانع من جملة المبادي والمراد بقوله عند المتكلمين
هم الاشاعرة لان الارادة عندهم صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع وهي غير مشروطة باعتقاد النفع او الميل التابع لذلك
الاعتقاد فانها توجد بدونهما كما في الهارب من السبع اذا ظهر له
طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا توقف على ترجيح احدهما
باعتقاد النفع او بميل يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة فان
ارادته كافية في الترجيح بلا امر اخر وكذلك جايع عنده رغيفان
متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما بمجرد ارادته
خلافا لبعض المتكلمين ومنهم المعتزلة فانهم ادعوا الضرورة بان من استوى
طرفاه عنده لا يرجح باختياره احدهما على الاخر بلا داع يرجح احد الطرفين
فعلى هذا لا بد من التصديق بالفائدة من جملة مبادي الافعال الاختيارية وحصول
الة ومادة يفعل بها اي بتلك الالة فيها اي في تلك المادة قال
الراغب المعونة على القول المجمل اربعة بنية صحيحة وهي للفاعل وتصوره
للفعل وتأتي المادة له والالة التي يعمل بها وتصور ذلك في الكاتب
وهو يحتاج الى بنية وهو العضو الذي يتصور لها وهو المعرفة والالة
كالدوات والقلم والمادة يوجد الفعل فيها كالكاغذ انتهى قوله
بنية صحيحة اي افاضة بنية صحيحة لان المعونة صفة المعين والبنية والتصور قائمة
بالمستعين فلا يجوز حمل احدهما على الاخر فان قيل ان حصول الالة والمادة
ليس بضروري في مطلق الفعل وانما هو في فعل يحتاج الى مادة كالكتابة
فانها لا توجد بدون المادة والجواب عنه ان اتصاف الفرد بامر يعين
الاتصاف الطبيعة والماهية المطلقة بذلك الامر فعدم تاتي الفعل المأخوذ
بشرط التوقف عليهما يعين عدم تاتي الفعل المطلق وعند استجماعها
اي استجماع الامور المذكورة يحصل لها مجتمعة وهذا يؤيد ما ذكرناه
من ان المراد بالقدرة في قوله كاقتدار الفاعل مجرد القوة الجسمانية
يوصف الرجل اي الانسان مطلقا ذكرا او انثى عبر عنه بالرجل
لانبائه عن البلوغ الذي هو مناط التكليف بالاستطاعة
التي يعبر عنها المتكلمون بسلامة الالات والاسباب ويقولون
ان التكليف يعتمد على هذه الاستطاعة لا الاستطاعة بمعنى
القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فانها مع الفعل عند اهل السنة
لا قبله بخلاف القدرة بمعنى سلامة الالات والاسباب فانها تكون

قبل الفعل وبعده ومعه لانها شرط محض ليس مبدأ للفعل فلا يشترط بقاؤها
بخلاف القدرة المستجمعة لشرائط التأثير فانها مبدأ للفعل يمتنع الفعل
بدونها فلا بد من بقائها ولا يمكن قبل الفعل عندنا خلافا للمعتزلة فان قيل ان
القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب لما كانت شرطا محضا
ولم يشترط بقاؤها فالتكليف بلو ضرورية قلنا لما كان اصل التمكن من الفعل
لا يحصل الا بها سماها المص ضرورية ويتفرع عليه ان يكلف الرجل
بالفعل لانه مناط التكليف فان قيل ان الفعل بدون القدرة
الحقيقية التي هي بمعنى القدرة المستجمعة لشرائط التأثير ممتنع وهي مع الفعل
لا قبله فكيف يصح التكليف بالاستطاعة بمعنى سلامة الآلات والاسباب
قلنا لا نسلم امتناعه بدونها مع وجود القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب
ولو سلم ذلك لكن لا نسلم انتفاء القدرة الحقيقية وقت التكليف
بناء على ان القدرة الحقيقية صالحة للضدين عندنا حتى ان القدرة
على الايمان هي القدرة على الكفر انضافا للكافر قادر على الايمان وقت
كفره قدرة حقيقية ولا يلزم منه لو القدرة الحقيقية قبل الفعل
لا يقال ان تكليف العاجز جائز عند الاشاعرة والمص منهم
فيجوز ان يكلف بدون الاستطاعة اصلا فما وجه اشتراط الاستطاعة
لصحة التكليف لانا نقول تكليف العاجز انما يجوز عندهم عقلا لا شرعا
ولهذا افسر المحشي بانه عبثه وقد يدفع ذلك بجعل قوله بالفعل
مقابلا للقوة حتى يكون القضية فعلية فيرجع المعنى الى انه عند ذلك
يقع التكليف بالفعل وتكليف العاجز وان جاز عندهم لكنه لم يقع بالفعل
وغير الضرورية من القدرة تحصيل ما تيسر به الفعل ويسهل
اورد لفظ التحصيل في هذا القسم دون الاول مع ان حمله على غير
الضرورية التي هي عبارة عن القدرة الميسرة غير صحيح اشارة الى
ان المعتبر فيه تحصيله بخلاف القسم الاول فانه لما كان ضروريا فالمعتبر
فيه حصوله في نفسه مع قطع النظر عن تحصيل المحصل ثم المراد بالتحصيل
تحصيل المعين للمستعين شيئا يتوقف عليه صدور الفعل عن المستعين
بيسر وسهولة وان لم يتوقف صدور اصل الفعل عليه كالراحلة في الحج
للقادر على المشي فانه يمكن له المشي بدون الراحلة لكنه بتعب وصعوبة
والراحلة ميسرة له فان قيل قد جعل الاصوليون الزاد والراحلة في الحج
من القدرة الممكنة والمص جعلها من الميسرة اجيب بان الشخص
المذكور من غير وجه غالبا لا يتأتى بدون الزاد والراحلة فهو مخصوص ذا
بذلك القيد لا يمكن بدون الزاد والراحلة واما في نفسه فالراحلة
شرط ميسرة لا ممكنة او يقرب عطف على يتيسر الفاعل
الى الفعل ويحثه عليه اي تحصيل المعين للمستعين ما يقربه الى
الفعل مثل بيان نفعه والوعد عليه وبيان ضرر الترك وخلق رجاء
الثواب على الفعل وخلق الخوف على الترك وهذا القسم من القدرة

لا يتوقف عليه صحة التكليف وقيل اراد به الصحة العقلية والا فالصحة
الشرعية لبعض التكاليف يتوقف عليها كالكثير الواجب سالماليه
والمراد شه وجه في بيان وجه ترك المستعان فيه مع انه مراد ينبغي
ان المستعان فيه وان لم يذكر لفظا لكنه مراد معنى اوليس فيه
منزلا منزلة اللازم بان يتوجه القصد الى نفس الفعل مقطوعا عن
المستعان فيه كما في قولهم فلان يعطي ويمنع اي يفعل الاعطاء والمنع
اذ لا معنى لان يقال نفعل طلب الاعانة ونوجده سيما بعد ذكر
المفعول به فيكون تعلقه بالمستعان فيه مرادا فحذفه من اللفظ
اما للتعميم مع الاختصار على ان يكون المراد طلب المعونة في المهمات
كلها كما هو المفهوم من اطلاق الاستعانة ولتقديم المخصص بالقصر ولكونه
مطابقا لنفس الامر لان جميع المهمات مفتقرة الى اعانته تعالى
والتوفيق يحذفه لفظا لتناول كل ما هو مستعان فيه وكان له المروي
عن ابن عباس رضي الله عنه ولهذا ارجح المص هذا الاحتمال حيث
قدمه على الثاني على عكس ما في الكشاف مع انه يرد عليه ان ترجيح
هذا الاحتمال لا يناسب جعل اهدنا الصراط بيانا للاستعانة مع انه
جعله بيانا كما سيأتي مع جوابه واما لمجرد الاختصار والاشارة
بقوله او في اداء العبادات لان اقتران الاستعانة بالعبادة
مع فرط افتقارنا الى الاعانة لكونها على خلاف هوى النفس قرينة
دالة على اختصاص المستعان فيه بالعبادة ورجح صاحب الكشاف
هذا الاحتمال بتلاؤم الكلام حيث قال والاحسن ان يراد الاستعانة
به وبتوفيقه على اداء العبادة ويكون قوله اهدنا بيانا للمطلوب
من المعونة وانما كان احسن لتلاؤم الكلام واخذ بعضه بحجز بعض
وفسر السيد تلاؤم الكلام بتناسب اجزائه وانتظام بعضها مع بعض
حيث دل اياك نستعين على طلب الاعانة على العبادة فصار
اهدنا بيانا للاعانة المطلوبة فانتظمت الجمل الثلاث انتظاما
تاما لم يتدارك نشأ بينها ومن ثم يقال اياك نعبد بيان للحمد واستيفاء
ثناء من اجراء الاوصاف المذكورة على المحمود فكانت الجمل الاربع
التي في الفاتحة متلاصقة متلاحقة واذا جعلت الاستعانة عامة
لم يكن اهدنا بيانا للمعونة المطلوبة ولا المعونة مخصوصة بالعبادة
فلم يكن الاتصال بين الجمل بتلك المثابة اسهل حاصله ان اياك
نعبد وقع بيانا للعبادة واياك نستعين وقع طلبا للاعانة على
العبادة واهدنا بيانا للاعانة المطلوبة فتلاحقت الجمل بحيث ما اذا
كان المستعان فيه عاما فانه ليس بهذه المثابة من التلاحق
بين الجمل النظم المتسكن اعني نحن المتكلمين في نعبد ونستعين
مقصوده بيان وجه صيغة الجمع فيهما مع انه لا يستعمل الا في الجمع حقيقة
ولا مجال له ههنا لكون القارئ شخصا واحدا او للعظمة فهي
تنافي مقام العبادة التي هي غاية الخضوع والتذلل وحاصل بيانه

عطف على قوله للتعميم

اى ادرج القارئ نفسه في قوله نعبد عبادته في تضاعيف عبادة اتمام الى
اثناء عبادات الحفظة وللجماعة الحاضرين او الموحدين وخلط في قوله
نستعين حاجته بحاجتهم لعلها تقبل ببركة مشاركته او حال من ضمير
ادرج وحيث لعلها اى العبادة اى رجاء قبول عبادته ببركة عباداتهم
ورجاء ان تجاب اليها اى الحاجة ببركة خلط حاجته بحاجتهم
ووجه هذا الرجاء ان في الجماعة من تقبل عبادته وتجاب حاجته
كالملائكة والانبياء والاولياء والصلحاء والعلماء العاملين فباب القبول
والاجابة مفتوح لهم فتقبل عبادته وتجاب حاجته ايضا معهم
اذ لا يليق بالكريم التام الكرم تمييز البعض الناقص ورده عن البعض
الاخر وقت الكرم ولهذا اى لقصد القبول والاجابة ببركة
الاندراج والخلط سنت الجماعة في الصلوة حيث قال الله تعالى
واركعوا مع الراكعين اى صلوا مع الجماعة وقال عم صلوة الجماعة
تفضل على صلوة الفذ بسبع وعشرين اذ العبادة الحقيقية
بالملكية ناشئة عن معرفة مقام العبودية والاعتراف بالعجز
والتقصير ولا يتكامل ذلك الا اذا استغرق في ملاحظة
جلال الله وعظمته وسائر نعمه وغاب عما سواه وحصول
هذه المرتبة في كل واحد حالا يكاد يتحقق فاما الجماعة فيرجى
ان يكون فيهم من يكون شانه هذا ولو واحدا على انه يجوز ان
يتوجه في الجملة واحد منهم في زمان وآخر في زمان آخر وهكذا الى
ان يستوعب مجموع الاحاد جميع اجزاء الزمان بالعبادة فيحصل
التوجه الكلي المستمر في المجموع من حيث هو مجموع فيكون اقرب
الى الاجابة وقدم المفعول هو اياك في الفعلين مع ان حقه
التاخير عن العامل فذكر له خمسة اوجه اربعة منها يفيد تقديمه في الموضعين
وخامسها يختص بتقديمه على نعبد الاول ما ذكره بقوله للتعظيم
اى في مقام يناسب التعظيم فان التقديم في مقام التعظيم ينبئ
عن التعظيم ولا شك ان مقام بيان عبوديته مقام التعظيم والثاني
ما ذكره بقوله والاهتمام قيل لا يكفي ان يقال قدم للاهتمام به بل لابد
من بيان وجه الاهتمام فمعنى العبارة ان يقال قدم للاهتمام وهو
اما للتعظيم او للحصر ولذا قال الشيخ عبد القاهر ينبغي ان يفسر وجه
الاهتمام بشيء ويعرف فيه معنى وقد ظن كثير من الناس انه يكفي ان يقال
قدم للعناية والاهتمام من غير ان يذكر من اين كانت تلك العناية وبم
كان اهم انتهى اقول الذي ظهر من جعل الاهتمام وجها مستقلا مقابلا
للتعظيم والحصر ان المراد بالاهتمام الاهمية المخصوصة لا مطلق
الاهتمام المعتبر في ذلك فالمراد اما الاهتمام الذاتي او الاهتمام العرضي
اما الاول فلان المنعم الحقيقي لما ذكر موصوفا بالصفات الكاملة
المميزة له تميزا تاما حقيقيا بالتوجه والخطاب اليه كان ينبغي ان يهتم
بالذات ويتوجه اليه بالقصد واما الثاني فبحسب اعتنائه بالمتكلم

ان المراد بالجمع حقيقة لا العظمة وان حصر المتكلم في الفعلين للقارئ
ومن معه من الحفظة جمع حافظ والمراد الملائكة الذين يحفظون فان
عليهم لحافظين وقيل المراد به القراء الحفاظ ويرد بوجهين احدهما
انه لو اريد ذلك لكان الظاهر ان يقال ومن معه من القراء اذ لا دخل
لكونهم حفاظا فيما نحن فيه ويرد عليه انه لا دخل لكونهم قراء ايضا
فيما نحن فيه والثاني انه قلما يوجد مع القارئ القراء الحفاظ
فان ذلك يتحقق اذا صلى مع الجماعة ويكون فيهم القراء الحفاظ
ثم يدخل في قوله وحاضري الجماعة ويكون ذكره لغوا واما اذا صلى منفردا
او مع جماعة ليس فيهم قراء حفاظ او كان في خارج الصلوة وليس معه
قراء حفاظ فلا يوجد في هذه الصور الثلاث فلا يصح الجمع فيها والمتبادر
من العبارة حيث قال ومن معه من الحفظة ولم يقل للقارئ وللحفظة
ان لا يكونوا منفكين عن القارئ بحال فعلم ان المراد بالحفظة الملائكة
لا القراء الحفاظ واذا كان المراد ذلك فان كان القارئ في خارج
الصلوة او في الصلوة منفردا فله وللحفظة فقط وان كان فيها
مع الجماعة فلهما ولحاضري الجماعة وهذا الاخير هو الذي ذكره المصنف
ثم اشار الى صورة اخرى مقابل للصورة المذكورة فقال او له
ولسائر الموحدين سواء كان القارئ في خارج الصلوة او فيها
منفردا او مع الجماعة قال الفاضل المحشي والاقرب ان يجعل المتكلم
لجميع العقلاء موحدين كانوا او مشركين لان المشرك ايضا
يعبد الله ويستعينه الا انه لم يعرف حق المعرفة وفي ذلك اقرب
ايضا لا يقول اهدنا الصراط المستقيم لانه لما وجد شركائه في العبادة
والاستعانة فمن طلب الانخراط في سلك بعضهم والنجاة
عما ابتلى به البعض الاخر واعترض عليه بوجوه اما اولا فلانه لم يفهم
من قوله اهدنا الصراط المستقيم طلب الهداية لمن شركائه
في العبادة والاستعانة ولذا جعل بيانا للمعونة المطلوبة
فكيف يفهم منه طلب النجاة عما ابتلى به بعض شركائه ودفع بان
المفهوم منه طلب الهداية للكل بان ينخرط في سلك
بعضهم المخصوص وينجوا عما ابتلى به الاخر واما ثانيا فلان المتبادر
من تقديم المفعول في اياك نعبد واياك نستعين الحصر ولا يستقيم النسبة
الى المشرك ودفع بان المشرك ايضا يعبد الله ويستعينه فقط
الا انه لم يعرف حق المعرفة فاتخذ وسيلة لعبادته واستعانته واما ثالثا
فلانه لا اتصال له اصلا فضلا عن الاقربية فان ضمير اهدنا اما ان
يرجع الى العقلاء مطلقا او الى قسم الموحدين او الى القارئ فقط
والحفظة وقوله طلب الانخراط لا يلائم الاولين بل يعين الاخير
والتعظيم بناء العبودية اقول عدم ملائمة ذلك القول للاول
مسلم وللثاني ممنوع ولما ذكر ما يصحح صيغة الجمع اراد ان يذكر المرجح
على العظمة فقال ادرج على طريق الكناية الفصل كلاما منقطع عما قبله

بشأنه لانه نصب عين المؤمن عند الشروع في كل امر ذي بال (القصد للمهمة)
والثالث ما ذكره بقوله والدلالة على الحصر غير اسلوب المعطوف
حيث قال والدلالة على الحصر في المعطوف عليه لان تقديم ما حقه التاخير
لا يوجب الحصر والاختصاص في نفس الامر بل التخصيص يلزمه
لزوما اكثريا فهو امارة التخصيص ودال عليه دلالة ظنية تتعقد
في المقام للخطاب قال في المفتاح والتخصيص لازم للتقديم وفسره
السيد الشريف بقوله ان التخصيص لازم غالبا لتقديم ما حقه التاخير وانما
قيدنا بالغالب لان التقديم قد لا يكون للتخصيص بل لموافقة الكلام السابق او
لمجرد الاهتمام او التبرك او الاستلذاذ او رعاية الفاصلة او غيرها
الا ان هذه الوجوه قليلة فتجعل في حكم العدم ولذلك لم يقل لازم غالبا
بل اطلق اللزوم وصاحب التلخيص اعتبرها وان قل فقال التخصيص
لازم للتقديم غالبا فان قيل فلم يكن التقديم موجبا للاهتمام والتعظيم
ايضا لا تنفك عنهما في مواضع كما ترى فلم لم يقل انه دال على التعظيم والاهتمام
اجيب بان التقديم لا ينفك عنهما قال صاحب التلخيص ويفيد في
الجميع وراء التخصيص اهتماما بالمقدم ولا خفاء في ان التعظيم لا ينفك
عن الاهتمام ففي زيادة الدلالة اشارة الى ان حال التقديم بالنسبة
الى الاهتمام والتعظيم هو انه علة لهما وبالنسبة الى الحصر انه امارة دالة
عليه فيمكن تخلفه عنه وفيها ايضا اشارة الى دفع ما اورده ابن الاثير
على صاحب الكشاف حيث صرح بان التقديم في اياك نعبد
واياك نستعين لمراعاة حسن النظم لا للاختصاص على ما ذكر الزمخشري
وتوجيهه انا لا ندعي ان التقديم للاختصاص ومعلول له بل ندعي انه دال
عليه وامارة له فيجوز ان يقصد اليه بمعونة المقام وبهذا ظهر
وجه العدول ايضا عن عبارة الكشاف حيث قال والتقديم لقصد
الاختصاص ثم لم يبق ههنا شيء وهو ان ما ظهر مما تقدم وجه العدول الى الدلالة
واما وجه عدوله عن لفظ الاختصاص الى الحصر فهو الاشعار الى ان
الاختصاص المستفاد من التقديم بمعنى الحصر لا بمعنى الارتباط وهذا بناء
على القول بعدم الفرق بين الحصر والاختصاص واما على الفرق بينهما
كما صرح به السبكي وصوبه بعض الحواشي فالوجه ظاهر لكن دلالة
التقديم على الحصر المغاير لمعنى الاختصاص ممنوع واعلم ان الفاضل المحشي علل تقديم المعمول
بقوله لان الله تعالى لما اقتضى الاقبال عليه والخطاب معه فلشدة اقتضائه
الخطاب قدم ما يشتمل على الخطاب وفيه نظر لانا لا نسلم ان الاسم
يقتضي الخطاب بشدة اقتضائه ولو سلم ذلك لكن ذلك يستلزم تقديم الخطاب
فقط وذلك ممكن ههنا بان يقول يا رب نعبدك واما تقديم ما يشتمل على
الخطاب على المعمول ايضا ولذلك ان الدلالة المذكورة قال ابن عباس
معناه اي معنى اياك نعبد واياك نستعين نعبدك ولا نعبد غيرك
لان معنى الحصر ايجاب الحكم للمقصور عليه وسلبه عما عداه وفيه
رد على ما ذكره ابن الحاجب في شرح المفصل حيث قال الدليل انه

احد على طريقة اياك نعبد نعبد بالالهام وما ينقل عنه انه للحصر لا دليل عليه والتمسك
بمثل بل الله فاعبد ضعيف لانه قد جاء فاعبد الله انتهى ووجه الرد ان ابن
عباس من اهل اللسان عارف باللغة وخواص التراكيب فلولا دلالة
التقديم على الحصر لما فسره بذلك وكفاك هذا شاهدا في اثبات
الدلالة على الحصر وهو المدعى لا انه علة موجبة للحصر فان قيل يجوز ان يكون
ما ذكره ابن عباس مبنيا على دلالة الخطاب في اياك
لانه يدل على اتصاف المخاطب بالاوصاف المذكورة المقتضية
لاختصاص العبادة والاستعانة له تعالى لا على دلالة التقديم قلنا
الخطاب انما يدل على ان المتصف بالصفات المذكورة حقيق
بالعبادة او الاستعانة منه واما على الاختصاص والحصر فلا دلالة
فيه عليه والرابع ما ذكره بقوله وتقديم ما هو عطف على التعظيم لا على الحصر ما هو
مقدم في الوجود على الكل يعني ان المخاطب ههنا وهو الله تعالى مقدم
على الكل في الوجود لانه قديم فقدم في اللفظ ايضا ليلائم الوجود
اللفظي على وفق الوجود الخارجي الذاتي فيلزم تقديمنا اياه تقديما
لما هو حقه التقديم فيكون علة غائية متأخرة في الوجود وقصد بالتقديم
تحصيلها كما في ضربت زيدا للتاديب فكانه قدمناه لتحصيل حق
ما حقه التقديم لا علة حاملة عليه متقدمة وجوده كما في قعدت عن
الحرب جبنا فلا يرد عليه ما يقال ان علة التقديم ليست
تقديم ما هو مقدم في الوجود فاما ان يجعل التقديم مصدرا مبنيا
للمفعول الا انه معقد فالاولى ان يجعل مصدر قدم اللازم بمعنى تقدم
والخامس قوله والتنبيه الى تحصيل التنبيه قال الفاضل المحشي
او للتنبيه على ان العابد ينبغي ان يلاحظ غرض العبادة منه لانها
مستندة اليه تعالى من حيث انها صادرة عنه ولا يخفى ان هذا
عين ما ذكره المصنف من التنبيه عليه فلا وجه لذكره مقابلا له على
ان العابد من حيث انه عابد ينبغي ان يكون نظره الى المعبود اولا
وبالذات ومنه من المعبود الى العبادة ثانيا وبالعرض
لا من حيث انها عبادة صدرت عنه ومكسوبة له بل من حيث
انها نسبة شريفة اليه تعالى والدليل عليه انه لم يجعل نعبد منزلا منزلة
اللازم بل علقه على مفعوله وقال اياك نعبد قبل ان يشتمله
على نسبة شريفة اليه تعالى والا فالعبادة فعل مخصوص قائم بالعابد
مخلوق لله تعالى مكسوب للعابد لا نسبة بينهما لكنه لكن تلك النسبة
في المقصودة من العبادة حملت عليها مبالغة ولا يخفى عليك
انه لا حاجة الى هذا التكلف لان المراد بالنسبة ههنا بمعنى ما يقوم
بالغير ويتعلق بالطرفين لا امر اعتباري من المعقولات الثانية
ولا شك ان العبادة نسبة بهذا المعنى او يقال انها في اللغة
في الوصلة بالقرابة فتجوزت ههنا عن مطلق الوصلة ثم وجه التنبيه
ان تقديم ما حقه التاخير يدل على ان المقدم هو المقصود بالذات

اي انتساب شريف صح

قد لاحظ من حيث انها اي مطلقة وقد لاحظ من حيث انتسابها الى المعبود وقد لاحظ من حيث انتسابها الى العابد والمقصود هو الوسط صح

بالتوجه اليه والخطاب معه وغيره تابع له وهو ههنا المعبود ولانه علم لا
اتصافه بالصفات المستلزمة للعبادة لم يدل تقديمه على ان مطمح
نظر العابد القائل اياك نعبد هو المعبود والدال عليه اياك
لا العبادة الدالة عليها نعبد بل انما لو حذفت العبادة تتعالى
على انها نسبة شريفة اليه لا على انها صدرت عنه ويدل عليه
العبادة الى المفعول اعني اياك لانه يدل على انه ليس بمنزلة
منزلة اللازم بمعنى فعل العبادة بل نسبته الى مفعوله مقصودة
واعلم ان للعبادة ثلاث درجات ادناها ان تعبد الله رغبة
في ثوابه ورهبة عن عقابه مثل اجير يعمل بالاجرة واوسطها ان
يعبد الله لكونه مستحقا للعبادة واعلاها مرتبة الفناء في الله وهو
استهلاك نفسه في حضرات القرب بحيث لا يقدر نفسه فضلا
عن غيره لهيبة سلطان حضرات القرب وهو ما ذكره المصنف ولذا اخرها
بالذكر ووصلة عطف على نسبة شريفة اي واسطة بينه وبين الحق
كان العابد يصل بها الى المعبود ولما كان العابد في هذه الدرجة عارفا
قال فان العارف مع ان الظاهر ان يقول فان العابد وقال بعض
اهل التحقيق المراد بالعارف من عرف نفسه فعرف ربه اي عرف
نفسه بالعبودية فقد عرف ربه والى هذا اشار من قال من عرف نفسه فقد عرف
ربه ولم يجعل ما ان العالم اشارة الى انه قالوا ان مرتبة العارف اعلى من مرتبة
العالم خلافا للشيخ فان العالم عنده اعلى مرتبة من العارف فوق
العالم من اشهده الله الوهيته وذاته ولم يظهر عليه حال والعلم حاله
والعارف من اشهده الله نفسه وظهرت عليه الاحوال والمعرفة حاله
وانما يحق اي يثبت من حق بمعنى ثبت وصوله الى الحق اذا استغرق
في ملاحظة جناب القدس وغاب عما عداه حتى عن نفسه واحواله
بحيث لا يلاحظ نفسه ولا حالا من احوالها اي احوال نفسه الا من حيث
انها اي تلك الملاحظة المتعلقة بنفسه او بحال من احوالها ملاحظة
له اي وملتفتة اليه لا من حيث انه مرآة لملاحظته لان الممكنات
كلها مرآت ومظاهر لوجود الحق تعالى ومقصوده بيان ان المراد بوصول
العارف الى الحق هو الوصلة المعنوية الوجدانية المفسر بالاستغراق
المذكور لا الوصول الجسماني او الروحي كما زعمه بعض الوجودية والحلولية
والنصارى تعالى عما يزعمون وتوضيح هذا على ما ذكره الشيخ في المقامات تحت قال
واما عبادة العارف فان لاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق
الاول الذي هو مراده ولا يريد شيئا غيره الا لاجله ولا يؤثر شيئا
على العرفان الا الحق فمتعلقة بالحق فقط فاذا لاحظ كلا من الحق
والعبادة بالقياس الى الاخر فباعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة
لانه مستحق للعبادة وباعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق
فيعبد لانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة في الثواب ولا لرهبة من العقاب
كما للزاهد غير العارف كيف ولو كانت الرغبة والرهبة

المذكورتان

المذكورتان غايتين لعبادة العارف لزم ان يكون الثواب الموعود فيه
او العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى عبادة الحق وفيهما المطلوب
عابد الحق ومنكر للحق عن الغاية بل ملك واسطة الى نيل الثواب
او الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب عنده لا المعبود
بالذات الا الحق فمن يترك هذه الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب
او رهبة من العقاب يستحق ان يترحم عليه لانه لم يطعم لذة البهجة
وانما معارفته مع اللذات الناقصة فهو مشتاق اليها غافل عما وراءها
وما شوقه بالقياس الى العارف الا كشوق الصبيان بالقياس الى ارباب
التجاريب فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت
بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا
عدلوا عنها كارهين لها عاكفين على غيرها كذلك من لم يقدر
على مطالعة البهجة الحقيقية كالاعمى الذي يطلب شيئا فلم
يعلق بيده بما يليه سواء كان ما علق بيده مطلوبه او لا فمن هو
غير العارف زهده عن كره لانه مع كونه في صورة الزهاد احرص
الخلق بالطبع على اللذات الخسيسة الناقصة فانه انما ترك الشيء لاستحكام
اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليحوز له في الاخرة شبعة منها
فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح بهي فلا يرفع الى ولاه
وافواه الا القبقبة والقلقلة والذبذبة واما العارف المستبصر لهداية
القدس في طرق الايثار فقد عرف اللذة الحق وولى وجهه نحوها مترحما
على هذا الناقص الى حقد عن رشده الى ضده وان كان هذا الناقص
المرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الجسمانية
حسبما وعده الانبياء عليهم السلام وتمة علم ان للعبادة ثلاث درجات كما بيناه
من قبيل القبقبة البطن والقلقلة اللسان والذبذبة الفرج ولذلك
اي لاجل ان العابد ينبغي ان يكون نظره الى المعبود اولا اورد التفصيل
على صيغة الجمع المتكلم ما حكاه الله عن حبيبه محمد عليه السلام من قول
حين قال ان الله معنا لا الحبيب كان حين ظرف لقوله حكى والحكاية
لم تقع حين صدور القول المذكور من الحبيب في الغار لصاحبه
الصديق رضي الله عنه قال الله تعالى حاكيا قول حبيبه في الغار خطابا لابي بكر
الصديق لا تحزن ان الله معنا حيث قدم الحبيب اسم الله
ارشادا للصديق الى ملاحظة الحق والاعتماد عليه والرجوع اليه
وحكى الله تعالى كما صدر عنه على ما حكاه متعلق بفضل عن كليمه موسى عليه السلام
حيث قال الله تعالى حاكيا لقول موسى في دعائه لقومه لما خافوا
فقالوا انا لمدركون كلا ان معي ربي سيهدين ووجه التفصيل
ان في قول الحبيب تقديم ملاحظة ذات الله تعالى والتوجه
اليه اولا والى نفسه ثانيا وفي قول الكليم عكس هذا الحكم الى
مسئلة تفضيل بعض القرآن على بعض مما اختلف فيه فذهب
الاشعري والقاضي ابو بكر وابن حبان ويحيى بن يحيى ومالك الى المنع

حتى قال يحيى بن نجيح انه خطاء وذهب اخرون الى جوازه لظواهر الاحاديث
الدالة على التفضيل قال القرطبي وهو الحق ونقل عن جماعة من العلماء
وقال الغزالي العلك تقول في قد اشرت الى تفضيل بعض ايات
القران على بعض والكلام كلام الله فكيف يفارق بعضها بعضا
وكيف يكون بعضها اشرف من بعض فاعلم ان صاحب الرسالة
الذي انزل عليه القران قال يس قلب القران وفاتحة الكتاب
افضل سور القران واية الكرسي سيدة اي القران وقل هو
الله احد تعدل ثلث القران والاخبار الواردة في فضائل
القران وتخصيص بعض السور والايات بالفضل وكثرة الثواب
في تلاوتها مما لا يحصى انتهى وقال الشيخ عز الدين كلام الله في حق الله افضل
من كلامه في غيره فقل هو الله احد افضل من تبت يدا ابي لهب
وقال الطيبي كلام ابلغ من كلام الطيبي ونحن نجوز ان يقال
بعض كلامه ابلغ من بعض جوزه قوم لقصور نظرهم فليراجع تفصيله
الاتقان فليراجع اليه وكرر النفي حيث قال اياك نعبد واياك نستعين
للتنصيص على ان المستعان به هو لا غير اذ لو لم يكرر حصر الاستعانة
به عليه اذ لو لم يكرر الحصر لاحتمل ان يتعلق الحصر المستفاد من تقديم اياك
بالمجموع من حيث المجموع لا بكل واحد واختصاص المجموع لا يستلزم
اختصاص الاجزاء فيفوت اختصاص العبادة والاستعانة
وحدهما وبالتكرار زال الاحتمال فصار اختصاص كل من العبادة
والاستعانة منصوصا عليه وقدمت العبادة على الاستعانة
مع ان مقتضى الظاهر تقديم الاستعانة عليها لان العبادة لا تتيسر
بدون الاستعانة لانها تكليف على خلاف هوى النفس تحتاج الى الاعانة
اشد الاحتياج ولانها من مبادي الافعال الاختيارية ليتوافق رؤوس
الاي وقد سبق تحقيق التوافق ومع الرؤوس في تقديم الرحيم وبعضهم عطف
على يتوافق منه ارض تقديم العبادة اي تقديم الوسيلة وهي العبادة
على طلب الحاجة وهي الاعانة وتعلم من هنا وعقبه الدعاء عقيب
الصلوات ادعى الى الاجابة اعلم ان كون العبادة وسيلة للاستعانة
انما يكون على تقدير ان يراد الاستعانة في غير العبادة من المهمات اذ لو اريد
بها الاستعانة في اداء العبادة فلا يكون العبادة وسيلة اليها بل الامر
بالعكس فيكون وجه التقديم في كونها مقصودة لا كونها وسيلة وتوجيهه
انه قد تقدم ان المراد بالاستعانة طلب الاعانة في المهمات كلها
او في اداء العبادات فعلى الثاني ان جعلت الاعانة مطلوبة لتحصيل
العبادة ابتداء وقصدا كما هو الظاهر فلا يكون العبادة وسيلة
للاستعانة بل يكون العبادة مقصودة بالذات والاستعانة وسيلة
فح لا يستقيم ما ذكره المصنف بل وجه تقديم العبادة في كونها مقصودة
بالذات بالنسبة الى الاستعانة وان جعلت الاعانة مطلوبة
لتكميل العبادة بالزيادة او الثبات عليها كما يدل عليه جعل اهدنا

بيانا لما في يكون العبادة وسيلة لطلب الاعانة لتكميلها بالزيادة او الثبات
لان الشيء يكون وسيلة لطلب ما يزداد به او يستمر عليه فوجه التقديم
كما ذكره المصنف انه يعلم بتقديم العبادة على طلب الاعانة لتكميلها
ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى الى الاجابة فان اللائق ان
يكون الترتيب اللفظي على وفق الترتيب الوجودي فيرشد التقديم
الذكري الى الترتيب الخارجي فيعلم منه ان الشيء اذا ذكر مقدما على شيء
يجب ان يكون مقدما عليه في الوجود ايضا فح يستقيم ما ذكره المصنف ما لكن
ان العبادات متعددة انواعا واشخاصا جاز ان يكون بعضها وسيلة
الى الاعانة على بعض فح يستقيم كلام المصنف على الاحتمال الاول ايضا اجيب
بانه لا اختصاص بقوله نعبد ونستعين ببعضها بل هما مطلقان فان
تشملهما الى الكل على السواء كذا ذكره السيد الشريف وعلى الاول ان اريد
بالمهمات ما لا يتناول العبادة بل المهمات غير العبادة كما هو المتبادر
والمتعارف في العرف فلكون العبادة وسيلة للاستعانة ووجه
التقديم ما ذكره المصنف من انه يعلم بتقديم العبادة على طلب الحاجة
ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى الى الاجابة على ما بيناه
وان اريد بها ما يتناول العبادة وغيرها لعدم التقييد فوجه تقديمها
على الاستعانة اما لان الاعانة المطلقة وان كان بعض افرادها
وسيلة الى العبادة الا ان اكثر افرادها ما يتوسل بالعبادة اليها وهي
ما يتعلق بما يترتب على العبادة ويكون نتيجة لها فكونها وسيلة معتبر
بالقياس الى بعض افراد الاعانة لا الى جميعها وتقديمها في الذكر
للاشارة الى ان تقديم الوسيلة لطلب الحاجة ادعى للاجابة
كما ذكره المصنف او لان العبادة وسيلة الى بعض افراد الاعانة
ومقصودة من البعض الاخر فتقديمه بالنسبة الى الاول كما ذكره المصنف
وبالنسبة الى الثاني لكونها مقصودة فقيل ان قوله ويعلم منه
على انه كلام مستانف مسوق لافادة ان في هذا التقديم اشعارا
بان تقديم الوسيلة المطلقة على الطلب ادعى للاجابة المطلوب
مع قطع النظر عن هذا المقام وليس بمنصوب عطفا على ليتوافق
حتى يكون علة اخرى للتقديم لان الوسيلة التي ذكرت وهي العبادة
لا تتيسر بدون الاعانة ولانها ينبغي ان لا يكون وسيلة الى حاجة دنيوية
او اخروية اصلا اجيب بوجهين احدهما ان وسيلة الشيء ما يتوقف عليه
الشيء فالاستعانة ليست وسيلة للعبادة على شيء من التقادير لان
معنى الاستعانة طلب المعونة والعبادة انما تتوقف على نفس
المعونة لا على طلبها فنفس المعونة وان كانت وسيلة للعبادة
ومتقدمة عليها لكن طلبها هنا مؤخر عنها ومتوقف عليها لانها مصححة للطلب
المصحح للطلب فالعبادة وسيلة لطلب المعونة ونفس المعونة وسيلة
لها لا يقال نفس المعونة يتوقف على طلبها فنا في طلبها في العبادة

يستلزم تأخيرها ايضا عنها لانا نقول نفس المعونة يحصل بدون الطلب
لكن اذا طلبت لابد من العبادة ليحصل المناسبة بين الطالب
المستفيض والمطلوب منه المفيض سيما حال حصول العبادة وان لم
يتيسر بدون الاعانة الا انه لم يقدم على الاعانة حتى يقال كيف يقدم
عليها بل انما قدمت على حاجة وسيلة اليها اعني طلب الاعانة واما قوله ولانها
ينبغي ان لا يجعل وسيلة الى حاجة اصلا فالجواب انه ينبغي ان لا تتخذ
وسيلة الى شيء لا ان لا تجعل في نفسها وسيلة الى شيء فالعبادة في نفسها
وسيلة الى طلب المعونة الا ان الا انه لا يليق بحال العابد ان لا يتخذ
عبادته وسيلة الى شيء اصلا بان يفعلها لكونها وسيلة اليه بل لا بد
ان يفعلها لكونها نسبة شريفة اليه تعالى تقدم والثاني انه حكم
بان تقديم العبادة يشعر بان تقديم الوسيلة مطلقا على الطلب
ادعى لاجابة المطلب مع قطع النظر عن هذا المقام ولا يخفى عليك
ان هذا الحكم لا يصح الا بعد الحكم بجعل العبادة وسيلة لان الاشعار
المذكور لا يصح الا بكون العبادة وسيلة حتى يكون تقديمها من قبيل
تقديم الوسيلة ويترتب عليها الاشعار المذكور فيجب لا يستقيم
قوله مع قطع النظر عن هذا المقام وقوله ولانها ينبغي اه قال فلذلك
قدمت العبادة على الاستعانة لان تقديم الوسيلة قبل طلب الحاجة
ليستوجبوا الاجابة اليها وعدل عنه المصنف الى ادعى للاجابة لان قول الكشاف
يوهم الوجوب على الله وهو مذهب الاعتزال واقول هذا مذكور
في التفسير الكبير عزاه المصنف الى نفسه اشارة الى انه المختار عنده لما سب
المتكلم العبادة الى نفسه في قوله اياك نعبد اوهم ذلك تبجحا بتقديم
لجيم على الجاه اي سرورا وافتخارا واعتدادا منه اي المتكلم بما صدر منه
من العبادة قبل ما توجه الى المعبود اولا واستوفق فيه ولم
ينظر الى عبادته الا من حيث انها منتسبة اليه فكيف يتبجح بها
وعورضوا اجيب عنه بان لفظ الابهام يدفع هذا الوهم وبان
هذه الملاحظة الشريفة لا تمنع عروض التبجح والاعتداد بل قد
يوجبه وفيه نظر لانه لما غاب في درجة هذه الملاحظة عن
نفسه وعن احواله كيف يعرض عنه ذلك فعقبه بقوله واياك
نستعين ليدل اياك نستعين او التعجب على ان العبادة
ايضا اركب الاعمال مما لا يتم ولا يستتب بالتاثير اي
لا يكمل ولا يستقيم حتى استتب الامر اذا تهيا واستقام له
اي للعابد الا بمعونة منه تعالى وفيه اشارة الى ان لا تاثير
لقدرة العبد وان التاثير لقدرة الله وتوفيقه وفيه اشارة
الى ان ذلك بفضله تعالى لا بطريق الوجوب ولا الايجاب ولا يخفى
عليك ان الظاهر من سوق كلامه ان هذا وجه ثالث
لتقديم اياك نعبد على اياك نستعين كما حمله عليه عامة الشراح
وفيه نظر فان الوهم المذكور انما نشا من تقديم العبادة مسندا

الى نفسه

الى نفسه فيرجع المعنى الى انه قدمت العبادة لانه اوهم تقديمها تبجحا واعتدادا
فعقب بالاستعانة وهذا الكلام غير منتظم ولا يوجب التقديم بل
ولا يصححه فهو في الحقيقة علة لتعقيب العبادة بالاستعانة ولهذا
اورده الامام الرازي في جواب السؤال بقوله ولقائل ان يقول
الاستعانة على العمل انما تحسن قبل الشروع في العمل وههنا ذكر قوله
اياك نعبد ثم ذكر عقيبه واياك نستعين فما الحكمة في ذكره كذلك ثم ذكر
ذلك جوابا باعتبار ينتظم هذا الجواب كمال الانتظام فالصواب
ان مراد المصنف بذلك ليس بيان وجه ثالث للتقديم كما زعمه
الشراح بل تعرض علاوة تصدى لبيان تقديم اياك نعبد على اياك
نستعين كصاحب الكشاف فانه انما يحتاج الى ذلك لو كان كل
منهما مذكورا قصدا او بالذات وليس كذلك فان الذي استتبعه
ايراد الصفات العظام المذكورة على الله تعالى هو استحقاق العبادة
وحصرها على الله تعالى ثم صار اسناد العبادة الى نفسه مع الحصر
المذكور منشا للوهم المذكور فذكر الاستعانة لدفع الوهم الناشى
من ذكر اياك نعبد فوجب ذكرها عقيب العبادة لا محالة لانه
وهذا لكونه من مخترعات صدره بقوله واقول فكانه قال ما ذكرنا
ما قاله القوم واقول لا تقدم ههنا حتى نحتاج الى بيان وجهه بل
المتحقق ههنا تعقيب الثاني لدفع ما اوهمه الاول فان قيل تعقيب
الشيء بالشيء يستلزم تقدم احدهما على الاخر قلنا نعم لكن كلامنا
ليس في استلزام الشيء للشيء بل في اقامة الدليل على التقديم وقيل
في وجه التقديم او في وجه التعقيب الواو للحال والمعنى نعبدك حال
كوننا مستعينين بك فيكون الثاني من تتمة الاول لكونه قيدا له
كما ان الاول من مقتضيات اجراء الصفات السابقة على الله تعالى وانما قلنا
لان المضارع المثبت اذا وقع حالا يكتفى فيه بالضمير والواو فيه
ضعيف وجعل جملة اسمية بتقدير المبتدا اي نحن اياك نستعين
كما في قولوا قمت واصك وجهه ارتكاب خلاف الظاهر والمشهور
بلا حاجة اليه على ان فيه تقييد تخصيص العبادة بالله تعالى بتخصيص الاستعانة
به والظاهر عدم التقييد وقيل ان المضارع المثبت اذا وقع حالا
يكتفى بالضمير وحده اذا كان المضارع في صدر الجملة اما اذا تقدم
شيء من متعلقاته كما فيما نحن فيه حيث قدم المفعول عليه فيجوز
اقترانه بالواو لفوات بهجة الاسمية صدره ولا يخفى عليك
ان هذا خلاف المشهور ايضا وقرئ بكسر النون فيهما اي نعبد ونستعين
وهي لغة بني تميم فانهم يكسرون حروف المضارعة سوى الياء
فان الكسرة لا تستقل بها على الياء لا يكسرونها وكسرهم سوى
الياء ايضا مشروط بان لا ينضم ما بعدها اي اذا لم يكن ما بعد الحرف
مضموما سواء كانت مفتوحة او مكسورة او ساكنة وانما شرط
ذلك لاستثقالهم الخروج من الكسرة الى الضمة ولا يخفى عليك انه ليس

المراد بالعدول في المضارع فاء الكلمة على ما هو المبنا وزان فاء المضارع
لا يلزم الا ساكنة واما نحو يقدم ويبيع ويخاف فهو ايضا ساكنة
الفاء في الاصل نقلت حركة العين اليها للاعلال بل المراد عين الكلمة
ولهذا جعل الصرفيون همزة الوصل في الامر مضمومة فيما اذا كانت
عين المضارع مضمومة مثل اكتب والتصريح ان الاصل في همزة الوصل
ان يكون مكسورة وعللوه باستثقال الخروج من الكسرة الى الضمة
وعلى هذا لا يجوز الكسر في نعبد لانضمام العين فيه وكانه لهذا اقتصر
صاحب الكشاف في هذه القراءة على نستعين حيث قال قرأ ابن حبيش
نستعين بكسر النون بيان للمعونة المطلوبة باياك نستعين هكذا
جعله صاحب الكشاف بيانا لها حيث قال ويكون قوله اهدنا بيانا
للمطلوب من المعونة كانه قيل كيف اعينكم فقالوا اهدنا الصراط
المستقيم لكن المصنف جعل المعونة المطلوبة اعم للمهمات كلها كما سيجيء
وجعلها صاحب الكشاف مختصا باداء العبادة وعلله بتلائم الكلام
حيث قال والاحسن ان تراد الاستعانة به على اداء العبادة ويتلائم
الكلام وفيه ان السيد الشريف وجه الملائمة بقوله لتناسب الجمل الواقعة
والتنظام بعضها مع بعض حيث دل اياك نستعين على طلب الاعانة
على العبادة فصار اهدنا بيانا للاعانة المطلوبة فانتظمت الجمل
الثلاث انتظاما ما لا مزيد لرتب نظيرها ولو جعلت الاستعانة عامة
لم يكن اهدنا بيانا للمعونة المطلوبة ولا المعونة مخصوصة بالعبادة
فلم يمكن الاتصال بين الجمل تلك المثابة انتهى فان قيل لا شك
ان البيان لا بد وان يكون عين المبين فان كان المراد بالصراط المستقيم
اعم للمهمات كلها كالمعونة المطلوبة على اختيار المصنف على معنى اجعل جميع
مهماتنا عبادة او غيرها على نهج الصواب يصح ان يكون بيانا للمعونة
المطلوبة فيستقيم قول المصنف وان كان المراد بالصراط المستقيم ما يختص
بالعبادة كالمعونة المطلوبة على اختيار صاحب الكشاف يصح ايضا
ان يكون بيانا لها فيستقيم قول صاحب الكشاف فايهما احسن قلنا
ان كان المراد بالمعونة المطلوبة المعونة للمهمات كلها كما اختاره
المصنف فيما سيجيء فالصراط المستقيم ان اريد به طريق الوصول
الى المهمات كلها يكون بيانا لها وعليه يحمل كلام المصنف وجزم به الطيبي
حيث قال الحمل على العموم اولى ويلائم قوله اهدنا الصراط لان صراط
المسلمين اعم للمهمات الدينية والاخروية كلها وان اريد باهدنا
الصراط ما يختص بالعبادات كان ذكره بعد تعميم المعونة المطلوبة
للمهمات كلها افرادا لما هو المقصود الاعظم منها كما اشار اليه
المصنف فيما بعد بقوله او افرادا لما هو المقصود الاعظم لا بيانا لها
واما حكم السيد الشريف بانه اذا جعل المعونة المطلوبة اعم للمهمات
كلها لا يكون اهدنا الصراط بيانا لها بناء على ان صاحب الكشاف
حمل الصراط المستقيم على ملة الاسلام فلكونه اخص فان قيل ان المصنف

مصرح

قد صرح فيما بعد ان المراد باهدنا الصراط اما زيادة ما منحوه من الهدى او الثبات
عليه او حصول المراتب المرتبة عليه فكيف يصح ان يكون اهدنا الصراط
بيانا للمعونة المطلوبة اجيب بانه يكون بيانا لها بناء على ان زيادة
الهداية او التثبت على الهدى اعانة في البعض فاستعان فيه
قطعا وان الاعانة على البعض اعانة على الكل لتوقفه عليه او على ان
المستعان فيه تكميل العبادات او المهمات باحد الوجهين
من الازدياد او الثبات واما الهداية الى المراتب المترتبة عليه
وكونها بيانا للمعونة على اداء العبادات فانما يصح اذا كانت تلك
المراتب وسيلة الى العبادة ثم لا يخفى عليك ان المراد بالبيان
ههنا بيان بياني كما هو الظاهر من كلام السيد الشريف الذي ذكرناه لا اللغوي
كما ظنه الفاضل المحشي حيث قال ظاهره انه بيان بياني لكن يرده
تقدير السؤال فالبيان لغوي والفصل لشبه كمال الانفصال اشبه
اقول تقدير السؤال انما يرده لو كان السؤال عن سبب مطلق للحكم
المذكور اولا كما في قوله كيف انت قلت عليل سهر دائم وحزن طويل
او عن سبب خاص له كما في قوله تع وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء
السؤال ح
او عن شيء من مضمون الجملة الاولى كما في قوله تع قالوا سلاما قال سلام
فان تقديره في هذه المواضع الثلاث يمنع البيان البياني واما السؤال
عن كيفية مضمون الجملة الاولى فلا يمنعه كما في قوله تع فوسوس اليه الشيطان
قال يا ادم هل ادلك على شجرة الخلد فانه بيان بياني مع انه يصح ان يقال
كيف وسوس فيه بقوله يا ادم فيما نحن فيه كذلك فانهم لما قالوا اياك
نستعين فقال لهم كيف استعين لكم فقالوا مبينين مرادهم اهدنا الصراط
المستقيم فوجه الفصل كمال الاتصال بناء على انه بيان بياني للجملة الاولى
وشبه كمال الانفصال بناء على كونه جوابا عن السؤال المقدر المشار اليه
بقوله فكانه قال تع كيف اعينكم والحال ان للمعونة انواعا مختلفة
فما الذي تطلبونه فقالوا مبينين مرادهم اهدنا اي المعونة التي نطلبها
منك هي الهداية الى الصراط المستقيم بان نجعل جميع مهماتنا عبادة
او غيرها على نهج الصواب ثم هذا كله بناء على ان اهدنا بيانا للمعونة
المطلوبة بان يكون المراد بالصراط المستقيم اعم كالمعونة المطلوبة
واما لو كان المراد به ما يختص بالعبادة فح لا يكون بيانا بل يكون افرادا للمقصود
الاعظم منها كما اشار اليه بقوله او افرادا عطف على بيانا اي افراد
بالذكر وتخصيص لما هو المقصود الاعظم لكل احد في كل حال
وهو الهداية للصراط المستقيم فح يكون وجه الفصل كمال الانقطاع
لاختلافهما خبرا وانشاء لان اياك نعبد واياك نستعين خبر وهذا انشاء مع عدم الجامع بلا ارتباط
بينهما لانه ابتداء كلام قال الفاضل المحشي الاظهر ان الفصل لكمال
الانقطاع وفيه نظر لان وجه الفصل دائر على اعتبار كونه بيانا
للاول او افرادا للمقصود الاعظم فايهما اولى فوجه الفصل دائر
معه والهداية شرعية في بيان معنى الهداية وهي في اللغة الارشاد

والدلالة مطلقا كما في الصحاح وفي الوسيط الا الموصلة الى المطلوب او الدلالة
على ما يوصل الى المطلوب على الخلاف المشهور بينهم ويدل على الاول قوله
لعلى هدى او في ضلال مبين وقوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى
لان عدم الوصول الى المطلوب معتبر في مفهوم الضلالة ولو لم يعتبر الوصول
اليه في مفهوم الهداية لم يصح التقابل بينهما ولانه لا يقال في العرف هداه
الا لمن اهتدى الى المطلوب ويدل على الثاني قوله انك لا تهدي من احببت
ولكن الله يهدي من يشاء ويدل على الثاني قوله واما ثمود فهديناهم فاستحبوا
العمى على الهدى ويؤيد الاول تقييده بقوله بلطف اي متلبسا به لان
اللطف لا يجوز بدون الوصول الى المطلوب بمجرد اراءة الطريق
لان اللطف خلق القدرة على الطاعة او خلق الطاعة كما هو المنقول
عن امام الحرمين على الاختلاف وفي اللغة الاحسان مطلقا واكتفى ان
مطلوبهم باهدنا الصراط المستقيم هو الصراط المستقيم نفسه لا طريق يوصل
الى الصراط المستقيم ولو كان المراد بهذا المعنى لكان معناه دلنا على ما يوصل
الى الصراط المستقيم واعلم ان بهذا القيد يندفع ما اورد ههنا ان
المعونة مفسرة بالقدرة كما سبق فكيف يصح ان يجعل الهداية بيانا
لها ووجه الدفع ان هذا القيد دل ان القدرة ممكنة او ميسرة معتبرة
في الهداية فيصح بيانا للمعونة المطلوبة المفسرة بالقدرة ولذلك اي
ولان اللطف معتبر في مفهوم الهداية يستعمل لفظ الهداية في الخير الا انه
لا بمعناه اللغوي ولا بمعناه العرفي اذ لا احسان ولا طاعة في الشر وقوله
فاهدوهم الى صراط الجحيم كانه قيل قوله ولذلك يستعمل في الخير منقوض بهذه
الاية الكريمة لانه استعمل في الشر فاجاب بقوله وارد على التهكم اي
ليس على حقيقته بل من قبيل استعارة اسم احد الضدين للآخر
بتنزيل التضاد منزلة التناسب بواسطة التهكم كما في قوله فبشرهم
بعذاب اليم قال الفاضل المحشي ان هذا القول لا يمكن ان يكون
على حقيقته لانهم لما قطعوا بان لا منزل لهم سوى الجحيم ولا بد لهم منها
تحيرهم ان يوفقوا لسهل عليهم الوصول اليها ويتخلصوا عن تعب الطريق
التي لا بد لهم من سلوكها ورد بانهم لما قطعوا بان منزلهم الجحيم التي هي
النار الشديدة اللهب فقدان طريقها وعدم سلوكه وسلوكهم طريقا
غير موصل اليها ولو كان معه تعب كثير يكون من اهم المهمات واتم الدرجات
لهم فانه كلا تعب بالنسبة الى ما يصل اليهم في الجحيم واجيب بان قطعهم
بان منزلهم الجحيم وبانه لا بد لهم من سلوك طريقها يستلزم قطعهم
بعدم فقدان طريقها وبعدم سلوك طريق غير موصل اليها فتحيرهم في
ان يرجعوا الى موضع غير ما كانوا فيه في الطريق للتلاحق منهم
وبلغهم الهموم فاحسن ان يقول ان كان ما يصيبهم في الطريق خيرا لا مما
يصيبهم في النار فالخير لهم المكث في الطريق وان كان بالعكس فالخير
لهم المكث في الطريق فقد قيل الا اهدوا في الاية المذكورة ليس
من الهداية بمعنى الدلالة بل من الهداية بمعنى التقدم والمعنى قدموهم الى

ومنه

ومنه اي من لفظ الهداية بالمعنى المذكور اخذت الهدية وهي ما يتحف الملك به
وفي المصباح اهديت للرجل كذا بعثت به اليه اكراما له فهو هدية
وتجمع على هدايا وسميت به هدية لعله لانها بلطف على تحصيل المهدي للمهدى اليه
وانما فصل لما بينهما من المغايرة لان فعل الهدية اهدى بمعنى اعطى وفعل
الهداية هدى بمعنى دل ومنه ايضا هوادي الوحش جمع هادي
لمقدماتها اي التي تمشي امام الوحش ويتبعها الوحش خلفها فكانها تدل
ما خلفها على الماء والكلأ ولا يختص الهوادي بالوحش بل يضاف
الى غير الوحش ايضا لما في الصحاح الهادي العنق واقبلت هوادي الخيل
اذا بدت اعناقها ثم لما اراد ان يبين ما هو الاصل في استعمال
هدى فقد مهد له توطئة فقال والفعل المشتق منه اي من لفظ الهداية
هدى يقال هدى هداية وهدى واما الفعل المشتق من الهدية فهو
اهدى يهدي واعلم انهم بعد ما اتفقوا ان هدى يتعدى الى المفعولين
وان تعديته الى الاول بنفسه اختلفوا في تعديته الى الثاني فذهب
بعضهم الى انه يتعدى اليه بنفسه وبحرف الى واللام وان معنى المتعدي
بنفسه الدلالة الموصلة الى المطلوب ولذا اسند الى الله خاصة
ومعنى المتعدي بحرف الجر الدلالة على ما يوصل الى المطلوب اي
اراءة الطريق فيسند الى النبي تارة والى القرآن اخرى وذهب
صاحب الكشاف والمصنف الى ان تعديته الى الثاني بحرف الجر وان جاء
متعديا الى الثاني بنفسه معدول عن الاصل وانه بتقدير حرف الجر كما اشار
اليه بقوله واصله اي اصل هدى ان يتعدى الى الثاني باللام
او الى كقوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وكقوله هل من شركائكم
من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق وفي المصباح هديته الطريق
اهديه لغة اهل الحجاز ولغة غيرهم يتعدى بالحرف فيقال هديته الى الطريق
وللطريق وهداه الى الايمان فعومل معه العلماء فصيح اي اذا كان لا بد
ان يتعدى الى الثاني بالحرف وعدي في اهدنا الصراط المستقيم اليه بنفسه
عومل معه هدى فيه معاملة اختار في قوله واختار موسى قومه
حيث عدي اختار الى الثاني فيها بنفسه مع ان الاصل ان يعدى
بمن اي اختار رجلا من قومه فالاصل فيما نحن فيه اهدنا للصراط
او الى الصراط المستقيم فحذف الجار المتعدي الى المفعولين
بنفسه اشارة الى قوة الهداية المطلوبة فكأنه قيل اهدنا
هداية كاملة لا تحتاج الى الواسطة ولا يخفى عليك ان قوله
فعومل معه معاملة اه اشارة الى انه لا فرق في المعنى بين
المتعدي بنفسه وبين المتعدي بالحرف لانه قاسه على اختار
فدل على ان المتعدي بنفسه بمعنى المتعدي بالحرف الذي هو الاصل
في تعديته كما ان معنى اختار حال كونه متعديا بنفسه معنى المتعدي
بالحرف قال السيد الشريف في كلام صاحب الكشاف اشارة
الى عدم الفرق بينهما معنى ثم قال لكنه خص صاحب الكشاف فلم فرق

بينهما بان هداه لكذا او الى كذا انما يقال اذا لم يكن في ذلك فيصل بالهداية اليه وهداه لكذا لمن يكون فيه فيزداد او يثبت ولمن لا يكون فيصل ثم قال ومنهم من فرق بان ما يتعدى بنفسه معناه الايصال الى المطلوب ولا يكون الا فعل الله فلا يسند الا اليه كقوله لنهدينهم سبلنا وما يتعدى بالحرف معناه الدلالة على ما يوصل الى المطلوب فيسند تارة الى القرآن وتارة الى النبي عليه السلام كقوله انك لتهدي الى صراط مستقيم انتهى وفي الفرق الثاني ذكره التفتازاني واعترض عليه الفاضل المحشي بانه يجوز ان يكون زيادة المعنى فيه اي في المتعدي بنفسه بعد الحذف والايصال وفيه نظر لان الفارق لم يدع ان تلك الزيادة قبل الحذف والايصال حتى يتم الاعتراض ثم قال ولا يبعد ان يقال الهداية تتضمن معاني بعضها يقتضي التعدية بنفسه وبعضها باللام وبعضها بالى فيحمل على معنى الاراءة يتعدى بنفسه وبملاحظة الاشارة بالى وبملاحظة التلويح باللام ولا يخفى عليك انه يقتضي اثبات اللغة بالرأي وقد ثبت ايضا ان الامر النقلية دائر على السماع لا على الرأي والقياس ثم لما تقدم ان يقال ان طالب الهداية في قوله اهدنا الصراط المستقيم هو الحامد لله المثني عليه بالصفات المذكورة المخصص للعبادة والاستعانة فيه ولا شك في حصول الهداية المطلوبة بانواعها في مثل الحامد المذكور فما معنى طلبها فقال وهداية الله اي الهداية المتعلقة بالانسان لا مطلق الهداية لان مطلق الهداية لا ينحصر في الاجناس المذكورة لان هداية الله تعالى تعم كل موجود من الحيوان والنبات والمعادن على ما نطق به قوله تعالى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى والنبي يدل على الموجود فهداية الله تعم كل موجود لكن هداية المتعلقة بالانسان تتنوع انواعا لا يحصيها عد لانها نعمة الفهم الله تعالى على الانسان وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقد علم وجه تفريع قوله وهداية الله دون وجه مع كون المقام مقام للعموم لكنها مع كثرتها انواعا وانحاصا تنحصر استقرارا في اجناس اربعة مترتبة لا حصرا عقليا اذ يجوز ان يهدي الله احدا بطريق آخر غير الاجناس الاربعة وليس المراد بترتب الاجناس ههنا ترتبها تصاعدا الى الجنس العالي في مراتب العموم كما بين في المنطق في ترتب الاجناس المنطقية والترتب الذاتي او الزماني لعدم استقامة هذا المعنى ههنا لان افاضة القوى ليس مقدما على نصب الدلائل لا ذاتا ولا زمانا بل المراد الترتب بالنظر الى الانسان واهتدائه فان نصب الدلائل وان كان مقدما على افاضة الفعل لكن اهتداء الانسان بالاستدلال بها متأخر عن افاضة القوى وكذا الاهتداء بانزال الكتب وارسال الرسل وبارادة الاشياء كما هي متأخر عنها فافاضة القوى مقدم على الكل بهذا الاعتبار وكذا نصب الدلائل بالقياس الى الباقيين وآما الرابع فبيانه تاخر اثبات السمع ثم وجه الحصر ان الهداية اما عامة لافراد الانسان او خاصة ببعض افراده والثاني هو القسم الرابع والاول

اما

والاول اما نفسية وهو الاول واما افاقية ارضية وهو الثاني او علوية وهو الثالث ثم لما كانت الهداية متعلقة بالموجود لا بالمعدوم ومتعلق الشيء لا بد وان يكون مقدما عليه وجودا لم يعد الوجود من مراتب الهداية لانه نعمة متقدمة على الكل فقال الاول من الاجناس الاربعة افاضة القوى اي الهداية بافاضة القوى وبعد بيانه ما ذكره في القسم الثالث من قوله الهداية بارسال الرسل لظهور ان نفس افاضة القوى ليست هداية بمعنى الدلالة بلطف بل اي سبب للهداية فلا يرد ما قال الفاضل المحشي من ان افاضة القوى من مقدمات الهداية وما يتوقف عليه الهداية فلا ينبغي عده من الهداية ليزيد اشكال طلب الهداية ولا حاجة الى ما قيل في دفعه ان لكن الافاضة ارشادا او اراءة للطريق ظاهر لا ستر فيه على ان في صحة هذا الدفع نظر لان قولنا ارشده واراه الطريق بافاضة القوى صحيح لا شبهة فيه كما يصح قولنا ادبه بالضرب فان نسبة الارشاد والاراءة الى الافاضة نسبة التأديب الى الضرب فانه ليس بضرب بل امر متعلق بالضرب فكذلك الارشاد والاراءة امر متعلق بالافاضة لا نفسها ثم لا يخفى عليك انه ليس المراد بالقوى ههنا ما يقابل الفعل وهو ظاهر ولا بمعنى القدرة والتمكين بل ما يكون مبدأ للتغير والتكوين في شيء آخر من حيث هو آخر اليه اشار بقوله التي بها يتمكن المرء من الاهتداء الى افاضة مصالحه الدنيوية والاخروية فان معنى تمكن المرء بسببها من الاهتداء كونها مبدأ لحصول الاهتداء الذي هو التغير الى الكمال بعد العدم في الآخر الذي هو الشخص المهتدي الذي هو محل لتلك القوة فتتميز هذه المرتبة عن ان تجعل قسمين كالقوة العقلية تتمثل للقوى المفاضة والمراد بها هي القوة المودعة في بدن الانسان يتميز بها الانسان عن الحيوان وتصير مبدأ لتحصيل العلوم والادراكات وتمييز الحسن عن القبيح والخير عن الشر فبافاضة هذه القوة يهتدي الانسان الى العلوم وتقسم الى قسمين نظرية وعملية وكل منهما الى مراتب اربع الاولى من النظرية مرتبة العقل الهيولاني والثانية مرتبة العقل بالملكة والثالثة مرتبة العقل المستفاد والرابعة مرتبة العقل بالفعل والاولى من العملية تهذيب الظاهر بالشرائع الحقة والثانية تهذيب الباطن عن الملكات الردية والثالثة تحلي النفس بالصور القدسية والملكات المرضية بعد الاتصال بعالم الغيب باعلام الحق والهام الصدق والرابعة ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال الى عالم الغيب والانفصال عن نفسه بالكلية وهو مرتبة ملاحظة جمال الله وجلاله وقصر النظر على كماله وكل هذه المراتب بافاضة الله تعالى والاشبه فيه الا في مرتبة العقل الهيولاني لانها عبارة عن مجرد قابلية النفس للعلوم وهي من لوازم ذاتها من حيث هي ممكنة في حد ذاتها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت قابلة لها وهذه الحيثية من لوازمها واما كونها صالحة لها بالفعل قابلة للاتصاف بها فموقوف على ايجاد الفاعل فيكون من عطاياه بافاضته

والحواس الباطنة وهي الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتخيلة
فقيل ان اسباب العلوم عند اهل السنة والجماعة ثلاثة العقل والحواس
والخبر الصادق واما الحواس الباطنة فليس من اسباب العلم بل لم
يثبت عندهم وجودها وانما اثبتها الحكماء لانكارهم الفاعل المختار
ولقولهم الباطل لا يصدر عن الواحد الا الواحد وكلا المعتقدين باطلة
على ما بين في محله والجواب عنه انه لا شك في وجودها بدليل انه
لو اصابت لواحدة منها افة لاختل ذلك الفعل المنوط بها كالحواس
الظاهرة ولا يخالف اثباتها الشرع ولا العقل وانما يخالف الشرع
لو جعلت تلك القوى مؤثرة في افعالها المستندة اليها وفاعلة لها
كما زعمه الحكماء ونحن لا نقول بتاثيرها في افعالها اصلا بل نقول المؤثر
هو الله ومدرك المعاني والصور الكلية والجزئية هو العقل الا انه يدرك
الكليات بالذات والجزئيات بواسطة تلك القوى لانها الات
له ولهذا قال في شرح المقاصد اذا جعلنا القوى الجسمانية الات
للاحساس وادراكات الجزئيات والمدرك هو النفس على ما صرح به
المتاخرون من الحكماء ارتفع النزاع بين الفريقين لكن ادلة اثباتها
لما كانت مبنية على اصول الفلاسفة ككون الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد وان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لم يثبتوها وقدحوا
في دلايلها الواهية ونحن لا ننكر وجودها بل نقول في وجودها فبينا هداية الله
لنا والمشاعر الظاهرة وهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس
سميت بها لكونها محلا للشعور او لكونها الة للشعور فان المشاعر
جمع مشعر بالفتح او بالكسر اسم مكان او الة والثالث من الاجناس الاربعة
نصب الدلائل اي الهداية بنصب الدلائل وكونها ثالثا بالنسبة
الى الافاضة لا بالذات ولا بالزمان كما تقدم بيانه الفارقة بين الحق
والباطل في الاعتقادات اشارة الى حصول الادراكات والكمالات
بحسب القوة العقلية النظرية وبعد والصلاح والفساد في الاعمال
والاخلاق اشارة الى حصول الكمال بحسب القوة العملية حاصل
ان المراد بنصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل في العلوم النظرية
التي نصبت لمعرفة الصانع وصفاته وساير ما يتعلق بالاعتقادات
وهي ناشية من القوة النظرية ومبتنية عليها والمراد بالفارقة بين الصلاح
والفساد العلوم العملية التي نصبت لمعرفة الاعمال والاخلاق وهي
فرع القوة العملية وناشية منها وبهذا اظهر وجه ترتيب الثاني على
الاول ومن هنا ظهر ثبوت الحسن والقبح العقليين واليه اشار الناظم
حيث قال وهديناه النجدين اي هدينا الانسان طريقي
الخير والشر بان نصبنا له دليلها وارشدناه ما فيه خيره وشره كما
قال فالهمها فجورها وتقويها فشبه الدليل بالنجد الذي هو الطريق
المرتفع لانه لوضوحه كانه موضع مرتفع يراه كل احد فاراءة طريق الخير
ليسلكها واراءة طريق الشر ليحترز عنها فهي في هذه الجملة خير

وهداية

وهدايته فلا يرد عليه انه مناف لما سبق من انه مستقل في الخير فقط
واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى قال المص في تفسيره
فدللناهم على الحق بنصب الحجج وارسال الرسل فقيل هذا التفسير
يدل على ان الهداية فيها ليست محض النوع الثاني بل فيه اشارة
الى النوع الثالث ايضا ولعل المراد في لانه ادل على شقاوتهم وسوء
والى هذا اشار الفاضل المحشي ايضا حيث قال الظاهر انه اشارة
الى الثالث ودفع بان ارسال الرسل ايضا من النوع الثاني
لانه مقارن بالايات والمعجزات الدالة على ذاته تعالى وقدرته
الكاملة وكان في عبارة المص اشارة الى هذا حيث لم يجعل
نفس ارسال الرسل من النوع الثالث بل جعل الهداية
الحاصلة بسببها من النوع الثالث حيث قال والثالث
الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب ولم يقل الثالث
ارسال الرسل واجيب عنه بان معجزات الانبياء ليست
دلايل اثبات الواجب وصفاته حتى يقال انها دلايل دالة
على ذاته وقدرته الكاملة بل هي دلايل تدل على صدقهم في دعواهم
الرسالة لانها تصديق من الله تعالى اياهم في دعواهم الرسالة كما صرحوا
به فهي من الادلة الفارقة بين المحق والمبطل في دعوى الرسالة
على انه لو تم ما ذكره هذا القائل ان الداعي لا يندرج ارسال الرسل
في نصب الحجج فيلزم عطف ارسال الرسل عليه في تفسيره واتبعا
ان المراد في الاول والثاني الهداية الحاصلة بالقوى المذكورة
ونصب الدلائل لا نفسها لظهور ان نفس الافاضة ونفس
نصب الادلة ليست هداية بل كل منهما سبب لها وفي كلام المص
اشارة اليه حيث فسر قوله تعالى فهديناهم بقوله فدللناهم بنصب
الحجج ولو كانت عبارة عن نفس نصب الادلة لقال فنصبنا لهم
الحجج والادلة الدالة على الحق وهو ظاهر الا ان وجه ارتكاب تغيير
الاسلوب حيث قال في الاول والثاني افاضة القوى ونصب
الدلائل وقال في الثالث الهداية بارسال الرسل بتصريح لفظ الهداية
هو ان الهداية لكونها من خواص ذوي العقول لا تستند حقيقة
الى غيرهم فتستند الى الرسل حقيقة فالمراد بالهداية بارسال
الرسل وانزال الكتب الهداية التي هي هداية الرسل المرسلة المنزل
عليهم الكتب فالقسم الاول والثاني هو هداية الله بلا واسطة
هداية شيء وان كان بواسطة شيء كالقوى المفاضة والادلة
المنصوبة لانها ليست هادية بخلاف القسم الثالث فانه هداية
الله بواسطة هداية الرسل لظهورها بايديهم لانه هداية
بسبب الارسال كما ان الاول هداية بسبب افاضة العقول
والثاني هداية بسبب نصب الادلة انتهى وبهذا اندفع اعتراض
اخر وان احدهما ما ذكره الفاضل المحشي بان الظاهر ان يقول ارسال الرسل

لانه كنصب الادلة فلا معنى لجعل نصب الادلة نفس الهداية وارسال
الرسل سبيلا لها الا ان يجعل الباء للبيان اي الهداية بمعنى ارسال
الرسل بعينه ووجه الاندفاع ظاهر مما ذكرناه من الفرق والثانية ما يقال
ان الكلام كان في انواع هداية الله تع والآن يشير الى ما ذكره بقوله واياكم
اي هذه الهداية لاغيرها من انواع الهداية فالتقديم للتخصيص يعني بقوله وجعلناهم
ائمة يهدون بامرنا وقوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم لانه دال
عليها بل على نحو الرسل والقرآن ناديين ووجه الاندفاع ان معنى قوله
يهدون بامرنا بارادتنا وخلقنا تلك الهداية فيهم واظهارنا اياها
في ايديهم فاسناد الهداية الى الرسل وان كانت حقيقة باعتبار
قيامها بهم وكونهم محلا لها على ما هو مناط ذلك الاسناد حقيقة الا انها
لما كانت بفعل الله وبخلقه يحدث من هداية الله تع واما هداية القرآن
فراجعة الى هداية الرسول عليه السلام بواسطة فهي ايضا هداية
الله حقيقة واسنادها الى القرآن مجاز من اسناد الفعل الى الآلة والحكم
ان المراد بهداية الله تع بارسال الرسل وانزال الكتب تعليمه وتفهيمه
لعباده بواسطة الرسل ما يحتاجون اليه في كل امر مما ليس فيه للعقل
مدخل من الامور المتعلقة بالوحي والانزال وذلك لان المقصود الاهم
من الانسان العبودية والوصول الى الكمال والاتصال الى حضرة
الرب ولما لم يمكن ذلك الا لمن كمل عقيدته مع ربه وبذل كل ما سواه
في حبه وبالغ في تطهير نفسه عما لا يليق بحضرة قدسه انعم الله
عليهم ولطف بهم بتعليم ما يقربهم اليه وتفهيمه بواسطة الرسل فافترض
عليهم الصلوة والزكوة والحج والصوم ليكون ذلك وسيلة لهم الى الوصول
اليه تع ففرض الصلوة عليهم لئلا يحرموا عن القرب منه والمناجاة
اليه في الاوقات الخمسة وبذل المال في حبه واتعاب النفس
بالمنع عن مشتهياتها بالتجويع وتعب طرق الحج والرابع من الاجناس
الاربعة ان يكشف الله تع على قلوبهم اي قلوب المهتدين السرائر
من الامور الخفية التي لا يهتدي اليها بالنظر والاستدلال ويريهم
بعين البصيرة حقائق الاشياء كما هي اي الاشياء عليه راجع الى ما اي
على وجه كانت تلك الاشياء على ذلك الوجه في نفس الامر وانما قلنا في نفس الامر
لان لكل موجود جوهرا او عرضا سوى الله تع له حقيقة لغوية يدل عليها
تعريفه اللفظي اي اللفظي يعرفها كل احد ممن يعرف الاوضاع اللغوية
وله ايضا حقيقة عرفية بحسب نظر العقل يدل عليها حدوده الرسمية
يعرفها كل احد ممن ارتاض بصناعة المنطق بالنظر ولا يختص معرفتها بشخص
دون شخص فلا يكون من النوع الرابع وله ايضا حقيقة في نفس الامر
وهي المراد ههنا ويتعذر معرفتها بالحدود والرسوم ولهذا قالوا
تحديد الحقائق متعذر الا باراءة الله اياها وهي من حيث هي عارية
عن جميع العوارض والاعتبارات وهي على ما حققه المحققون
ماهية الشيء هو هو وقسموها الى ماهية مطلقة وماهية مجردة وماهية مخلوطة

وهي تحصيل جنسها وفصلها

والمطلقة

والمطلقة على ما بينه المحققون من الحكماء والمتكلمين ليست موجودة ولا معدومة
ولا واحدة ولا كثيرة على معنى ان شيئا منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها
لا على معنى انها ليست متصفة بشيء من المتقابلين فانها يستحيل خلوها عن احد
المتقابلين وقال الاعاظم انها ليست مجعولة وقالت الصوفية انها عبارة
عن الصور العلمية التي هي اظلال للوجود الواجب القائم بذاته فان جمهور
المتكلمين والحكماء والصوفية قالوا ان الوجود الواجب قائم بذاته
لان الواجب يجب ان يكون في اعلى مرتبة الموجودية وذلك
لا يكون الا بكونه عبارة عن الوجود المحض لان ادنى الموجودية ان يكون
موجودا بايجاد الغير كما في الممكنات واوسطها ان يكون موجودا بوجود زائد
على ذاته ويقتضي ذاته وجوده كما هو حال الواجب على مذهب القائلين
بزيادة وجوده على ذاته واعلاها ان يكون موجودا بوجود هو عينه كما هو
حال الواجب على مذهب القائلين بان وجوده عين ذاته فانهم قالوا
ان الوجود الواجبي قائم بذاته لكونه عين ذاته وان الصور العلمية للممكنات
المرتسمة في لوحة علمه تع المعبر عنها باللوح المحفوظ ظهور ذلك الوجود
الواجبي في لوحة العلم وان الاعيان الخارجية ظهور تلك الصور
العلمية في العين وحدوث الحوادث هو خروجها من العلم الى العين وهو
الوجود الخارجي لانه العدم الصرف الى الوجود لانها كانت موجودة قبل
الحدوث لكن في العلم فلا تعدد في الوجود الواجبي ولا تغير وانما التعدد
والتغير في المظاهر فان قيل فيلزم قدم الممكنات قلنا ان اريد قدم
وجودها الخارجي فهو ممنوع وان اريد قدم وجودها العلمي فبطلان اللازم
ممنوع لان الوجود العلمي للممكنات عبارة عن علمه تع اياها في الازل
ولا يلزم منه قدم وجودها في الخارج والبرهان انما قام على حدوث وجودها
الخارجي فان قيل يلزم التكثر في علمه تع بحسب تكثر الممكنات قلنا الممكنات
كلها في علمه تع لا تكثر فيها وانما التكثر في الوجود الخارجي فان قيل فعلى هذا
يلزم ان يكون علمه تع حصوليا والتحقيق انه حضوري لا حصولي قلنا ليس
المراد بالصور العلمية ما يحصل في علمه تع من الممكنات الخارجية كما هو الرسم
في العلم الحصولي بل المراد ان الممكنات باسرها حاضرة في علمه تع في الازل
وان هذا الحضور عبارة عن علمه تع بها في الازل اذا عرفت هذا فلنصور
لذلك مثالا ليمكنك ان تدركه اذا فرضنا ان شخصا كان عالما
وكاتبا وقاريا فلا شك انه في هذه المرتبة شخص واحد من ذاته الصور
نفسه من حيث انه ذات له العلم ومن حيث انه ذات له الكتابة ومن
حيث انه ذات له القراءة فقد تحققت امور متعددة لكن لا في الخارج
بل في العلم وهي الصور العلمية ثم اذا علم علمه شخصا وكتابته
شخصا آخر وقراءته شخصا آخر فقد وجدت في الخارج اشخاص كثيرة
ظهرت فيها تلك الصور العلمية فانه من حيث انه عالم ظهر في مرتبة
المعلم ومن حيث انه كاتب ظهر في الكاتب ومن حيث انه قاري
ظهر في القارئ ومع ذلك هو باق على وحدته ولم يتغير علمه ولا كتابته

ولا قرانه تعالى له الاولى بل هو من حيث انه متصف بهذه الصفات
تجلى فيهم فظهر في كل منهم عكس انوار هذه الصفات على حسب
استعداده من غير ان يتحد هذا الشخص مع تلك الاشخاص ولا ان يحل
فيهم ولا ان يلزم من كون تلك الصفات ناقصة في بعض منهم كونها
ناقصة فيه ايضا كما اذا اشتعلت من شمع واحد في غاية الصفاء والحسن شموع متعددة منها ما تزايد صفاؤها وقبلها
صفاء وكدرة فان الشمع الاول لم يتحد مع هذه الشموع ولا حل فيها
ولم يتعدد صفاؤه وقوة نوره بحسب التعدد والتغير في هذه الشموع
وانما التعدد والتفاوت في هذه الشموع بحسب تفاوت قابليتها وهذا
هو مراد القائلين بوحدة الوجود وانه لا وجود في الخارج سوى
الوجود الواجبي لا انكار حقائق الاشياء ووجودها العيني ولا مانع عقلا
من كون الحال في نفس الامر على ما قالوا ولم يرد الشرع ايضا على خلافه
اذ لا يلزم منه على ما ذكرنا كونه تعالى عين العالم حتى يلزم منه المخالطة والحلول
بالاشياء الخسيسة ويرتفع التكليف وسائر ما يلزم من كل من الحدوث
والحلول والاتحاد بالوحي متعلق بكشف او برهان وللوحي كيفيات
احدها ان يأتيه الملك في مثل صلصلة الجرس وهو اشد حالات الوحي الثانية
ان يأتيه الملك في صورة الرجل فيكلمه فيعي في سمعه بعد علمه بالمبلغ
بانه قاطعه الثالثة ان ينفث في روعه الكلام نفثا كما قال ان
روح القدس نفث في روعي الرابعة ان يأتيه الملك في النوم
الخامسة ان يكلمه الله اما في اليقظة كما في ليلة الاسراء او في النوم
كما في حديث معاذ اتاني ربي فقال فيم يختصم الملأ الاعلى قالوا وليس
في القرآن من هذا النوع شيء السادسة ان يلقي الله في قلبه بطريق
الالهام بلا واسطة الملك وليس في القرآن من هذا النوع شيء ايضا ومن هنا
ظهر ضعف ما ذكره الفاضل المحشي ان الوحي داخل في انزال الكتب
الذي هو الجنس الثالث لانه اعتبر انزال الكتب بالنسبة الى الامة فلذا
تقابلا ووجه ضعفه انه يلزم منه اختصاص الوحي بصورة انزال الكتب
وليس مختصا بما ذكرناه وكأنه زعم ان الوحي مختص بانزال الكتب واما الوحي
في قوله تعالى واوحى ربك الى النحل فهو بمعنى الاعلام مطلقا لا المعنى المختص بالانبياء
او بالالهام وهو القاء الخبر في القلب بلا واسطة ملك ولا اعمال فكر وهو
من اسباب العلم لاربابه بخلاف القاء الشر في القلب فانه وسوسة
والمنامات الصادقة اسباب لا الكاذبة اضغاث احلام اعلم — في بيان الرؤيا
انهم اختلفوا في حقيقة الرؤيا فقال جمهور اهل السنة انها ادراك
يخلقه الله تعالى في قلب النائم كما يخلقه في قلب اليقظان ويجعله علامة
على امر آخر يخلقه او قد خلقه ويقرب منه ما قاله ابو منصور الماتريدي
والقرطبي ان لله تعالى ملكا موكلا يعرض الرؤيا على المحل المدرك من النائم
فيمثل له صورا محسوسة تارة تكون تلك الصور امثلة موافقة لما
يقع في الوجود فتكون صادقة وتارة تكون امثلة لمعان غير محسوسة فتلك

كاذبة

فتلك كاذبة وذلك الذي قال الحكماء مرادهم خلق الادراك في قلب النائم
بواسطة الملك الموكل وقالت المعتزلة وكثير من الاشاعرة
ان الرؤيا خيال باطل ونسبه السيد الشريف في شرح المواقف الى جمهور
المتكلمين اما المعتزلة فلزعمهم ان الادراك مشروط بالمقابلة وانبعاث
الشعاع وتوسط الهواء الى غير ذلك من الشروط وهذه الشروط
مفقودة في النائم فلا ادراك له اصلا فيكون خيالا محضا واما الاشاعرة
فلانهم وان لم يشترطوا تلك الشروط الا انهم قالوا النوم ضد
العلم فلا يجامعه اصلا قلنا لا نم ان الادراك مشروط بتلك الشروط ولو سلم
فهي شروط عادية يجوز التخلف عنها وان النوم انما يضاد الادراك في محله من
الادراك لا مطلقا لانه يجوز في محل فانه المدرك من النائم لا محل النوم
فلم يجتمع الادراك والنوم في محل واحد والحاصل ان النوم
يضاد ادراك النفس الناطقة والروح الانسانية بواسطة
العقل والحواس فلا يجامعه وادراك النائم ليس بالنفس والروح
بواسطة العقل والحواس كيف وان الله يقبضها عن بدن النائم
وقت النوم ثم يرسلها اليه عند اليقظة على ما صرح به في تفسير قوله تعالى
الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى
عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمى وكذا صرح به في
قوله عليه السلام ان الله قبض ارواحكم حين شاء وردها عليكم حين شاء
قاله حين ناموا واستيقظوا رواه البخاري فلم يبق للنائم نفس
ولا روح ولا عقل ولا حس مدرك حتى يدرك بها بل انما يدرك
بجزء مدرك من قلبه لا يعرضه نوم اصلا فلا تضاد بين النوم وادراك
النائم وهذا هو المراد بما في التعديل من ان الرؤيا نوع مشاهدة
للروح عند ادراك العقل والحس وقد ورد في الاحاديث الصحاح
ان الرؤيا الصالحة جزء من سبعين جزءا من النبوة وهو عام للانبياء
وغيرهم لعدم المخصص فالقول بانه خيال باطل باطل فان قيل اذا
قبض النفس والروح يكون ميتا لا نائما اجيب عنه تارة بان
الموت انقباض النفس والروح عن ظاهر البدن وباطنه والنوم
انقباضهما عن ظاهره فقط واخرى بان الموت عبارة عن مفارقة
النفس الحيوانية التي هي مدار الحيوة والنوم عبارة عن مفارقة
النفس المميزة التي هي مدار التمييز والادراك ولا يلزم من مفارقة
المميزة حين نام مفارقة الحيوانية وروي عن علي رضي الله عنه انه تخرج
الروح عن البدن في النوم ويبقى شعاعه في الجسد فلذلك يرى الرؤيا
فاذا انتبه عاد الروح الى جسده باسرع من لحظة ومنه قالوا ان ارواح
الاموات والاحياء تلتقي في المنام فتتعارف ما شاء الله فاذا ارادت
الرجوع الى اجسادها امسك ارواح الاموات وارسل ارواح الاحياء
ومراده بالروح النفس المميزة وهذا القسم من الهداية يختص بنيله
البار داخل على المقصود الانبياء ناظر الى الوحي والاولياء ناظر الى الالهام

واعلم ان ما ذكرنا من تحقيق الرؤيا مبني على مذهب اهل السنة
من المتكلمين واما على مذهب الحكماء فهي انطباع الصورة المنحدرة
[illegible]

[illegible]

الى الاهتداء بهذا القسم مخصوص على الانبياء والاولياء والرؤيا الصادقة في افراد
وان عمت غير الانبياء والاولياء الا ان كشف السرائر واراءة حقايق
الاشياء على ما هي عليه بسبب الرؤيا مختص لهما ايضا فان قيل ان كشف السرائر
هو المرتبة الثالثة من مراتب القوة العملية واراءة حقايق الاشياء
على ما هي عليه هو المرتبة الرابعة منها وقد تقدم ان القوة العقلية
النظرية والعملية بجميع مراتبهما من الجنس الاول فكيف يعد هاتان من الجنس الرابع
قلنا ان الوصول الى المرتبة الثالثة والرابعة من مراتب القوة العملية
قد يكون باعمال القوة العملية واستعمال الفكر ومنع النفس عن هواها وقد يكون
باعلام الوحي والالهام الصادق فباعتبار اعمال القوة يكون من الجنس الاول
وباعتبار الوحي والالهام يكون من الجنس الرابع ويختص بالانبياء والاولياء
واياه اي الجنس الرابع عنى المصنف بقوله اولئك مشيرا الى الانبياء في
المذكورين قبله وهم ثمانية عشر الذين هدى الله اي هداهم الله فبهداهم
اقتده للخطاب لمحمد عم فاختص طريقتهم بالاقتداء والدليل على
انه انما عنى المصنف بهذا القسم لا غيره ان الموصول الذي قصد به الجنس
في باب القصر بمنزلة المعرف بلام الجنس في افادة القصر على الخبر ان كان
هو مبتدا او على المبتدا ان كان هو خبرا وفي هذه الاية قد وقع خبرا
فيفيد حصر الهداية عليهم ولا شك ان الاجناس الثلاثة السابقة
ليست منحصرة فيهم فتعين ان المراد هو القسم الرابع ومن ذكرنا علم عطف
على قوله السابق والذين جاهدوا فينا بالمجاهدة الظاهرة والباطنة فينا
اي في حقنا واعلاء كلمتنا وانتصار ديننا لنهدينهم سبلنا وهذا
لانه رتب الهداية فيه على المجاهدة وجعلت مسببة عنها والاقسام
السابقة ليست مترتبة على المجاهدة بل هي عامة فتعين القسم الرابع
لان المراد بالمجاهدة هي المجاهدة التامة بانواع المجاهدة لا انها ذكرت
مطلقة وهذه المجاهدة مختصة بالانبياء والاولياء فكذا ما يترتب عليها
فالمطلوب تفريع على قوله وهداية الله تتنوع الى هنا يعني لما تحقق
ان هداية الله تعالى متنوعة الى انواع واجناس مرتبة فمطلوب
الحامد المذكور بالذات اثنيه عليه تعالى بتلك الصفات العظام وحصر عبادته
واستعانته فيه تعالى من قوله اهدنا الصراط المستقيم لا يخلو عن الانواع
المذكورة لانه لا يتصور ان لا يحصل شيء من انواعها واجناسها وهو
ظاهر بل لا بد ان يكون مهتديا فالحاصل فيه اما جميع اجناس الهداية
او بعضها وعلى التقديرين اما حاصل كاملا كما وكيفا او ناقصا كذلك
فان كان الحاصل فيه جميعها ناقصا او بعضها مطلقا فالمطلوب
زيادة ما منحوه على صيغة المجهول اي اعطوه من انواع الهداية
والمراد طلب الزيادة على ما منحوه او زيادة ما منحوه وانما كان فكذلك
الزيادة اما بحسب الكمية بان يحصل في ضمن انواع وافراد
اخر غير الانواع والافراد التي حصلت في ضمنها ان كان الحاصل
جميع الاجناس ناقصا وبان يحصل سائر الاجناس ايضا ان كان

ان كان

ان كان الحاصل البعض واما بحسب الكيفية بان يشتد الحاصل كلا او بعضا
ويتقوى وان كان الحاصل جميعها كاملا كما وكيفا فان لم يكن مقرونا بالثبات
بان لم يكن [illegible] فالمطلوب ثبات هذا الحال ودوامه بحيث لا يزول
والمصنف اشار بقوله او الثبات عليه عطف على زيادة وان
كان مع ذلك مقرونا بالثبات فالمطلوب ما يترتب على الهدى
وهو في الاخرة الدرجات العلى من الجنة والمقام المحمود والفوز
بلقاء الله الاعز وذلك وفي الدنيا المقامات العلية من التوكل
والصبر والاخلاص والصدق وسائر مقامات العارفين
ومحو الظلمات والفناء في الله وهذا هو المراد بقوله او حصول
المراتب المترتبة عليه اي على الهدى وليس المراد به حصول
مرتبة من مراتب الهداية التي لم يحصل بعد كما توهمه البعض لان
ما منحوه يشتمل هذه الصورة ايضا المراتب المترتبة على الهداية
لا تكون من مراتبها ثم لا يخفى عليك ان صيغة اهدنا ههنا في جميع
هذه الصور الثلاث مجاز لانها موضوعة من حيث اللغة لطلب
الهداية لا لطلب زيادتها ولا لطلب الثبات عليها ولا لطلب
مقامات تترتب عليها فان كل ذلك خارج عما وضع له لكنه
ان اريد الثبات او المقامات المترتبة عليها يكون مجازا مطلقا
من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب وان اريد الزيادة فان
كان مفهوم الزيادة داخلا في المعنى المستعمل فيه كان مجازا ايضا ان لم
يكن داخلا بل يكون مدلولا عليها بحسب القراين كان حقيقة لان
الهداية الزايدة هداية ايضا كما ان العبادة الزايدة عبادة
والقرينة قرينة تعيين المراد لا قرينة المجاز واعلم ان صاحب الكشاف
قال ومعنى طلب الهداية ههنا وهم مهتدون طلب زيادة الهدى
او الثبات عليه وجعل الشريف جوابا عن اشكال مقدر وقال
تقرير الاشكال ان من حصل له تعالى واجرى عليه تلك الصفات
المشتملة على احوال المبدا والمعاد وما بينهما وحصر العبادة والاستعانة
فيه كان مهتديا فكيف يطلب الهداية وما هذا الا طلب لتحصيل الحاصل
والجواب ان المطلوب [illegible] الاهتداء المطلوب زيادته او الثبات عليه
ثم قال الشريف مستشكلا فان قلت المؤمنون وان كانوا مهتدين
في اعتقاداتهم وعباداتهم الا ان عباداتهم ليست مقصودة
لذاتها بل هي وسيلة الى مطالبهم التي هي السعادات الابدية
وما لم تكن كافية في حصول تلك المطالب بل لا بد معها
من الاستعانة بهداية الله تعالى الى ما يوصلها اليها اهدنا الصراط المستقيم
طلبا للهداية اليها فلا حاجة الى شيء من التاويلين المذكورين
قلت لما حمل المفسر صاحب الكشاف الصراط المستقيم على ملة الاسلام
احتاج الى احدهما والمصنف عدل عنه حيث ذكر اولا انواع
الهداية واجناسها ثم فرع عليه بالفاء قوله فالمطلوب للاخرة [illegible] عليه

الوجه الثالث فالظاهر منه ان لا يكون جوابا عن اشكال مقدر قرره السيد الشريف وان خرج عنه بجواب عن هذا الاشكال بل المقصود منه افادة انه يتفاوت الطلب حسب تفاوت حصول الهداية للطالب فهو افاده العارف تفريع على قوله فالمطلوب اما الزيادة او الثبات او حصول المراتب او لدفع ما يتوهم من ان حصول المراتب المترتبة على بعد الثبات حاصل للعارف بالله السالك الى الله فاذا قال العارف اهدنا الصراط فما معنى قوله فاشار الى الجواب عنه بان مطلوبه ايضا بعد حصول الثبات حصول المراتب المترتبة عليه لان من مراتبها المترتبة عليه ما لا يحصل له في مراتب السير الى الله وانما يحصل له في مراتب السير في الله كرفع الحجب والغواشي كما اشار اليه فما بعد بقوله لتمحو عنا ظلمات احوالنا اه الواصل الى منتهى السير الى الله والمريد للخوض في لجة بحار الوصول بالانخلاع عن القيود البشرية واللذات النفسانية احذاء في السير في الله عني بهذا العارف الواصل به الى بقوله اهدنا الصراط المستقيم ارشدنا طريق السير فيك فيلحق داخلا تحت الجنس الرابع لانك ارشد طريق السير في الله بقضي الى كشف السرائر وارادة حقائق الاشياء على ما هي عليه فان قيل ما معنى السير في الله فالجواب معناه على ما قال اهل التصوف هو التخلق بالاخلاق الربانية والتحقق بالاسماء الالهية ومعنى التخلق باخلاقه التحلي بالاخلاق الحسنة ومعنى التحقق بالاسماء الالهية ان يعرف معاني الاسماء كما هو حقه ويعمل بها على الوجه الالائق للعبد وللرب بحيث لا ينفي سعي الرب واعلم ان السير في الله والسير الى الله من مصطلحات اهل التصوف يوهم ظاهرها الجهة وليس كذلك فلا بد من البيان توضيحه ان للسالك الى الله درجات مترتبة ومقامات منها وهي الاولى مقام الارادة وقد اختلفوا في تعريفها فقال الشيخ هي حالة تعتري بعد الايمان بالله وما جاء من النفس وتطلب الكمال الذاتي الخاص به وتلك الحالة هي الرغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير وهي مبدا حركة السير الى العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم فهذا مقام الارادة فما دامت درجته هذه فهو مريد وقيل الارادة عبارة عن اول حركة النفس الى الاستكمال بالفضائل وليس قبلها حركة بل القوة والفعل اول العزم على المسير عن اراد الارتحال في منازل السير الى الحق الثانية مقام الرياضة وهي منع النفس عن هواها وعن الالتفات الى ما سوى الله واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما عداه ملكة لها وغايتها نيل الكمال الحقيقي الموقوف على حصول الاستعداد المشروط بازالة الموانع الخارجية وهي تنحية ما دون الحق عن الطريق وبازالة الموانع الداخلية التي هي الدواعي الحيوانية وهي تطويع النفس الامارة للمطمئنة لتنجذب التخيل والتوهم من الجانب السفلي الى الجانب القدسي الثالث الوقت قالوا هو خلسة

لذيذة

في تحقيق معنى السير في الله ومعنى السير الى الله

لذيذة من اطلاع نور الحق عليه كانها برق يومض اليه ثم تخمد وهي تسمى عندهم وقتا وقد لاحظوا في هذه التسمية قول النبي عليه السلام لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل ثم لكل وقت يحققه يوجد بين الاول وجدان على استبطائه والثاني تاسف على فواته فالوقت اول درجات الوجد والاتصال وانما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة فيتزايد بتزايد الاستعداد الرابع تمكن الوقت بحيث يحصل في غير حال الارتياض فان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فالوقت قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدا لحصوله من قبل لكن في هذا الحد يستعلي عليه غواشي الوقت ويزول هو عن سكينته ويتشحط لاستيفازه عن قراره لان الامر العظيم اذا فاجا الانسان فقد يستفزه ويملك النفس غافلة عن الحركة عن مقتضى طبيعتها فتنهزم عنه دفعة الخامس استقرار الوقت بحيث يزول معه الاستفزاز لانه اذا طالت عليه الرياضة وتوالت تلك الغواشي والستر الف بها زال عنه الاستفزاز لان النفس قد تاهبت لتلقيه لكونها متوقعة لعوده الساكنة السكينة وهو انه يبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب وقته سكينة فيزداد الاتصال بحيث يكون كالمكشوف المالوف ويحصل معارفة مستقرة ويستمتع فيها بنهجته فاذا انقلبت منها انقلب حيران السادس السابع تمكن السكينة بحيث يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول لانه كان قبل هذا بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الحصول والاسف عند الانفصال فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حال الاتصال بجناب الحق حاضرا عنده معيا معه وهو بالحقيقة غائب عنه مقيم مع غيره الثامن استقراره بحيث يحصل متى شاء فانه الى هذا الحد كان انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم تدرج الى ان يكون له متى شاء التاسع حصول الاتصال مع عدم المشية فانه يترقى الى ان لا يتوقف امره الى المشية بل كلما امرا لاحظ عبرة وان لم يلاحظ للاعتبار فيتيح له ارتقاء من عالم الزور الى عالم الحق مستقرا في مقعد صدق عند مليك مقتدر ويطوف حوله الغافلون العاشر استقراره مع عدم الرياضة فانه اذا تمت رياضته واستغنى عنها له وصوله الى المطلوب الذي هو اتصاله الى الحق دائما صار سره لخالي عما سوى الحق كمراة مجلوة محاذى بها شطر الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما له من اثر الحق فكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد لانه متوجه تارة الى النفس المنتقشة

بالحق المتزينة بزينة حصلت لها منه وتارة متوجه الى الحق الحاذر عن
مقام الغيبة وهو انه يترقى الى ان يغيب عن نفسه بالكلية فيزول التردد
المذكور ويتم الوصول الى الحق فلا يلاحظ الا جناب القدس فقط
فما دام العارف لم يقطع هذه الدرجات فهو سائر الى الله فاذا
انتهى الى هذه المرتبة الاخيرة فقد انتهى هذا السير ويليها درجات
السير في الله التي لا تعد ولا تحصى فانتهاء الاول بمنزلة الوصول الى ساحل
البحر وابتداء الثاني بمنزلة الخوض في لجة البحر فلا يزال العاشق الواصل
الخائض في لجة الوصول يتخلص من القيود البشرية ويرتفع عنه اثار
الغواشي والحجب الجسمانية الى ان لا يبقى في تلك الغواشي والحجب
المعاوقة وان لم تكن نفس تلك الغواشي والحجب زائلة عنه بالكلية
على ما هو مقتضى البشرية وهو المراد بقوله تمحو عنا ظلمات
احوالنا وتحبط عنا اثقال ابداننا فهو متعلق بقوله ارشدنا
والمراد بظلمات الاحوال الحجب الطارية للقلوب من جهة استغراقنا
في تدبير احوالنا والمراد باثقال ابداننا الاحوال الغاشية
لابداننا من الاعراض الجسمانية واللواحق المادية المضادة للاتصال
الى عالم القدس والمراد بمحوها واماطتها جعلها ضعيفة رقيقة بحيث
لا يبقى فيها اثر المعاوقة كالستر الرقيق لا اعدامها بالكلية والا فالسالك
ما دام في الدنيا لا ينجي عنه تلك الظلمات والغواشي بالكلية لمقتضى البشرية
الا ان في ابتداء السير الى الله باخذ في النقصان متدرجا في مراتبه
وينتهي في السير في الله حتى يمحو اثرها فيموت قبل الموت واما نفس
تلك الغواشي والحجب وان ضعفت ورقت فباقية كما اشار اليه
النبي عم بقوله وانه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله كل يوم
مائة مرة فان الغين حجاب رقيق يقع في قلوب خواص البشر
في اوقات الغفلة بمقتضى الفطرة الانسانية اذ ما جعل الله
لرجل من قلبين في جوفه وليس المراد بالغين الغفلة عن الحق حين
استغفاره عم بالدعوة المأمورة للخلق لان النبي عم كان لا يعتريه
في تلك الحالة غفلة عن الحق بل يجتمع في قلبه منا جانب الحق ودعوة
الخلق واستغفاره عم تذكره مداخل الشيطان واختلاس [illegible]
الغفلة وتبصره عن اخره كما قال الله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف
من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون والحاصل ان العارف الواصل
الى منتهى السير الى الله اذا سلك طريق السير في الله بارشاده تعالى اياه ومحو
عنه الظلمات والغواشي الجسمانية فعند ذلك يتخلق باخلاق الربانية
فاذا يرى كل قدرة وكل علم وارادة للممكنات مضمحلة تحت قدرته
وعلمه وارادته بل كل وجود وكمال صادر عنه وفائض من لدنه فصار
كما في الحديث بصره الذي يبصر وسمعه الذي يسمع وقدرته التي يبطش بها وعلمه
الذي يعلم ووجوده الذي به يوجد فهذه مرتبة توحيد الصفات
وهو عندهم عبارة عن تجريد الصفات عن نسبتها الى الخلق باضافتها

الى الحق

الى الحق لينبغي بنور قدسك اى النور الحاصل بعد المحو والفناء
والتخلق باخلاق الله تعالى كالحديدة المحماة المتخلقة باخلاق
النار نورا وانارة واحراقا فاني بعض البلغاء واحالته الى
ما سالكها من بعد ذلك يعاين العارف ان تكثير هذه الصفات
وما يجري مجراها بالقياس الى الكثرة التي هي شئونات للذات
الاحدية مثل مراتب الاعداد بالنسبة الى الواحد واما القياس الى حد ذاتها
الواحد فمتحدة فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته
وكذلك سائر اوصافه واذ للوجود ذاتا بالغيره تعالى فلا صفات مغايرة
للذات ولا ذات موضوعة للصفات وانما هو الله واحد وهذه
مرتبة توحيد الذات واليها اشار بقوله فنراك بنورك الحاصل
لنا بافاضتك علينا لا بابصارنا وبصائرنا فان ابصارنا وبصائرنا
ونورنا كلها اعدام ومنك النور ففي هذه المرتبة اعني مرتبة الفناء في
التوحيد يحصل للعارف حق اليقين والدعاء والامر يشتركان
لفظا ومعنى مراده بيان الفرق بين الامر والدعاء حتى يعلم ان هذا دعاء
لا امر وان كان على صيغة الامر قال صاحب الكشاف وصيغة الامر
والدعاء واحدة لان كل واحد منهما طلب وعدل عنه المص لان كلام
الكشاف لا يفيد مدعاه لان معنى كون صيغتهما واحدة ان الصيغة
التي يصدق عليها الامر هي بعينها الصيغة التي يصدق عليها الدعاء ولا خفاء
ان الدليل المذكور اعني كون كل من الامر والدعاء طلبا لا يفيد ذلك
المدعى فان اقسام الطلب كالامر والنهي والاستفهام والتمني كل واحد
منها طلب مع ان صيغة كل منها غير صيغة الاخر ولهذا وجه الشريف [illegible]
كلامه وقال قوله لان كل واحد منهما طلب اشارة الى ان الصيغة
موضوعة لطلب الفعل مطلقا لكنه من الاعلى امر ومن الادنى
دعاء ومن المساوي التماس واللفظ في الاحوال كلها مستعمل
في معناه الحقيقي انتهى يعني ان مراد صاحب الكشاف بوحدة
صيغتهما وحدتهما في المعنى الموضوع له كوحدة الامور المشتركة
بالاشتراك المعنوي في المعنى المشترك فيه فيفيده الدليل المذكور
والمص لما لم يرض به ولم يقنع لعدم موافقته لما في نفس الامر
لان الواقع في نفس الامر وحدتهما في اللفظ والمعنى الموضوع له
معا لا في المعنى الموضوع له فقط فعدل الى قوله والدعاء والامر
يشتركان لفظا حيث يعبر عما صدقا عليه
بلفظ واحد مثل صل مثلا فانه يصدق عليه لفظ الامر ولفظ الدعاء
ومعنى حيث وضع كل منهما لطلب الفعل ثم مع اشتراكهما لفظا
ومعنى يفترقان من وجه اخر كما اشار اليه بقوله ويتفاوتان
بالاستعلاء والتسفل بان يعتبر في الامر ان يكون الطلب على وجه
الاستعلاء بان يعد الامر نفسه عاليا وان لم يوجد فيه العلو فيكون
فعل الادنى للاعلى على وجه الاستعلاء امرا ويعتبر في الدعاء

ان يكون الطلب على وجه يعد الطالب نفسه اسفل وان لم يكن اسفل
في نفسه فلو قال الاعلى للادنى على وجه التضرع افعل كذا يكون دعا،
واعلم ان المصنف قال في المنهاج طلب تحصيل الشيء مع الاستعلاء
امر ومع التساوي التماس ومع التسفل دعاء وسؤال وهذا
موافق لما ذكره ههنا الا انه ترك ههنا الالتماس لان
الغرض بيان الفرق بين الدعا والامر لكنه قال في المنهاج الفا
في موضع اخر لفظ الامر حقيقة في القول الطالب للفعل واعتبر
المعتزلة العلو وابو الحسين الاستعلاء ويفسدهما قوله تعالى حكاية
عن فرعون فماذا تامرون فقيل بين كلاميه في المنهاج تناقض
واجيب بانه اراد بالامر في الموضع الاول ما هو عند اهل الاصول
ولا خفاء في اشتراط الاستعلاء فيه لا العلو واراد بالامر في الموضع
الثاني ما هو عند العربية وهم يسمون الكل امرا ان كان المطلوب
الفعل ونهيا ان كان المطلوب الكف فلا يرد على المصنف ههنا ما اورده
في بعض الحواشي من ان ما ذكره ههنا يخالف ما في المنهاج ويوافق
مذهب ابي الحسين الذي ابطله في المنهاج وجه عدم الورود ان ما ذكره
ههنا مذهب اهل الاصول وما ابطله في المنهاج مذهب اهل العربية
لكنه يرد على المصنف ان قول فرعون انما يدل على بطلان قول من اعتبر العلو
وافادة الالتزام على بطلان قول ابي الحسين ممنوع لجواز امر قوم فرعون لفرعون
على سبيل الاستعلاء ثم اعلم ان الظاهر من قول المصنف طلب تحصيل الشيء ان
الامر عبارة عن معنى قائم بالنفس لا الفعل المخصوص افعل مثلا وهذا القول
انما يسمى امرا مجازا تسمية الدال باسم المدلول هذا وقيل بالرتبة قائله
صاحب الكشف حيث قال انما يتفاوتان بالرتبة اي بان يكون الامر
اعلى رتبة في نفس الامر والداعي يكون انزل رتبة في نفس الامر ولا يكفي
عدهما انفسهما عاليا ونازلا لانه يقال انهم استقبحوا افعل حين قال امرت
الامير واستحقوا اعتقاد السائل والآمر فيه المصنف لانه مذهب المعتزلة
ويرده ما مر من حكايته عن فرعون حين استشار قومه ماذا تامرون
لان القوم لم يكونوا اعلون منه في نفس الامر وان عدوا انفسهم عالين
والسراط من سرط الطعام اذا ابتلعه انما قدم هذا مع ان المكتوب
في المصاحف والمشهور في القراءة هو الصراط بالصاد لان السين
اصل الصاد ونقدم بيان ما هو الاصل وفي الكشف من السراط الجادة
وترك المصنف ذلك لان مقصوده بيان اصالته لا بيان معناه
اللغوي ولانه مشهور في الجادة فلا حاجة الى ذكره فكانه اي السراط
الذي هو الجادة يسرط ابناء السبيل وفي الجماعة المختلفة
في الطرق فانه حين يجمع فالكلام في فكانه تخييلية والمعنى انما سمي
الطريق بالسراط الملحق ذو من سرط بمعنى ابتلع لان ابناء السبيل
اذا سلكوه كان يبتلعهم فلذلك يقال بمعنى الفاعل ويحتمل ان يسمى به السراط
لان ابناء السبيل تبتلع الطريق اذا سلكه فيكون فعيل بمعنى المفعول

ولذلك

ولذلك اي ولما ذكر من وجه تسمية الطريق بالسراط من كونه كانه يسرط السابلة
سمي الطريق ايضا لقما بفتح اللام والقاف وهو معظم الطريق ووسطه
وتسكين القاف مصدر بمعنى الابتلاع لانه اي الطريق يلتقم من
اسلكوه لانه يلتقمهم بدل من قوله لذلك بدل الكل من الكل وفي بعض النسخ لذلك
بالواو فيكون قوله لانه تعليلا والصراط بالصاد من قلب السين
صادا ليطابق الصاد الطاء في الاطباق اي في كونهما من الحروف
المطبقة التي هي الصاد المهملة والضاد المعجمة والطاء المهملة والظاء المعجمة
واما السين فلكونها من المنفتحة لا يحصل التجانس بينها وبين الطاء عن نوع ثقل
فبالقلب صار اخف وفي الكشاف الصراط من قلب السين
صادا لاجل الطاء كما في قوله مصيطر في مسيطر وانما عدل المحشي
الى التعليل بقوله ليطابق الطاء لان الظاهر من تعليل الكشاف
ان الطاء مانعة من السين للثقل مع ان الثقل لا يوجب القلب الى الصاد
لجواز دفع الثقل بالقلب الى حرف اخر ايضا الا ترى انهم قالوا ان كل
كلمة فيها سين وجاء بعدها احد الحروف الاربعة وهي الطاء والغين والخاء
والقاف يجوز ابدال السين بالصاد فيقال في السراط الصراط وفي
سخر لكم صخر وفي سبغة مصبغة وفي سقل صقل فان قيل ان القلب
في الصور الثلاث من هذه الصور ليس لتحصيل المطابقة في الاطباق
فينتقض التعليل الذي ذكره المصنف قلنا لكن القلب فيما نحن فيه
لتحصيل المطابقة في الاطباق لا يقتضي ان يكون القلب في جميع الصور
لتحصيل المطابقة في ذلك فلا ينتقض به وقد يشم الصاد صوت الزاي
قيل الاشمام ههنا خلط الصاد بالزاي وعرفه القراء بخلط حرف بآخر
يتلفظ بالصاد على نحو يشم السامع منه صوت الزاي المعجمة لتكون الصاد
بالاشمام المذكور اقرب الى المبدل منه وهو السين لان الصاد والسين
والزاي يشتركان في الرخوة والصفارة الا ان السين والزاي
من المنخفضة المنفتحة والصاد من المستعلية المطبقة فبالاشمام المذكور يحصل
للصاد نوع انفتاح وانخفاض فيكون اقرب الى السين بعد ما كانت
قريبة منها في كونهما من المهموسة مثلا وقرأ ابن كثير من القراء ورويس من الا
راوي عن يعقوب من القراء بالاصل اي السين وحمزة من القراء
بالاشمام المذكور والباقون بالصاد الخالص وهو اي قراءة
الباقين لغة قريش وهي الثابتة في الامام اي مصحف عثمان فلو قراءة الباقين افصح
من وجهين اعترض عليه الفاضل المحشي بان ما لم يوافق الامام لا اعتداد
به فكيف صار السين من القرآن فاجاب بان معنى الموافقة ان يكون
من محتملات رسم الخط او مما يصح ان يقرأ به ما كتب في اللغة ويصح اللغة
قراءة الصاد في الصراط سينا فلم يخرج هذه القراءة عن الموافقة
بمجرد كون المكتوب فيه الصاد وهذا القول كونه من محتملات رسم الخط ممنوع
كيف وان مادة السراط تخالف مادة الصراط في اللغة الا ان مادته
لاحتمال رسم الخط لو قرأ ان يكون على صيغة المجهول وكلمة ما قائم مقام فاعل العفو

المستقيم كتبه راجع الى عثمان والمنصوب المنفصل الى اي كتبه في الامام وقوله في اللغة
متعلق بفتح او بقرا قال بعض المحققين من الثبوت في الامام ان يكون
هو او بدله مرسوما فيه ولما رسم في الامام الصراط بالصاد كان
يصدق على السراط انه ثابت فيه فكان قرانا ولو كان الثابت
في الامام السراط بالسين لم يكن الصراط بالصاد ثابتا فيه لان ثبوت
الاصل لا يستلزم ثبوت الفرع فيلزم ان لا يكون الصراط قرانا وكذا الحال
في ثبوت القراءة بالاشمام المذكور في الامام على الوجهين المذكورين
والحاصل انهم قالوا ان القراءات السبعة المشهورة بل العشرة
لا بد وان يثبت في الامام اي في واحد من مصاحف عثمان لانه لا بد في القراءة
من امور ثلاثة صحة السند تواترا وثبوته في الامام وصحته بحسب القواعد العربية
وجمعه صرط بضم الصاد والراء ككتب في جمع كتاب وهو اي الصراط
كالطريق في التذكير والتانيث اي يستعمل مذكرا ومؤنثا ولا يتفاوت
جمعه مذكرا ومؤنثا كما اشار اليه بقوله وجمعه صرط وقيل ان استعمل
مذكرا يجمع على افعلة في القلة وعلى فعل في الكثرة نحو حمار واحمرة وحمر وان
استعمل مؤنثا فقياسه ان يجمع على افعل نحو ذراع واذرع واما ما قال
انه كالطريق في التذكير والتانيث اشارة الى انه ليس كالطريق
في المعنى فانهم فرقوا بين الطريق والسبيل والصراط في المعنى وقالوا
الطريق كل ما يطرقه طارق معتادا كان او لا والسبيل ما هو معتاد السلوك
والصراط ما لا التواء فيه ولا اعوجاج فلا بد ان يكون بينه وبين
بل يكون على سمت المقصود فهو اخص من الثلاثة والمستقيم المستوي
اي ما لا اعوجاج فيه ولا ميل الى جانب اصلا هذا في اللغة والمراد به
اي بالصراط المستقيم طريق الحق اي طريق موصل الى الحق مطلقا كما لو
كان ملة الاسلام الموصلة الى الاعتقادات الحقة والاعمال الصالحة
والاخلاق الحسنة او عن الانظار الصحيحة التصورية والتصديقية
الموصلة الى المطالب التصورية والتصديقية وقيل المراد به الطريق
الشامل لملة الاسلام وغيرها من العبادات كما في قوله تعالى فاعبدوه هذا
صراط مستقيم وفيه نظر اما اولا فلانه جعل العبادات مغايرة لملة
الاسلام وخارجة عنها مع انها داخلة فيها وتخصيص ملة الاسلام باصول
الدين اي الاعتقادات خلاف تصريح السيد حيث قال في بعض
كتبه ان ملة الاسلام يتناول الفرعية والاصلية واما ثانيا فلان الاية
المذكورة لا تدل على الشمول وانما تدل على ان المراد به العبادة
خصوصا كما صرح الفاضل المحشي حيث حمل الصراط المستقيم على العبادة
خاصة واستدل عليه بقوله تعالى وان اعبدوني هذا صراط مستقيم حيث
فسر فيه الصراط المستقيم بالعبادة وقيل ملة الاسلام قال صاحب
الكشاف حيث قال ان المراد به طريق الحق وهي ملة الاسلام فقد جعل
طريق الحق متحدا مع ملة الاسلام فيلزم ان يكون المراد بالصراط المستقيم
ملة الاسلام والمقصود ما لم يجعل طريق الحق متحدا مع ملة الاسلام وما يكون

بل جعل اعم لم يلزم جعل الصراط المستقيم عبارة عن ملة الاسلام ولهذا
جعل التفسير بملة الاسلام مقابلا بالتفسير بالطريق الحق بدل من الصراط
المتقدم بدل من الاول اي من الصراط المستقيم ولما احتمل ذلك انواعا بين
ما هو المراد هنا فقال بدل الكل من الكل وهو ان يتحد البدل مع
المبدل منه ذاتا وان تغايرا مفهوما نحو جاءني زيد اخوك وههنا
كذلك اذ لا شك في اتحاد الصراطين المذكورين ذاتا مع تغاير
مفهوميهما لان البدل هو الصراط المقيد بنسبة الاضافة الى المنعم عليهم
والمبدل منه هو الصراط الموصوف بالاستقامة وهو اي البدل
مطلقا في حكم تكرير العامل بمعنى لا ينصب عمل العامل في البدل عليه
وعلى المبدل منه معا انصبابا واحدا كما في سائر التوابع حيث ينصب
فيها عمل العامل على التابع والمتبوع معا انصبابا واحدا بل يقدر في البدل
عامل من جنس عامل المبدل منه فلانه قيل اهدنا اهدنا الصراط المستقيم
اهدنا صراط الذين انعمت عليهم كذا في الكشاف واستدل عليه
بقوله تعالى للذين استضعفوا لمن امن منهم بان تكرير اللام ههنا
لفظا يدل على ان البدل في حكم تكرير العامل وعدل عنه المحشي واستدل
عليه بقوله من حيث انه اي البدل المقصود بالنسبة لان فيه الحيثية
للتعليل ووجه الاستدلال به انه لما كان مقصودا بالنسبة الواقعة
في الكلام فاذا ذكر فقد لوحظت النسبة معه فيتكرر العامل الدال عليها
حكما وان لم يتكرر لفظا وانما عدل المحشي عما استدل به صاحب الكشاف
لوجهين الاول ان المحشي بين بما ذكره كون البدل في حكم تكرير العامل
بما لا مزيد عليه فلا حاجة بعده الى ما ذكره صاحب الكشاف لانه من قبيل الاستدلال
بالبعض كما في الخفاء بالنسبة الى ما ذكره المحشي الثاني انه يجوز ان يكون
البدل فيما ذكره الكشاف مجموع الجار والمجرور راجعا لمن امن عن مجموع
الجار والمجرور راجعا للذين فلا تكرير للعامل لانه الفعل في الجار واجيب
عنه بوجوه الاول ان ابدال المفرد من المفرد اكثر فكان اولى ورد
بان الحمل عليه يستلزم تكرير العامل لفظا وهو افق فليس بين جميع صوره
منافاة فيه الثاني انه لما اعتبر في البدل ان يكون مقصودا بالنسبة
وعلم ان حرف الجار اداة لافضاء معاني الافعال الى ما بعدها
تبين ان اللام ليست جزءا من المنسوب اليه فلا يكون جزءا من البدل
ورد هذا ايضا بان النسبة في التعريف اعم من الفعلي وحرف
الجر متعلق بالفعل مرتبط بمجروره فليكن البدل مقصودا بذلك
التعلق الثالث ان البدل من قسم التابع الموقوف شانه باعراب
سابقه ولا اعراب لمجموع الجار والمجرور ورد بهذا بان التاكيد
ايضا جعل من اقسام التابع مع انه عد من التاكيد نحو جاء جاء زيد
وان ان زيدا قائم ولهذا عدل عنه المحشي واعترض على ما ذكره
المحشي ايضا بان كونه مقصودا بالنسبة دون متبوعه لا يوجب
كونه في حكم تكرير العامل بل يكفي صارفا للعامل الى نفسه حاصله

ان بين لكن البدل مقصودا بالنسبة وبين كونه في حكم تكرير العامل تناف
لان تكرير العامل يستلزم لكون المتبوع ايضا مقصودا بالنسبة
واجيب عنه بوجهين احدهما انه في حكم تكرير العامل بكلمة بل
فكانه قال بل اهدنا صراط الذين انعمت عليهم وفيه نظر لان
مقتضى وضع بل في امثال هذا الموضع صرف الحكم والعامل الى التابع
وجعل الاول في حكم المسكوت عنه يحتمل ان يلابسه الحكم وان لا
يلابسه ولا غرض فيها الا تقدير العامل بعدها على ان فرض النسبة عليه
يقتضي صرف العامل والحكم اليه ولذا يقتضي تكرير العامل
ولكنها انما تستعمل فيما اذا كان الثاني مغايرا للاول نحو جاءني زيد
بل عمرو على ما هو مقتضى الاضراب ولا مغايرة فيما نحن فيه
ونحو فيلزم ان يرجع البدل في موارد استعمالاته الى العطف
ببل ولم يقل به احد الثاني انهم ارادوا ابعد لهم انه المقصود بالنسبة
دون متبوعه ان المقصود بالذات في نسبة ما نسب الى المتبوع
هو النسبة اليه دونه لا ان المقصود ولا ان ~~المقصود~~ بالنسبة
مطلقا هو والمتبوع ليس مقصودا بالنسبة والذي يدل في
تكرير العامل هو الثاني لا الاول ثم اعلم ان الفاضل المحشي قال الحاصل
المصرح حيث انه المقصود بالنسبة يتوقف المسند المفيد لمطلق
المقصود بالنسبة في البدل فرقا بينه وبين المعطوف فانه مقصود
بالنسبة مع متبوعه اسهل مراده بالمسند خبر ان اقول فيه بحث
لانه قال في الرضي وهذا الاطرد في نحو جاءني زيد بل عمرو فان المقصود
هو الثاني كما في البدل دون الاول مع انه من باب العطف وينتقض
ايضا بعطف البيان على ما ذكره الرضي فانه لا فرق بينه وبين البدل
في ان المقصود بالنسبة منهما هو الثاني على ما هو الظاهر من كلام
سيبويه ايضا والفرق بينهما على ما ذكره المنافون ان البدل
هو المقصود بالنسبة دون متبوعه بخلاف عطف البيان فانه بيان
والبيان فرع المبين فيلزم المقصود هو الاول واجيب عنه بانا لا نسلم
ان المقصود بالنسبة في البدل كلها سوى بدل الغلط هو الثاني فقط
لان الاول في الابدال الثلاثة مسند اليه في الظاهر ولا بد لذكره من
فائدة صونا للكلام الفصيح عن اللغو لا سيما كلام الله وكلام رسوله
فادعاء كونه غير مقصود بالنسبة مع كونه منسوبا اليه في الظاهر
واشتماله على فائدة يصح ان ينسب اليه لا حاجة اليه خلاف الظاهر
ورد بان المتاخرين لم يريدوا انه ليس بمقصود بالنسبة اصلا بل
ارادوا انه ليس مقصودا اصليا والحاصل ان مثل قولك جاءني اخوك
زيد ان قصدت الاسناد الى الاول وجئت بالثاني تتمة له وتوضيحا
فالثاني عطف بيان وان قصدت فيه الاسناد الى الثاني
وجئت بالاول لتوطئة له مبالغة في الاسناد فالثاني بدل وح
يكون التوضيح الحاصل به مقصودا تبعا والمقصود اصالة هو الاسناد

اليه

اليه بعد التوطئة فالفرق ظاهر كما حققوه ثم لما ورد على جعل صراط
الذين انعمت بدلا من الاول بدل الكل ان البدل انما يصار اليه
اذا لم يتم المقصود باحد البدلين وههنا لو اقتصر على ما جعل بدلا
وقيل اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لتم المقصود فلا حاجة الى الاطناب
بذكرهما فاشار الى جوابه بقوله وفائدته التوكيد حيث كرر الصراط
والعامل ايضا بناء على ان البدل في حكم تكرير العامل وتكرير العامل
يمتاز عن التاكيد وعطف البيان على المختار وبكونه مقصودا
بالنسبة يمتاز عنهما مطلقا قال الفاضل المحشي التاكيد بيان للفائدة
الخاصة بموقع البدل الا انه على عكس التاكيد المصطلح في ذلك لان
ذكر التابع في التاكيد للتاكيد وذكر المتبوع في البدل لذلك هذا
اقول المفهوم من كلام الكشاف انه على وفق التاكيد المصطلح
لا على عكسه حيث قال فائدته التاكيد لما فيه من التثنية والتكرير
فان التثنية والتكرير حاصل بذكر البدل لا بذكر المبدل منه
والتنصيص على ان طريق المسلمين المفهوم من الذين انعمت
عليهم لكون الاسلام من اعظم النعم هو المشهود وعليه بالاستقامة
المفهومة من الصراط المستقيم والحاصل انه اختار طريقة البدل
ولم يكتف بقوله اهدنا صراط الذين انعمت عليهم ليحصل التاكيد
مع التنصيص المذكور اذ لو اكتفى بذلك لم يحصل تلك الفائدة
اصلا ولو اكتفى بقوله اهدنا صراط المسلمين المستقيم الذين انعمت
عليهم وان حصل التنصيص المذكور لكنه لم يحصل التاكيد مع التنصيص
قال صاحب الكشاف فائدته التاكيد لما فيه من التثنية والتكرير
والاشعار بان الصراط المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين ليكون
ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على ابلغ وجه واكده كما تقول
هل ادلك على اكرم الناس وافضلهم فلان فيكون ذلك
ابلغ في وصفه بالكرم والفضل من قولك هل ادلك على فلان
الاكرم الافضل لانك تثبت ذكره مجملا اولا ومفصلا ثانيا
واوقعت فلانا تفسيرا وايضاحا للاكرم الافضل فجعلته
علما في الكرم والفضل اسهى قوله والاشعار الظاهر انه بالرفع
عطف على التاكيد كما صرح به السيد الشريف لا على التكرير بالجر كما ظن
فيكون للبدل فائدتان احدهما التاكيد والثاني الاشعار المذكور
وقوله ليكون متعلق بكل من التاكيد والاشعار اي ليكون الكلام
المشتمل على التاكيد والاشعار المذكور شهادة لصراط المسلمين
بالاستقامة على ابلغ وجه كما صرح به السيد الشريف وليس متعلقا بالاشعار
كما ظن والمص عدل عن موضع اما اولا فلانه حذف وجه
التاكيد للاختصار واما ثانيا فلانه اتى بدل قوله والاشعار
بقوله والتنصيص لان الاشعار دلالته خفية ودلالة البيان
والتفسير على المبين والمفسر دلالة واضحة فيناسبه التنصيص

قال الفاضل المحشي انما عدل عن الاشعار الى التنصيص لان الاشعار يعتبر بالنظر الى
فهم القاصد لاصل المراد والتنصيص يعتبر بالنظر الى فهم البليغ الذي يهو
بقصد اولا وبالذات المزايا ولا ينظر الا الى المعنى الاولي فهو انسب بالحمل
فيه ولا يخفى عليك انه تخصيص بلا مخصص واما ثانيا فلانه جعل صراط
المنعمين مشهودا عليه حيث عدى الشهادة بعلى وصاحب الكشاف
جعله مشهودا له حيث عدى الشهادة باللام لان على بدل على اللزوم بخلاف
اللام ولان المراد بالشهادة ههنا معنى الدلالة لا الاخبار فيتعدى بالباء
لان المتعدي باللام بمعنى الاخبار كما في الصحاح حيث قال شهد له
بكذا اي ادى ما عنده من الشهادة ثم لا يخفى عليك ان في كلام المحشي
تحتمل اتباع كلام صاحب الكشاف فلانه جعل صراط المنعمين مشهودا له
والاستقامة مشهودا به والاولى ان يعكس ويقول ليتضح ذلك
شهادة للصراط المستقيم بصراط المنعمين حتى يظهر ان الكلام المشتمل
عليهما شهادة بثبوت الاستقامة للصراط المطلوب بقوله اهدنا
الصراط المستقيم وهذه الشهادة انما تتم بكون الصراط المطلوب بهدنا
هو صراط المنعمين وبالجملة ان لكون صراط المنعمين صراطا مستقيما
امر ظاهر فلا يحتاج الى البيان والتفسير ولا الى الشاهد والمشهود به
فلذا وقع بيانا وتفسيرا للصراط المستقيم واما في كلام المصنف فلانه جعل صراط
المنعمين مشهودا عليه حيث عدى اللام بعلى وجعل الاستقامة مشهودا به
فالاولى ان يعكس ويقول والتنصيص على ان الطريق المستقيم
هو المشهود عليه بصراط المنعمين لما ذكرناه واما رابعا فلانه حذف
المشبه به في قوله كما تقول هل ادلك على اكرم الناس لما ذكر المطلوب
ان لكل صفة اثرا عليها الموصوف نحو جاء الفاضل الكامل زيد فالاحسن
ان الموصوف فيه عطف بيان لما فيه من الايضاح الصفة المبهمة
وفيه اشعار بكونه علما في هذه الصفة وقال السيد الشريف في حاشيته
ان صاحب الكشاف جعل صراط الذين انعمت بدلا من الصراط المستقيم
وشبهه بقولك هل ادلك على اكرم الناس الخ وقال فيه اشعار
بكونه علما في الكرم والفضل فاشار الى ترجيح بقوله فالاحسن
الى ان جعله عطف بيان احسن من جعله بدلا لوجهين احدهما
انه يوضح تلك الصفة المبهمة والايضاح من شان عطف البيان
دون البدل والثاني ان الاشعار بكونه علما فيما ذكر انما يتفرع
من جعله تفسيرا وايضاحا للاكرم الافضل كما اعترف به حيث
قال واوقعت فلانا تفسيرا وايضاحا للاكرم الافضل فجعلته علما
في الكرم والفضل ولا شك ان ايضاح المتبوع وتفسيره فائدة
عطف البيان دون البدل هكذا ذكره ثم قال ويمكن ان يقال انه
اختار البدل في الاية الكريمة وذكر له فائدتين الاولى تاكيد النسبة
بناء على ان البدل في حكم تكرير العامل والثانية الاشعار بان الطريق
المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين ليكون ذلك شهادة لصراطهم

بالاستقامة

بالاستقامة على ابلغ وجه واكده ولا خفاء ان هاتين الفائدتين مطلوبتان
في الاية الكريمة فوجب ان يختار فيها البدل لان الفائدة الاولى
مختصة به واما الثانية فتحصل منه ايضا وقد يقصد ببدل الكل تفسير
المتبوع وايضاحه الا ان ذلك لا يكون مقصودا اصليا منه كما في
عطف البيان هذا ما نشير به بقولك هل ادلك الخ مطلقا
بل اذا كان واردا في مقام يقصد فيه تكرير النسبة وايضاح المتبوع
معا وهناك يتعين البدل ايضا ولا يجوز عطف البيان فضلا
عن ان يكون احسن ولا بد من اعتبار هذا التقييد في المشبه به
ليوافق المشبه ويتحصل به غرضه انتهى ولهذا التكلف طوى المصنف
ذكر المشبه به ومنه ظهر ان فائدة البدل في الاية مجموع التاكيد
والتنصيص لا ان كل واحد منهما فائدة مقصودة ههنا كما ظن
على اكد وجه وابلغه اي من ذكر البدل بناء على تقرير السؤال على ما في الكشاف
من قوله ما فائدة البدل وهلا قيل اهدنا صراط الذين كما ذكرنا واما لو قرر السؤال
المقدر بانه لم اعرض عن طلب الصراط المستقيم بطلب صراط الذين
انعمت عليهم ولا يصح اخذ بالاضراب عن طلب الصراط المستقيم
كما قرره الفاضل المحشي فيقدر المقتضي عليه هكذا ان المقتضي على ذكر المبدل
منه اي ذكر البدل اكد من المقتصر على ذكر المبدل منه قبل قوله على اكد
وجه متعلق بالمشهود عليه وقد و بان الحاصل ههنا اصل الشهادة
لا كونها على ابلغ وجه واكده فالاولى ان يتعلق بالتنصيص لان
التنصيص حاصل من غير طريقة البدل ايضا واما الحاصل من طريقة البدل
فهو التنصيص الاكد والابلغ كما بينه بقوله لانه جعل كالتفسير والبيان
اي للمبدل منه وهو الصراط المستقيم يعني لو اكتفى بالبدل وقيل اهدنا
صراط الذين انعمت عليهم وقيل اهدنا صراط المسلمين المستقيم لما في
النص على كون طريقهم موصوفا بالاستقامة ايضا اما الثاني فظاهر واما الاول
فلان الاستقامة حينئذ اعظم النعم لكنه ليس هذا النص على التقديرين
من النص الواقع في النظم الكريم من طريقة البدل فان ابراد الصراط
المستقيم الذي هو مبهم اولا ثم ارادفه بما هو كالبيان والتفسير
افاد ان الاستقامة محصورة في طريقهم وانه كالعلم في الاستقامة
لان التفسير بمنزلة التعريف فلا بد ان يكون اجلى عند المخاطب
واعرف فكانه من البين الذي لا خفاء فيه ان الطريق المستقيم
ما يكون طريق المؤمنين الظاهر ان حصر كانه للتشبيه وما بعده من
تتمة الاولى بيان له وقوله من البين الذي لا خفاء فيه خبر مقدم وجملة
ان الطريق المستقيم مبتدا له ولو جعل حصر كانه لاتحاد الطريقين
ومن البين خبر الكان لم يبعد قوله ان الطريق المستقيم الى قوله بدلا
عن حصر كانه في طريقة البدل كما كان الوصف بالاستقامة
منصوصا عليه كذلك كان حصر الاستقامة فيه منصوصا عليه
ايضا واما قال كالبيان والتفسير ولم يجعله بيانا وتفسيرا حقيقة

لما ذكره السيد الشريف في حاشية الكشاف ان مثل قولك جائني اخوك زيد
ان قصدت فيه اسناده الى الاول وجئت بالثاني تتمة له
وتوضيحا فالثاني عطف بيان وان قصدت فيه الاسناد
الى الثاني وجئت بالاول توطئة له ومبالغة في الاسناد فالثاني
بدل انتهى فلا اتحاد لبدل الكل مع عطف البيان ذاتا وتغايرهما
اعتبارا فانزله المص منزلة عطف البيان فقال كالتفسير والبيان
فيقال فلم لم يجعل الثاني عطف بيان للاول حتى لا يحتاج الى
التنزيل ويكون تفسيرا وبيانا حقيقة لا كالتفسير والبيان واجيب
عنه بان جعله بدلا مع دلالته على التاكيد والتقرير الحاصل من
تكرير العامل يدل ايضا على انه المقصود بالذات طلب هداية
صراط المسلمين ففي ذلك اشعار بتعظيم طريقتهم وتكريمهم
وترغيب في طريقتهم على ابلغ وجه حيث جعل طلبه مقصودا
بالذات وعطف البيان لا يفيد هذه الفائدة ثم اعلم
ان المص عبر هاهنا عن صراط المنعم عليهم تارة بصراط المؤمنين وتارة
بصراط المسلمين فقالوا ان هذا التعبير يدل على اتحاد الايمان
والاسلام عنده كما هو المختار عند جمهور الحنفية والمعتزلة
لكنه صرح في شرح المصابيح ان الاسلام والايمان متباينان
كما هو المختار عند الاشعري واصحابه ويدل عليه قوله تعالى قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا ونقل كلام القائلين بالاتحاد ورد عليهم
فبين كلاميه تناف واجيب عنه بان تباين الايمان والاسلام في المفهوم
لا ينافي تصادقهما في المؤمن والمسلم في الخارج فان تباين مبدأ الاشتقاق
لا يستلزم تباين المشتق منه كالنطق والضحك فانهما متباينان
مع انه ما صدق الناطق والضاحك متحدان وقال ان كلمة الذين في قوله
الذين انعمت عليهم الانبياء عطف على المفهوم من السابق فكانه
قال المراد بالمنعم عليهم هم المؤمنون وقيل هم الانبياء لان النبوة
من اجل نعم الله تعالى على عباده واكملها فكان النعمة المدلول عليها بقوله
انعمت حقيقة النبوة لا غير لان المطلق ينصرف الى الكامل فيكون
المطلوب باهدنا على هذا القول صراط الانبياء عم والمراد بصراطهم
ما اتفقوا عليه من التوحيد وسائر اصول الدين ومن الفروع
ما اتفق عليه جميع الشرائع والاديان كحرمة قتل النفس ظلما
واخذ مال الغير بغير حق والزنا واللواطة والكذب ووجوب
العدل بين الخلق وحرمة الظلم قال الفاضل المحشي هذا القول
يناسب قصد النبي عم في قراءته فكانه تفسير على حسب قراءته عم بعض
كما ان القول بان المراد بهم المؤمنون يناسب قصد المؤمنين
في قراءتهم فيكون تفسيرا على حسب قراءتهم واعترض عليه بانه يخالف
ما ذكره المصنف بقوله فاذا قاله العارف عني به ارشدنا
طريق السير فيك واي عارف اعرف من النبي عم فالمناسب لحاله عم

ما ذكرنا هذا انتهى يعني ان طريق السير الى الله هو طريق السالكين العارفين
فاذا كان مطلوب العارف ذلك الطريق يلزم ان يكون
مطلوبه عم في قراءته ايضا كذلك لانه اعرف العارفين واجيب
بما حاصله ان ما ذكرتم بجميع مقدماته مسلم لكن الانبياء كلهم
عارفون وان كان بعض غيرهم من المسلمين عارفا فالمناسب
لحاله عم ان يطلب طريق السير الى الله من حيث كونه طريقا
سلكه الانبياء عم كما في قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده فان من هداهم الله وان لم ينحصر فيهم لكن هم اولى بان
يقتدي بهم النبي عم من غيرهم فان قيل ان قول العارف
ارشدنا طريق السير فيك يستلزم ان يكون ال ذلك الطريق
من الطالب فيلزم منه ان يكون سائر الانبياء اعرف من النبي عم
مع انه اعرف العارفين قلنا الملازمة ممنوعة لان مراتب
طريق السير في الله غير متناهية فيجوز ان يطلب نبينا عم
ما لم ينله سائر الانبياء ومن اليه على انه يجوز ان يطلبه النبي عم
على طريق التواضع وهضم النفس كما هو دابه فلا ينافي كونه عم
اعرف الخلق اجمعين وقيل اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام
اي المقصود قوم نبيهما وباحالهما قبل التحريف وقبل النسخ
فانهم كانوا على الحق وصراطهم كان صراطا مستقيما قال الله تعالى و
واتيناهما الكتاب المستبين وهديناهما الصراط المستقيم
واعلم انهم اختلفوا في ان ما في ايدي اليهود والنصارى
من التوراة والانجيل هل هما مبدلان او محرفان لفظا او تاويلا
اما التوراة فافرط فيها قوم وقالوا كلها او جلها مبدل حتى جوزوا
الاستنجاء بها قائلين بانها ليست المنزلة على موسى عم وذهبت — في التاويل
طائفة من الفقهاء والمحدثين الى ان ذلك التبديل وقع فقط كما نقل
عن الامام البخاري والرازي لقوله تعالى قل فاتوا بالتوراة فاتلوها
ان كنتم صادقين وهو امر للنبي عم بالاحتجاج بها والمبدل
لا يحتج به وتوسطت طائفة فقالوا انه بدل بعض منها وحرف
لفظه واول بعض منها بغير المراد منه وانه لم يبق منها صحيح
لبني اسرائيل غير سورة واحدة وجعل ما عداها عند اولاد هارون
فلم تزل عندهم حتى قتلوا عن اخرهم في وقعة بخت نصر وبعد ذلك
جمع عزير بعضا منها ممن حفظها فهو الذي عندهم اليوم وليس
اصلها وفيه زيادة ونقص واختلاف في ترجمة وتاويل واما الانجيل
ففيه تبديل وتحريف في بعض الفاظه ومعانيه وهو مختلف
النسخ والاناجيل اربعة كما فصل في محله هذا واعترض المص
هذين القولين لان كلا منهما تخصيص بغير موجب سيما القول
الثاني لانه لا يناسب لمؤمن امة محمد طلب طريق اصحاب موسى
وعيسى عليهما السلام ولو قبل النسخ والتحريف لعدم جواز العمل

لن يشربعتهم من حيث انه شريعتهم لان شريعة من قبلنا ليست شريعة لنا
بل انما يلزمنا العمل بشريعتهم اذا قصها الله تعالى او رسوله بلا انكار على
انها شريعة لنا ولو اريد الاصول الاعتقادية المتفق عليها لم يكن
لتخصيص اصحابها وجه لانها طريقة الكل من لدن ادم عليه السلام فان قيل
ان تخصيصها يجوز لكون امتيهما موجودة في زمن نبينا عليه السلام ومخاطبته
عليه السلام كلتا الامتين ودعوته اياهما الى الاسلام وتنزل القران
في اساءتهما معه عليه السلام اجيب بانه لا معنى لطلب طريق قوم
دعاهم نبينا عليه السلام الى الاسلام فاساؤوا معه ونزل القران في اساءتهم
وان كانوا قبل على الحق ولهذا اخر هذا القول عن القول الاول
على عكس ما في الكشاف لزيادة ضعفه ولم يسنده الى الراوي
كما اسنده صاحب الكشاف الى ابن عباس قال الفاضل
المحشي ومن حمله على اصحاب موسى وعيسى دون المسلمين نظر
الى صدر الاسلام فانه لم يكن طريق مشهور بطريق المسلمين
حتى يطلب ويناسب على هذا ان يراد بالمغضوب عليهم
المحرفون من قوم موسى وعيسى وبالضالين تابعوهم انتهى
وفيه نظر لان الطالب في صدر الاسلام بالهداية ان كان
نبينا عليه السلام لا يناسب ذلك لانه يطلب طريقة الانبياء وان كان
اول من امن بنبينا عليه السلام من المسلمين فلا يناسب ذلك ايضا
لما ذكرناه من ان شريعة من قبلنا ليست شريعة لنا وقرئ
صراط من انعمت عليهم بايراد كلمة من بدل الذين عزاه في الكشاف
الى ابن مسعود واتى المصنف بصيغة المجهول اشارة الى ان هذه
القراءة منقول عن غير ابن مسعود ايضا فانهم نقلوها عن
عمر وابن الزبير ايضا واعلم ان صاحب الكشاف بين
فائدة اطلاق الانعام عن تقييده بمفعوله الذي يتعدى اليه بالباء
اعني المنعم به حيث قال واطلق الانعام ليشمل كل انعام لان من
انعم الله عليه بنعمة الاسلام لم تبق نعمة الا اصابته واشتملت
عليه انتهى وسكت عنه المصنف وتعرض لبيان معنى الانعام ثم معنى
النعمة ثم اقسامها ثم ما هو المراد منها لان المهم في هذا المقام بيان
هذه الامور لما فيها من الخفاء لاشتراك الانعام والنعمة
بين المعاني المتعددة فيحتاج الى البيان واما وجه اطلاق الانعام
فظاهر مستغن عن البيان لان نعم الله كثيرة وانعامه شامل
للكل فالاشتغال لبيان وجه اطلاق الانعام وترك معناه
من قبيل ترك ما هو اهم والاشتغال بما لا يهم فلذا عدل عنه المصنف
فالانعام يجيء بمعنى الاعطاء وجعل الشخص قرير العين ففي القاموس
انعمها الله عليه وانعم بها ونعمه الله عطيته وانعم الله بك عينا اقر بك
عينا فالحاصل هذا الكلام ومن معانيه ايضا نفع العالم من دونه بامر
عظيم بلا عوض كما فهم من المصباح حيث قال انعمت عليه بالعفو

وغيره ولهذا التعرض لبيان ما هو المراد هنا من معانيه فقال والانعام
ايصال النعمة اي المراد به هو هذا المعنى لا غير قال الفاضل المحشي
كان مقتضى هذا التعدية الى الانعام باللام الا انه عدل بعلى اشارة الى
علو مرتبة المنعم واستعلائه على المنعم عليه فكانه تنزل النعمة من عال
واجيب بان امر الصلة موكول الى السماع وقد ثبت في كتب
اللغة تعديته بعلى وبالباء على حسب معانيه فلا يقتضي نكتة وكون
اللفظ على معنى لفظ اخر لا يقتضي توافقهما في الصلة ايضا ثم لما كانت
النعمة ايضا مشتركة بين المعاني كما في القاموس احتاج الى بيان
ما هو المراد فقال وهي اي النعمة في الاصل اي في اللغة الحالة التي
يستلذها الانسان اي يعدها لذيذا او يجدها لذيذا او في بعض النسخ
يستلذ بها فالباء صلة يستلذ لا سببية قال الفاضل المحشي تعديته بنفسه
بجعل السين بمعنى العد اي يعده لذيذا والمشهور تعديته بالباء بجعل
السين للطلب بمعنى يطلب اللذة ولما ذكر معناها اللغوي شرع
في بيان معناها العرفي فقال فاطلقت الفا بمعنى ثم واطلقت بمعنى
الا انها جعلت في العرف مطلقة اي عمت لما يستلذه اي لكل ما
يستلذه الانسان سواء كانت حالة ملائمة او غيرها من الامور
الملائمة التي لا تكون حالة وكيفية كالمال والمسرة وغيرهما بعد ما كانت
خاصة بالحالة المذكورة في اللغة فلا يرد ما قيل ان حق العبارة
ان يقول على ما يستلذه الانسان لان صلة الاطلاق
انما هي كلمة على لا اللام واجيب عنه بانه قصد الاختصاص والمراد
انها اختصت في العرف لما يستلذه الانسان من الامور الملائمة
المعروضة لتلك الحالة كالجماع المورث للذة الانسان بهذا الاتي
فلك ان تريد ان لو كان الاطلاق بمعنى الاستعمال وليس كذلك بل بمعنى
عمت وشملت ولذا عدي باللام وما ذكره من الجواب يرد عليه انه يلزم
ان يكون النسبة بين المعنى اللغوي والعرفي التباين لا العموم المطلق
من جانب العرفي ويلزم ايضا ان يكون الحالة الملائمة التي هي اعظم النعمة
خارجة عن المعنى العرفي فالاولى الحمل على معنى العموم لا على معنى الاستعمال والاختصاص
من النعمة خبر ثان لهو وهي وبيان لاصلها الاشتقاقي اي
النعمة بالكسر ماخوذ من النعمة بالفتح بمعنى التنعم قال الراغب النعمة
بالكسر الحالة الحسنة كالجلسة والنعمة بالفتح للمرة كالضربة بمعنى التنعم
ولذا قيل كم ذي نعمة لا نعمة له بفتح الثانية اي لا يتنعم بما رزقه الله فقيل
فقوله من النعمة حال من الحالة او من مفعول يستلذ بها او صفة لها وفيه
انه لا يناسب النعمة بالفتح واتصالها به توسيط المعنى العرفي بينهما
واما اي النعمة بفتح النون بيان لوجه المناسبة بين المشتق والمشتق
اللين منه لا لتبيين لبيان وفي المصباح نعم عيشه ينعم من باب
تعب اتسع ولان ولما بين معنى النعمة لغة وعرفا شرع في تقسيمها
فقال ونعم الله وانما اضاف الى الله مع ان المراد تقسيم مطلق النعمة اشارة الى

على ان مطلق النعمة من الله تعالى لا من غيره كما دل عليه قوله تعالى وما بكم من نعمة
فمن الله واية وصلته كانت لا تحصى انواعا واشخاصا كما قال
الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها لكنها تنحصر في جنسين دنيوي واخروي
اي ما حصل في الدنيا وما حصل في الاخرة او فيهما معا كمعرفة الله فانها نعمة
في الدارين معا والاول قسمان موهبي اي حاصل بمحض فضل الله وجوده
وليس لقدرة العبد مدخل اصلا في حصوله وكسبي اي حاصل من الله تعالى
مع مدخل لقدرة العبد فيه على طريق الكسب كحصول العلم عقيب النظر
الصحيح والموهبي قسمان روحاني اي راجع الى الروح كنفخ الروح فيه
اي في البدن بقرينة دلالة الروح عليه واعلم انه ان اراد بالروح
الروح الانساني المجرد المرادف بالنفس الناطقة المجردة على ما اثبته
الحكماء القائلون بوجود المجردات فنفخه في البدن عبارة عن جعله
متعلقا بالبدن تعلق التدبير والتصرف والبداية المعبر عنه
في سورة الحجر بقوله تعالى ونفخت فيه من روحي حيث قال واصل
النفخ اجراء الريح في تجاويف جسم آخر ولما كان الروح يتعلق
اولا بالبخار اللطيف المنبعث من القلب ويفيض عليه القوة الحيوانية
فيسري حاملا لها في تجاويف الشرايين الى اعماق البدن جعل تعلقه
بالبدن نفخا انتهى ومراده بالروح هو النفس الناطقة وبالبخار اللطيف
هو الروح الحيواني الذي سماه الاطباء روحا قلبيا على ما دل عليه
ما ذكره في المواقف حيث قال ان النفس الناطقة يتعلق اولا
بالروح القلبي المتكون في جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه
وبينه الشريف بقوله فان القلب له تجويف في جانبه الايسر
ينجذب اليه لطيف الدم فيتبخر بحرارته المفرطة فذلك البخار هو
المسمى بالروح عند الاطباء انتهى وان اراد بالروح الروح الحيواني
اعني ذلك البخار اللطيف فنفخه فيه عبارة عن جعل البدن حيا بنفخه
كما اشار اليه المصنف في سورة ص حيث قال في بيان معنى قوله تعالى
ونفخت فيه من روحي اي احييته بنفخ الروح ثم اعلم ان القائلين المنكرين
بوجود المجردات اختلفوا في الروح على اقوال والمشهور منها تسعة
على ما في المواقف فقيل انه جزء لا يتجزى في القلب وقيل انه اجزاء لطيفة سارية
في البدن باقية من اول العمر الى آخره لا تتطرق اليها التحلل والتبدل حتى اذا قطع
عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء وقيل
انه قوة في الدماغ وقيل انه ثلاث قوى في القلب وهي الحيوانية وفي الكبد
وهي النباتية وفي الدماغ وهي النفسانية وقيل انه الهيكل المخصوص
وقيل انه الاخلاط الاربعة المعتدلة وقيل انه اعتدال المزاج النوعي
وقيل انه الدم المعتدل وقيل انه الهواء الداخل والخارج اي النفس
والاشراقية عطف على نفخ الروح ولا يخفى عليك ان في هذا المقام من البلاغة
فان كلا واحد من الاشراق والنفخ متال للانعام لا للنعمة بل النعمة هي الروح
المنفوخ والعقل المشرق نحو فهم تساهل في التعريف عائد الى الروح

اس

اي كانت في الروح بعد نفخها بالعقل اي القوة العاقلة التي يدرك بها النفس
الكليات ان اريد بالروح النفس الناطقة ومعنى اشراقها
بالعقل اضائتها وتنويرها به فانها للنفس بمنزلة ضوء يدرك
به كالنهار في الكليات ولهذه القوة اربع مراتب الاولى العقل
الهيولاني وهو الاستعداد المحض لادراك المعقولات وهي
قوة خالية عن الفعل والعمل كما للاطفال ثم الثانية العقل بالملكة
وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب
النظريات منها وهو مناط التكليف الثالثة العقل بالفعل وهو
ملكة استنباط النظريات من الضروريات الرابعة العقل
المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات بحيث لا تغيب
عنه وهل يمكن ذلك والانسان في جلبابه من بدنه ام لا ففي
فيه تردد وان اريد بالروح الروح الحيواني فالمراد بالعقل ههنا
النفس الناطقة اذ قد يطلق هو عليها فان الروح الحيواني اذا
تعلقت به النفس الناطقة صارت مشرقا به مثلا لما يظهر
بذلك التعلق للانسان ما لا يظهر لسائر الحيوانات من ادراك
الكليات والنظريات فيدرك الكليات ويحصل النظريات
بالفكر ويميز الحسن والقبح وبه يحصل التميز عن سائر الحيوانات
وما يتبعه معطوف على العقل اي وكاشراق الروح بما يتبع
العقل ويصير آلة له من القوى الحسية الظاهرة والباطنة كالفهم
بيان لاشراق الروح بالعقل وما يتبعه والمراد به فهم المدلول من الدليل
والمعنى من اللفظ وفهم الخطاب عند التخاطب وادراكه لا احساس
نحو الحرارة والبرودة من الضروريات المحسوسة كما ظن لانه من الامور
الجسمانية لا من المعقولات والفكر قيل هو حركة النفس في المعقولات
المخزونة فتكون من مقولة الكيفية النفسانية وقيل هو مجموع الحركتين
احديهما في المعقولات المخزونة والثانية في المبادي المعينة وهو المختار
في تعريفه تحقيقا ان الفكر الحقيقي هو اكتساب المجهول لانه من المعلومات
ولا شك ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم كان بل لا بد
من معلومات متناسبة اياه ولا شك ايضا في انه لا يمكن تحصيله
من تلك المعلومات على اي وجه كان بل لا بد ههناك من ترتيبها
معين فيما بينها فاذا اردنا تحصيل مطلوب مشعور به من وجه
فلا بد من ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده
منتقلا من معلوم الى معلوم آخر حتى تجد المعلومات المناسبة لذلك
المطلوب وهي المسماة مبادي ثم لا بد ايضا ان يتحرك في تلك
المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلوب فههناك حركتان
احديهما تحصيل المادة ومبداها هو المطلوب المشعور به من وجه
ومنتهاها ما يحصل من تلك المبادي والثانية تحصيل الصورة ومبداها
اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على

على الوجه الاكمل فحقيقة الفكر عند المحققين هو مجموع هاتين الحركتين المتوسط
بين المعلوم من وجه والمجهول من وجه اكمل وعند المتاخرين هو الترتيب
اللازم للحركة الثانية اعني الحركة في المبادي لينتهي منها على ان حصول
المجهول من مباديه يدور عليه وجودا وعدما والحركة الاولى يقابلها
الحدس لانه الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة فيقابله بكله
والعقل الاول حالم يذهب اليه احد فلا يحمل عليه الفكر وكذا الاجل على
حركة النفس في المحسوسات لانها تسمى تخيلا لا فكرا وانها لا تختص بالانسان
والنطق اي الباطني اعني ادراك الكليات او النطق الظاهر
من الامور الجسمانية وجسمانية اي راجع الى الجسم المتوجهة اليه لتخليص البدن
وتعديل القوى الحالة فيه والمراد من القوى الحالة الظاهرة والباطنة
لانها من القسم السابق بل المراد بها هي القوة المحركة والنامية والغاذية
والجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وغيرها من القوى المودعة في البدن
غير المدركة واعطاء الهيئات جمع هيئة العارضة صفة مفسرة للهيئات
اي للبدن من الكيفيات الفعلية والانفعالية من الصحة بيان للهيئات
وهي على ما ذكره في قانون الشيخ ملكة او حالة تصدر عنها الافعال عن الموضوع
سليمة ولا يخفى عليك ان هذا التعريف يشمل صحة الانسان والحيوان
والنبات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع
سليما وتعريفها المختص بالحيوان كيفية لبدن الحيوان تصدر عنها
الافعال عن الموضوع بها سليمة وعلى التعريفين يقابل المرض فان قيل
للمعالجات الطبيعية دخل تام في حصول الصحة فهي نعمة كسبية لا وهبية
اجيب عنه بان مدخلية تلك المعالجات انما هي في حفظ الصحة لا نفس الصحة
وبقائها وحصولها وكمال الاعضاء اي تناسبها وكونها بحيث يترتب
عليها اثارها اللائقة بها كالمشي للرجل والبطش لليد والكسبي
المقابل للوهبي وهذا ايضا قسمان روحاني وجسماني الا انه لم يفرده
بالتقسيم اكتفاء بما فهم في ضمن بيانه فان قوله تزكية النفس فيه اشارة
الى الروحاني الكسبي لان هذه التزكية عائدة الى النفس والروح
فان المراد بتزكيتها تطهيرها عن الرذائل اي الملكات الردية
كالكفر والمعاصي والبدعة والضلالات وسائر الاعتقادات
الفاسدة والاخلاق الذميمة من الكبر والحسد والرياء وغيرها وتحليتها
اي النفس بالاخلاق السنية اي الرفيعة والملكات الفاضلة
من التواضع والحلم والجود والصبر والتوكل وسائر الاخلاق
الحسنة وهي عطف تفسير للاخلاق السنية لان الخلق هي الكيفية
النفسانية التي صارت ملكة لها بحيث تصدر عنها الافعال
بسهولة وهي تنقسم الى فضيلة والى رذيلة والاعتدال لان النفس
الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه تحتاج الى
قوى ثلاثة احداها القوة التي تعقل بها ما تحتاج اليه في تدبيره
وتسمى قوة عقلية وملكية وثانيها القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن

وملايمة

وملايمه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثها ما يدفع به ما يضر البدن ويؤلمه
وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل واحدة من هذه القوى احوال ثلثة
طرفان ووسط فالفضيلة هي الوسط من احوال القوى المذكورة
والرذيلة هي الاطراف وتحرير ما هو ليس بشيء من الوسط والاطراف
فالفضائل الخلقية اصولها ثلثة هي الاوساط من احوال القوى
المذكورة والرذائل الخلقية اصولها ستة هي اطراف تلك الاوساط
ثلثة منها من قبيل الافراط وثلاثة اخرى من قبيل التفريط فكلا طرفي كل الامور
ذميمة ثم اعلم انهم اختلفوا في ان الاخلاق هل يقبل التبدل والتغير
والاكتساب ام لا نعم يقبل باعتبار مراتبها المتفاوتة شدة وضعفا
وقيل او انما الكسبي في الافعال التي هذه الكيفيات مبادئها ومن تزيين
البدن بالهيئات المطبوعة اي المقبولة عند الطباع السليمة كتطهير
البدن عن الاوساخ وقص الشارب وقلم الاظفار وحلق
العانة وهذا اشارة الى الجسماني من الكسبي والحلي جمع حلية
المستحسنة اي التي استحسنها الناس وزينوا ابدانهم بها كالخاتم والسوار
والثياب الفاخرة وتكحيل العين والخضاب وحصول الجاه والمال
معطوف على تزيين البدن ولكن هذا الحصول كسبيا بناء على الاعم
الاغلب من الافتقار بلكه حصول المال ضروريا كالمال الحاصل بالارث
وكذا الجاه قد يناله الانسان بلا كسب وسعي منه كاكثر ابناء الملوك لكنه
عدّ من الكسبي بناء على الاعم الاغلب بقي الكلام في انه كسبي روحاني او كسبي
جسماني والظاهر من كلامه انه جسماني حيث عطفه على تزيين البدن وقال
البيضاوي في تفسير قوله تع ولكم فيها جمال اي زينة حين تريحون اي حين
تردونها من مراعيها الى مراحها بالعشي وحين تسرحون اي تخرجونها
بالغداة الى المراعي فان الافنية تتزين بها في الوقتين ويجل اهلها في
اعين الناظرين انتهى فان الظاهر منه كونه من الجسماني وقيل انه
من الروحاني فان النفس تتلذذ وتبتهج بحصول المال والجاه وقيل
انه مشترك بين الروحاني والجسماني فان حصول المال والجاه يؤثر
في تهذيب الاخلاق وتطهير الابدان ورد بان اكثر ارباب
الاموال والجاه بخلاء وجهلاء وظلمة والثالث وهو الجنس الاخير
من النعم الالهية وهو ايضا ينقسم الى جسماني وروحاني قال الفاضل
المحشي اي الاخروي ايضا قسمان مدنية كتنعيم الروح في الاولى وتنعيم البدن
وكسبي بجزاء الاعمال فيه ايضا روحاني وجسماني كنزهة بحلي الجنة والنعمات
الحسنة انتهى لا يخفى عليك ما فيه من سوء البيان ولو قال انه قسمان
روحاني وجسماني وكل منهما وهبي وكسبي لكان اولى ثم لا حاجة الى ما ذكره
من المثال لان في كلام المصنف اشارة اليه كما سيظهر فالجسماني ما اشار
اليه بقوله ان يغفر انه عبده المؤمن اذ لا مغفرة للموجبات على الكفر
لقوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك ما فرط اي ما تقدم من الذنوب
والمعاصي كما في المصباح يقال فرط منه كلام سبق وتقدم منه الى العبد المؤمن

فان المغفرة نعمة جسمانية حيث يكون سببا لنجاة الجسم من عذاب النار
في الاخرة اقول ان المغفرة كما يكون سببا لنجاة الجسم كذلك يكون
سببا لنجاة الروح لان الصحيح ان المعذب مجموع الروح والبدن
فالظاهر ان يكون من النعم الروحانية والجسمانية ثم انها ان كانت
من غير سبب عادي من كسبي عمل او توبة من العبد كمغفرة عصاة
المؤمنين الذين ما اكتسبوا في ايامهم خيرا وما لهم الا الايمان
بلا توبة فالنجاة المترتبة عليها نعمة اخروية غير كسبية بل وهبية فان
اكتسبوا في ايامهم خيرا او خلطوا عملا صالحا واخر سيئا فهي نعمة
كسبية ثم اشار الى الروحاني الاخروي بقوله ويرضى عنه فان
رضوان الله مع من عبده نعمة روحانية اخروية بسبب لابتهاج الروح
في الاخرة لانه المبداء لكل سعادة وكرامة والمؤدي الى نيل الوصول
والفوز باللقاء كما صرح به في تفسير قوله تع ورضوان من الله اكبر
ولا شك ان السعادة والكرامة والوصول واللقاء كلها نعم روحانية
ولذات نفسانية لاحظ للبدن منها وبيوته من النبوة الى
بهاء لانه منزل لا يسكن فيه وهو يصلح للنفس من حيث انه راحة
للبدن لانه منزل ومسكنه من النعم الجسمانية ومن حيث انه راحة
للروح البقاء النعم الروحانية والقصر على الثاني تخصيص من غير مخصص
فهو اما معطوف على تحوله يرضى لانه اقرب مع مناسبتها البقاء في
كونهما روحانيين في اعلى عليين قيل عليون جمع على مقام في السماء
السابعة يصعد اليه ارواح المؤمنين كما في القاموس اصله
عليو كصديق وقدوس فاجتمعت الواو والياء وكان السابق
منهما ساكن فقلبت يا وادغمت وجمع عليون من انسم لا على الجنة
لا جمع وقيل جمع لا واحد له مع الملائكة المقربين قيل هذا يدل على ان
النبوة في اعلى عليين نعمة اخروية روحانية لا جسمانية وذلك لان
مقامات الملائكة وقربهم من الله قرب معنوي واستغراقهم في انوار
قدس الجبروت وانغماسهم في بحر وحدة اللاهوت لذة روحانية
لا ينال الا من افنى الناسوت وتخلط في سلك المجردات وصار من
اهل السموات اقول لعلنا ان ما ذكر يدل على ان النبوة نعمة روحانية
من الجنة المذكورة ولكن لا ينافي كونها نعمة جسمانية انعام الجنة
الاخرى ايضا عند كونها راحة للبدن من جهة السكنى كما ان المغفرة نعمة
جسمانية من جهة كونها سببا لنجاة البدن من النار لا يقال ان تخصيص
الملائكة بالذكر حيث لم يقل من النبيين والصديقين يدل على ان
الملائكة افضل من البشر مطلقا والمذهب ان رسل البشر مطلقا
نبينا وغيره من الانبيا افضل من الملائكة كلهم ورسل الملائكة افضل
من عوام البشر وعوام البشر افضل من عوام الملائكة لانا نقول
تخصيص الملائكة بالذكر ليس لتفضيل الملائكة بل لبيان ان من كان
مظهرا لرضوان الله يصل به ويسلك المجردات وينال اعلى المقامات

ثم

ثم اعلم ان كلا من الرضى والنبوة في اعلى عليين ان كان من غير سبق عمل وتوبة
من العبد فنعمة موهبية وان كان مع سبق شيء من العمل والتوبة
منه فكسبية ابد الابدين ظرف للتبوية في القاموس الابد محركة الدهر جمعه
اباد والدائم والقديم وتمام بين معنى الانعام والنعمة واقسامها اراد ان
يبين ما هو المراد منها فقال والمراد ان من النعمة المطلوبة في قوله
انعمت عليهم هو القسم الاخير اي الجنس الاخروي بجميع اقسامه الاربعة
وما يكون وصلة الى نيله اي نيل القسم الاخير مع بعض الجنس الدنيوي
كائنا من القسم الاول اي بعض من القسم الاول وهو الجنس الدنيوي
حاصله ان المراد بالنعمة المفهومة من قوله انعمت عليهم هو القسم
الاخروي بجميع اقسامه وبعض من اقسام الدنيوي الذي يكون وصلة الى نيل
الاخروي وهو تحلية النفس وتخليتها فانهما وصلة اليه بالذات
وما عداهما من نفخ الروح وتخليق البدن وغيرهما وصلة الى الوسائط
لا الى نيل الاخروي بالذات فلا يرد عليه ما اورده الفاضل المحشي
من ان نعمه دنيوية الا وهي وصلة للمؤمن الى الاخروية فليس لنفي كل
ما عدا ذلك مصداق يصدق عليه الحكم المذكور ولا حاجة الى ما اجاب
به عن ذلك الايراد حيث قال قلت كانه اراد بما يكون وصلة ما يجعل
وصلة وكثيرا ما لا يجعله المؤمن وصلة ويضيعه فيشاركه الكافر
فيه ولو قال ما يجعل وصلة لكان اوضح انتهى فان ما عدا ذلك
من القسم الاخروي بجميع اقسامه وبعض القسم الدنيوي مما يشترك فيه
المؤمن والكافر فلا يليق بحال المؤمن ان يتخذه مطلبا
فان نصب عين المؤمن هو النعم الاخروية وما يكون
وصلة اليه بالذات من نعم الدنيا فلا يطلب الا طريق الذين
انعم الله عليهم في الاخرة لا يخفى عليك انه لو اريد بالنعمة جميع النعم
الدنيوية والاخروية لجاز ايضا لان هذا المجموع من حيث
المجموع يختص بالمؤمنين لا يشترك فيه الكافر لان المجموع
المركب من المختص بالشخص ومن غير المختص به مختص بذلك الشخص ولا شك
ان الاخروية مختصة بالمؤمنين فيختص المجموع بهم ايضا ثم لا يخفى عليك
ان قوله انعمت عليهم مجاز بالنسبة الى النعم الاخروية لانها مستقبلة
وحقيقة بالنسبة الى ما يكون وصلة اليه بالذات من النعم الدنيوية
فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في استعمال واحد وايضا ما ذكره
انما يستقيم اذا اريد بالذين انعمت عليهم المسلمون كما هو مختار المص
واما اذا اريد به الانبيا فلا يكفي في جعل النعمة صلة للموصول المذكور
ارادة الاخروي وما يكون وصلة اليها بالذات فانه يشترك فيها
النبي وامته بل ينبغي ان يراد الانعام عليهم بالوحي والرسالة ايضا
اي النعمة بمجموع الوحي والرسالة والنعم الاخروية وما يكون وصلة
اليها فان هذا المجموع مختص بالانبيا قال الفاضل المحشي والاحسن ان يراد
الذين انعمت عليهم بسلوك الصراط غير المغضوب عليهم بسلوك الصراط السوي

في جنس المقابلة بين المنعم عليهم وبين المغضوب عليهم فان قيل معنى كونهم منعما عليهم
بسلوك الصراط ظاهر فما معنى كونهم مغضوبا عليهم بسلوك الصراط قلت
معناه منعهم عن السلوك فيه لان منعهم عن السلوك في الصراط المستقيم غضب
عليهم او معناه انهم مغضوب عليهم لترك السلوك في الصراط المستقيم
غير المغضوب عليهم ولا الضالين بدل من الذين في انعمت عليهم بدل
الكل من الكل هذا اختيار ابي علي وصاحب الكشاف واختار سيبويه
كونه صفة لان غير في اصل وضعه صفة يعني المغايرة والبدل عن الذات بالوصف
ضعيف بل لا يصح والغلبة الاسمية العارضة لغير لا يعارض الوصفية الاصلية
واختار ابن السراج قول سيبويه كما في الرضي حيث قال قال ابن السراج
اذا اضيف غير الى معرف له ضد واحد فقط تعرف غير لانحصار الغيرية كقولك
عليك بالحركة غير السكون فلذلك كان قوله تعالى غير المغضوب عليهم صفة الذين
انعمت اذ ليس لمن رضي الله عنهم ضد غير المغضوب عليهم فتعرف
غير المغضوب عليهم لتخصصه بالمرضي عنهم انتهى وفي تقديم المصنف
كونه بدلا اشارة الى انه المختار عنده اقتداء لصاحب الكشاف
لان كونه بدلا يفيد التأكيد والتقرير مع التنصيص على ان غير المغضوب
عليهم ولا الضالين هم المشهود لهم بالانعام عليهم على طبق ما سبق
في لكون صراط الذين انعمت بدلا من الصراط المستقيم لا يقال على تقدير
كونه بدلا من الذين انعمت عليهم كان المناسب غير الذين غضبت عليهم
واضللتهم لانا نقول عدل عنه الى النظم المذكور تحاشيا عن التصريح
بنسبة الغضب والاضلال اليه تعالى في مقام طلب اللطف والانعام فان قيل
هلا يجوز ان يجعل بدلا من ضمير عليهم كما جوزه بعضهم قلت لا يجوز لانه
من ركاكة المعنى ولان انعمت وهو العامل في المبدل منه صلة للموصول
يقتضي كونه مقصودا بالنسبة اليه وجعله بدلا من ذلك الضمير يقتضي كون
البدل مقصودا بالنسبة الى نسبة انعمت اليه فتنافيا ثم اراد ان يشير
الى بيان النكتة الخاصة بالمقام اعني التنصيص على ان غير المغضوب
عليهم هم المشهود لهم بالانعام بقوله على معنى ان المنعم عليهم هم الذين
سلموا من الغضب والضلال هكذا ذكره الكشاف وقال الطيبي
اي اذا جعل بدلا اريد بالثاني ايضا الذات مع قصد تكرير العامل
وتعيين المبهم فتوجد فيه تلك المبالغة فالبدل في الاية اوقع من الصفة انتهى
ولا يخفى عليك ان مقصود الشارح دفع ما يتوجه على جعله بدلا من ان
لفظ غير لكونه صفة في اصل وضعه يدل على المفهوم والمبدل منه
لكونه موصولا يدل على الذات فكيف يصح جعل المفهوم بدلا
من الذات وحاصل الدفع انه اريد به الذات ايضا ليصح جعله فيفيد
فوائد لا تحصل الا من البدل فقوله هم الذين سلموا نظير قول صاحب
الكشاف في جعل صراط الذين بدلا من الصراط المستقيم فهو التلخيص المعين
كما صرح به الشريف قال مولانا ابو السعود ردا على من جعله بدلا ورجح
جعله صفة على جعله بدلا لان السبيل الى جعل غير المغضوب عليهم بدلا

من الموصول

من الموصول لما عرفت من ان شأن البدل ان يفيد متبوعه مزيد تأكيد
وتقرير وفضل ايضاح وتفسير ولا ريب في ان قصاراه من لكن
قبل ان يكتسي مما اضيف اليه نوع تعريف مصحح لوقوعه صفة
للموصول واما استحقاق ان يكون مقصودا بالنسبة مفيدا
لما ذكر من الفوائد فكلا انتهى اجيب عنه بان هذا المعترض ذكر
في توجيه كونه صفة للموصول ان الموصول عبارة عن
احدى الطوائف المذكورة المشهورة بالانعام عليهم وباستقامة
المسلك ومن ضرورة هذه الشهرة شهرتهم بالمغايرة لما اضيف
اليه كلمة غير من المتصفين بضدي الوصفين المذكورين اعني
مطلق المغضوب عليهم والضالين فاكتسب بذلك تعرفا
مصححا لوقوعه صفة للمعرفة كما في قولك عليك بالحركة غير
السكون هذا وقد عرفت فيما سبق ان مناط ما ذكر من الفوائد
في البدل هو كونه مشهودا له بما وصف المبدل منه ولا شك
ان شهرة المنعم عليهم بالمغايرة المذكورة عين لكون غير المغضوب
عليهم مشهودا لهم بالانعام عليهم بحيث لا يذهب الوهم عند
ذكر المنعم عليهم الا الى غير المغضوب عليهم وبذلك ما يحصل
ما ذكر من الفوائد اعني التأكيد والتقرير وفضل الايضاح
والتفسير فتلك الشهرة التي اعترف بها ذلك المعترض كما تصحح وقوعها
صفة للمعرفة تصحح وقوعها بيانا وتفسيرا فيصح وقوعها بدلا افادة
بل يترجح ذلك لدلالته على تلك الفوائد الفائتة في الوصف
على ما صرح به الشريف فيما نقلنا عنه كيف وتلك الفوائد تابعة
للبدل وغاية متاخرة عنه لا انها يجب حصولها اولا ثم ان
يكون حاملا عليه بتقدم وجوده حتى يصح البدل على انه يجوز ابدال
النكرة عن المعرفة ففيما اكتسب نوع معرفة اولى او صفة له
اي للموصول المذكور فانها مبينة للموصوف وكاشفة عن
معناه ان اخذت على وجه يساوي موصوفها ويلازمه كما
في امس الدابر لا يعود والجسم الطويل العريض العميق محتاج
الى فراغ يشغله او مقيدة له ومخصصة اياه ببعض
افراده ان اخذت على وجه يكون الموصوف اعم منها ويتناول
غيرها وبيانه على ما حققه بعض المحققين ان المصنف قد ذكر
ان المراد بالنعمة ههنا النعمة الاخروية التي هي المغفرة والرضا
والنبوة في اعلى عليين وما يكون وصلة الى النعم الدنيوية
التي هي التحلية والتخلية فالمراد بالموصوف هم المنعم عليهم بالنعم
الاخروية وما يكون وصلة اليها ولا شك انه لا يتصور ان
يقارنها الغضب والضلال للتنافي بينهما والا ان يتاح غيرها ولحقها
لان النعم الاخروية ابدية لا يلحقها الزوال فاما ان يكون النعمة مسبوقة
بهما كما في عصاة المؤمنين الذين ادخلوا النار ثم عفى الله لهم

ورضي عنهم واوجبهم الى الجنة او لا تكون مسبوقة بهما اصلا كما في الصديقين
والشهداء والصالحين فالمنعم عليهم بالنعم الاخروية يلزمهم ان لا يكونوا
مغضوبين ولا الضالين حين ما انعم الله الاخروية ولا بعدها فالنعم بها
فيعقب طائفتان احدهما من غضب الله واضله قبل الغفران
والرضا والثانية من لم يمسه الغضب والضلال اصلا اعني الصديقين
والشهداء والصالحين فان اريد بغير المغضوب عليهم ولا الضالين
من لم يكونوا مغضوبين ولا ضالين حين انعم عليهم وغفر لهم ورضي الله عنهم
ولا بعده فالصفة مبينة لان المنعم عليهم بالاخروية لا يكون الا كذلك
وان اريد به من لم يكونوا مغضوبين ولا ضالين اصلا ولو قبل الانعام
كالصديقين فالصفة مفيدة تخصص الموصوف ببعض افراده
الذين لم تكن نعمتهم الاخروية مسبوقة بالغضب والضلال اصلا
فيكون المطلوب طريقهم لا غير لا يقال انه يخالف لما سبق من ان
المراد بالمنعم عليه عند المصنف هم المؤمنون دون الانبيا او اصحاب
موسى وعيسى لانا نقول اراده بالمؤمنين من لا يغضب عليه
ولا ضلال اصلا فيشمل الصديقين من الانبيا والشهداء والصالحين
دون العصاة كما هو المتبادر من مقابلة الانبيا قال الفاضل المحشي في توجيه
كون الصفة مبينة او مقيدة انها مبينة لو اريد بالمنعم عليهم الانبيا
والمسلمون على راي من جعل الاعمال داخلة في الايمان او مقيدة
على راي من لم يجعل الاعمال داخلة في الايمان اسهو ولا يخفى عليك
ان كونها مبينة على تقدير ارادة الانبيا منهم ظاهر لكن ارادتهم خلاف
مختار المصنف كما سبق واما على تقدير ارادة المسلمين فلان المراد بالمسلمين
حينئذ على راي من جعل الاعمال داخلة في الايمان هم الصديقون والشهداء
والصالحون ويلزمهم عدم مس الغضب والضلال اصلا لا قبل الانعام
ولا وقت الانعام ولا بعده فيصح غير المغضوب عليهم مبينا له وقوله
على راي من جعل الاعمال داخلة متعلق بالمسلمين فقط وقوله
او مقيدة الخ فانه حينئذ يكون المراد بالمنعم عليهم المؤمنون مطلقا المصدقون
فيشمل الصالح والعصاة فيصح تخصيصهم على معنى انهم الذين المنعم عليهم
جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الايمان وبين السلامة من
الغضب والضلال بان المعنى المراد على تقدير كون غير المغضوب
عليهم ولا الضالين صفة للموصول مبينة او مقيدة واشار
الى انه على تقدير كونه صفة يراد بكلمة غير معناها الوضعي لا الذات
فيصح معنى الصلة لان الصلة في الحقيقة صفة للموصول فيكون
الموصوف جامعا للحقيقة بين الصفتين والى ما ذكرنا اشار السيد السند
حيث قال لان النعمة المطلقة اثبتت لهم بطريق الصلة والسلامة
عن الغضب والضلال بطريق الصفة فيفهم من ذلك انهم جمعوا بينهما فيجعلنا
ان المفهوم الكلي اذا جعل الذات بملاحظة الذات واشير الى تلك الذات
بذلك المفهوم مع اعتبار المعنى القائم بالذات جاز ان يلاحظ الذات بذلك

على راي من لم يجعل الاعمال داخلة صح

الاعتبار صفة لموصوف مخصوص كما فيما نحن فيه اذ قد عبر بلفظ غير المغضوب
عليهم عن الذوات الذين سلموا من الغضب ولا شك ان السلامة
من الغضب معنى قائم بذوات الذين سلموا من الغضب والمراد
بالنعمة المطلقة ما يكون مقصودا بالذات غير مقيد بكونه تمهيدا لنعمة
لغيره ومقصودا بالغرض فان الموصوف وهو الذين انعمت عليهم
مقصود بالذات والصفة وهو غير المغضوب عليهم تابعة له والمراد
بها ما كان نعمة بلا شرط شيء كالايمان بخلاف العمل فانه نعمة بشرط اقترانه
بالايمان فان قيل ان المصنف فسر النعمة المطلقة ههنا بالايمان وقد قال
من قبل المراد بالنعمة المغفرة والرضا والتبوئة في اعلى عليين مع الملوك
وصولة اليه فالمناسب تفسيرها بهذه النعم وما التوفيق بينهما قلنا المعتبر
في ذكر الشيء بدلا او صفة لشيء هو المنطوق لانه المذكور صريحا فيصح الحاق
الصفة او البدل عليه بخلاف ما اذا لم يكن مذكورا اذ لا يقال لما ليس
بمذكور في الكلام ان قولنا كذا صفة او بدل منه بمجرد كونه مرادا في
الكلام والنعم المذكورة اي المغفرة والرضا وان كانت مرادة
لكنها غير مذكورة فلا يصح اجراء الصفة والبدل عليه بخلاف الايمان فانه مذكور
صريحا لان الانعام اذا ذكر مطلقا ينصرف الى الايمان فمعنى انعمت عليهم
احسنت اليهم بالايمان فيكون الايمان مذكورا بطريق المنطوق والنعم
المذكورة مرادة من المنطوق كما في قولهم فلان طويل النجاد فان منطوقه
طول النجاد والمراد طول القامة ثم لما توجه على جعل غير المغضوب
عليهم صفة للموصول الذي هو من اقسام المعرفة انه لو وصف المعرفة
بالنكرة لان غير نكرة وان اضيف الى المعرفة لتوغله في الابهام ووصف
المعرفة بالنكرة لا يجوز اجاب عنه بقوله وذلك اي جعله صفة للموصول
المذكور انما يصح باحد التأويلين اذ بدونه يلزم وصف المعرفة بالنكرة
وهو غير جائز وهو انه كما لا يجوز ذلك كذلك لا يجوز ابدال النكرة من
المعرفة الا ان يكون نكرة موصوفة مثل بالناصية ناصية كاذبة فلا بد
في جعل غير المغضوب بدلا من الموصول من التأويل ايضا فلا وجه للتخصيص
فان قيل يجوز ترك وصف النكرة المبدلة من المعرفة اذا استفيد من البدل
ما ليس في المبدل منه من المعنى كما نقل عن ابي علي قال الرضي وهو الحق قلت
نعم لكن لا بد من بيان زيادة المعنى ههنا في البدل اي اتحاد الموصول مع
النكرة وهو احد التأويلين وهو ما كان في طرف الموصوف لكن لا مطلقا
بل اذا لم يقصد به اي بالموصول معهود وهذا ما ذكره صاحب الكشاف
في جواب سؤال اورده بقوله كيف صح ان يقع غير صفة للمعرفة
وهو لا يتعرف وان اضيف الى المعرفة فقال قلت الذين انعمت عليهم
لا توقيت فيه فهو كقوله ولقد امر على اللئيم يسبني ... الا تعيين فيه اي لم يرد بالذين
انعمت عليهم قوم باعيانهم فان الموصول في حكم المعرف باللام فاذا
اريد به الجنس من حيث وجوده في ضمن بعض افراده لا بعينه كان
في المعنى كالنكرة وهو المسمى بالمعهود الذهني فتارة ينظر الى انه في المعنى
كالنكرة فيعامل

ايضا صح

اي وصف المعرفة بالنكرة منه

معاملة النكرة كالوصف بالنكرة وبالجملة واو الى لفظ فيوصف
بالمعرفة ويجعل مبتداء او حالا انتهى ثم استشكل فقال فان قلت انه
قد سبق من المصنف ان المراد بالموصول اما المؤمنون مطلقا او الانبيا
او اصحاب موسى وعيسى قبل النسخ والتحريف فهو على الاخرين عهد
خارجي تقديري فيكون معينا وعلى الاول استغراق للكل فهو
ايضا امر معين لا تعدد فيه اصلا فليس هناك معنى لا تعيين فيه
هكذا اورده ثم اجاب عنه بقوله انه يحتمل ان يريد بالمؤمنين
طائفة منهم لا باعيانهم فاذا حمل على الاستغراق كما هو الظاهر
من العبارة تعين ان يكون ما ذكره في الجواب وجها رابعا لتلك
الثلاثة وهو العهد الذهني انتهى ورد عليه ان ارادة طائفة لا باعيانهم
لا تناسب جعل طريقهم مشهودا عليه بالاستقامة على ما قرره ودفع بان
مراد الشريف بطائفة منهم لا باعيانهم طائفة غير معينة من الطوائف
الثلث المذكورة اعني المؤمنين مطلقا او الانبيا او اصحاب موسى وعيسى
فان كل واحد من تلك الطوائف وان كان متعينا لكن لا يتعين
حمل الموصول على واحد معين منها لانتفاء قرينة ظاهرة في الاية
على ذلك بل يحتمل ان يحمل على كل منها على سبيل البدل وعلى غير التعيين
فمن هذا الوجه يعرض له الابهام ويصير بمنزلة ما اريد به فرد لا بعينه وليس
المراد بفرد لا بعينه ما لا تعين له في نفس الامر بل ما يراد به احد الافراد المعينة
ايها كانت واطلاق لا بعينه عليه باعتبار ان الغرض لا يتعلق بتعيينه
والكلام خلو عن الدلالة على ذلك هذا حاصله ان مراد الشريف بالمؤمنين
ما هو اعم من الماخوذ بشرط العموم كما في الاول من تلك الثلاثة ومن الماخوذ
بشرط الخصوص كما في الاخرين فاراد بقوله طائفة منهم لا باعيانهم
طائفة كانوا مؤمنين سواء كانوا جميعهم كما في الحمل على الاستغراق
او بعضهم كما في الحمل على الاخرين وحينئذ يكون مراده باجراء الموصول
مجرى النكرة الحمل على العهد الذهني كما هو مذهب الشريف بل الكل اي كل المؤمنين
كما في الحمل على الاستغراق لان الكل لكثرته لا يحيط العلم بحصره فاشبه النكرة
فعومل معاملته ورده الشريف بانه مع احداث قول ثالث
في الاستعمال تدفعه التسمية بالمحلى باللام في اللئيم ثم لو كان في اجراء الموصول
مجرى النكرة عند عدم قصد العهد نوع خفا واراد ان يزيل خفائه
فقال كالمحلى اي كما يجري المحلى باللام الذي اصله التعيين مجرى النكرة
عند عدم قصد التعيين لم يقل كالمعرف باللام اشارة الى ان اللام
فيه مجرد تزيين اللفظ للتوطئة في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني
اذ لم يرد باللئيم الحقيقة من حيث هي اذ لا يناسبه المرور لانه من لوازم
الوجود الخارجي والحقيقة من حيث هي لا وجود لها في الخارج ولا الاستغراق
اذ لم يقع المرور على جميع افراد اللئام لتعذره ولا المعهود المعين
لقصوره عن افادة ما هو المقصود من التمدح بالاناة والعفو
في مواضع يطيش فيها اولو الاحلام السخيفة ولا يثبت الا ارباب العزائم

الكاملة

الكاملة ولانه لا عهد في الخارج بل المراد الحقيقة باعتبار وجودها في ضمن فرد
لا بعينه وهو العهد الذهني اي على لئيم والجملة صفة له لا حال منه
فان المعنى ليس على تقييد المرور بحال السب بل على انه لمرور واستمرار
في اوقات متعاقبة على لئيم من اللئام يحتمل سبه ذاما واعلم
ان صاحب الكشاف ذكر هذا الجواب كما ذكرناه ثم قال فهو كقوله
ولقد امر على اللئيم يسبني فقال شراحه انه اذا كان من قبيل ما اشتهر
المضاف بمغايرة المضاف اليه كان معرفة قطعا فلا يكون من قبيل
ولقد امر على اللئيم يسبني ورد عليه التفتازاني بانه خارج عن قانون
التوجيه لان حاصل جواب صاحب الكشاف انا لا نسلم ان غير
المغضوب على تقدير الوصفية صفة للمعرفة لجواز جعل الموصوف
نكرة كما في على اللئيم يسبني ولو سلم انه معرفة لكن لا نسلم ان غير المغضوب
نكرة لجواز جعله معرفة بالاضافة فيصح لكن الموصول ههنا من قبيل
ولقد امر على اللئيم يسبني بناء على الجواب الاول المنعي ولا يتوجه
ما ذكره ذلك القائل نعم يتوجه عليه ان يقال جواز الوصف
بالنكرة انما يكون اذا اريد البعض المبهم كاللئيم ولا كذلك الموصول
ههنا فانه للعموم وكالتي صاحب الكشاف قال المعرف الغير معول
عليه ولهذا اوجه اسهره اعترض الفاضل المحشي بان الجواب الاول
جدلي يكفيه مجرد الجواز وان لم يطابق الواقع ولذا قدم على
الجواب الثاني ليعدل عنه الى التحقيق وقد نبه على كونه جدليا
من قال انه اذا كان من قبيل ما اشتهر المضاف بمغايرة المضاف اليه
كان معرفة قطعا فلا يكون من قبيل ولقد امر على اللئيم يسبني يعني ان
الجواب الاول جدلي يقبل في مقام الدفع وان لم يطابق الواقع
فلا يرد عليه ما اورده عليه التفتازاني انه خارج عن قانون التوجيه
لانه جدلي لا يدفعه مخالفة الواقع ولا تحة البحا ما قال نعم يرد انه لم يستقل
الذين انعمت عليهم في بعض مبهم حتى يكون مثل امر على اللئيم يسبني
لانه جواب جدلي لا يلزم ان يطابق الواقع بل يكفيه جواز ارادة
معهود ذهني وان كان خلاف الظاهر وخلاف ما بين سابقا انتهى
حاصله ان التفتازاني لم يلاحظ كون الجواب الاول جدليا وحمل مراد
ذلك القائل على الاعتراض على صاحب الكشاف ورد عليه بان ما ذكره
خارج عن قانون التوجيه ثم دفع الجواب الاول لصاحب الكشاف
بقوله نعم يتجه عليه ان يقال الخ واعترض المحشي بانه جواب جدلي وان مراد
القائل المذكور ليس اعتراضا على صاحب الكشاف حتى يرد عليه ما ذكره
وقوله باجعلها عطف على لفظ قوله اني لامر على الرجل مثلك فيكرمني
تمثيل لاجراء المعرف باللام مجرى النكرة لقيام المانع عن التعريف في كلمة
مثل ايضا لتوغلها في الابهام كغير والمقصود بالرجل ههنا فرد ما لا بعينه
اذ لا قرينة على العهد الخارجي ولا يتصور المرور على جميع الافراد
ولا على الحقيقة من حيث هي كما تقدم فتعين العهد الذهني وهذا

زيادة على الكشاف لان المثال الاول وان كان كالمثل في وصف المحلى باللام
بالجملة النكرة لكنه ليس نصا فيه لاحتمال كون الجملة حالية ولو رجحا
ولزيادة مناسبته بهذا المثال بالاية في كون الموصوف والصفة
معرفتين صورة ونكرتين معنى بخلاف المثال الاول او جعل غير
عطف على اجراء الموصول وبيان للتاويل الثاني الذي في جانب
الصفة اي التاويل الثاني جعل لفظ غير معرفة بالاضافة لان منشأ
توغله في الابهام والمانع من عدم تعرفه بالاضافة الى المعرفة هو تعدد
ما يغاير المضاف اليه ولا تعدد هاهنا لانه اضيف الى ماله ضد واحد
فيتبادر الذهن من غيره الى ذلك الضد الواحد فان للمغضوب عليهم
والضالين ضدا واحدا او هو ح راجع الى الضد الواحد لا الى ما المنعم
عليهم بالايمان وسائر النعم الاخروية هذا بناء على ما هو المشهور في وجه
عدم تعرف غير ومثل بالاضافة الى المعرفة وهو توغلهما في الابهام فقيل
الوجه في عدم تعرفهما بالاضافة الى المعرفة كونهما بمعنى اسم الفاعل اي المغاير
والمماثل لان اضافة اسم الفاعل ليست محضة فلا تفيد التعريف الا اذا
قصد به الثبوت فاضعف في تفيد التعريف فاذا اضيف لكن الضد الواحد
تعين المنعم عليهم بالارادة من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين
فقيل هاهنا بحث اذ لا يخلو من ان يكون الضالون هم المغضوب عليهم
اولا والاول يوجب التكرار والثاني يستلزم ان يكون للمنعم عليهم
ضدان احدهما المغضوب عليهم والثاني الضالون فلا يصح القول
بان ليس للمنعم عليهم الا ضد واحد اقول فيه لان المصنف لم يقل ان المنعم عليهم
ليس له الا ضد واحد بل قال انه اضيف الى ماله ضد واحد ولا شك
انه لا تعدد في المنعم عليه بل ضد واحد انما التعدد في ضده الاول ولهذا
قال اضيف الى ماله ضد واحد ولم يقل الى ضد واحد على انه يجوز ان يكون
الضد الاول مجموع المغضوب عليهم والضالين لا كل واحد منهما على ان
ما حقه اضافة غير بعد ملاحظة العطف فيكون المضاف اليه مجموع
المعطوف والمعطوف عليه تعين الحركة من غير السكون المثل
تعين الحركة للارادة من قولنا غير السكون فلذا لو وصف به الحركة
يقال عليك بالحركة غير السكون ويعرف به الضاك تقال الحركة غير السكون
حاصلا ان للسكون ضدا واحدا هو الحركة فلا يتسابق الذهن من غير
السكون او بغير السكون على ما وقع في بعض النسخ الا اليه لان المتبادر وقال
من غير الشيء ضده لانه المغاير للشيء حقيقة واعلم ان صاحب الكشاف
في بيان الجواب الثاني ولان المغضوب عليهم والضالين
خلاف المنعم عليهم فليس في غير اذن الابهام وعدل عنه المصنف الى
لفظ الضد لان الخلاف اعم من التضاد وقد كان مناط حصول
التعيين بالاضافة هو الاضافة الى الضد لا الى الخلاف مطلقا
ثم اعلم ان الفرق بين التاويلين على ما بينه السيد الشريف ان
المغضوب عليهم والضالين تحمل على اليهود والنصارى

في التاويل

في التاويل الاول يبقى على ابهامه نكرة مثل موصوفه الذي هو الموصول
فيظهر التشبيه باللئيم وعلى مطلق المغضوب عليهم والضالين
في التاويل الثاني ليكون المضاف مشتهرا بمغايرة المضاف اليه فيكون
ماله ضد واحد وهو المنعم عليه ويكون الموصوف في نحو لا على الوجوه الثلاثة
المذكورة او لا على المؤمنين مطلقا او الانبياء او اصحاب موسى وعيسى عليهم السلام
قبل التحريف فيتوافقان لفظا ومعنى وجاز ايضا ان يراد بالموصوف
العهد الذهني ويوصف بالمعرفة نظرا الى اللفظ وبهذا يندفع ما يورد هاهنا
من ان جعل غير معرفة بالاضافة الى ماله ضد واحد يستلزم ان لا يكون
الوجه الثاني تاويلا لانه ح يكون معرفة حقيقة لا تاويلا ولا الوجه الاول
تاويلا صحيحا لانه على تقدير كونه غير معرفة حقيقة لا يكون كقوله ولقد امر
على اللئيم يسبني ووجه الاندفاع ان كونه من قبيل ما اضيف الى ضد
واحد ليس بمتعين بل محتمل فان حمل المضاف اليه على مطلق
المغضوب عليهم يكون من ذلك القبيل ويصير معرفة قطعا
فلا يستقيم الوجه الاول وان حمل على اليهود والنصارى لا يكون من ذلك
القبيل بل يبقى على نكارته الاصلية فيكون الموصوف قبيل اللئيم يسبني
فلا يستقيم الوجه الثاني ولما كان مدار التاويلين احد المحملين المذكورين
ولم يتعين شيء منهما صار كل من التاويلين ما ولا صحيحا قال ابن كمال الوزير
انما وصف المعرفة بغير تنزيلا للموصول منزلة المنكر اذا لم يقصد به
معهود او رفعا لغير الى درجة المعرفة لزوال ابهامه بالاضافة الى ماله
ضد واحد ثم قال اعلم ان غيرا لها ثلثة اوجه احدها ان يقع في موضع لا يكون فيه الا النكرة وذلك اذا اريد به النفي الساذج كما في مررت برجل غير زيد والثاني ان يقع معرفة ح
لا يكون فيه الا معرفة وذلك اذا اريد به شيء قد عرف بمضادة المضاف اليه
في معنى لا يضاده فيه الا هو كما اذا قلت مررت بغيرك اي بالموصوف
بمغايرتك الا انه في هذا لا يجري صفة فيذكر غير جار على الموصوف
والثالث ان يقع موقعا يكون فيه نكرة تارة ومعرفة اخرى كما اذا قلت
مررت برجل كريم غير لئيم وعاقل غير جاهل والرجل الكريم غير اللئيم كذا قال
صدر الافاضل وقد تبين منه ان من قال ان غيرا لا يتعرف اصلا
وان اضيف الى المعارف لم يصب وان من زعم انه بالاضافة
الى ضد واحد يتعين تعين الحركة من غير السكون فقد اخطأ من وجوه
اما اولا فلانه وان اضيف الى ماله ضد واحد لكنه لم يعرف ما اريد به
بمضادة المضاف اليه في معنى لا يضاده فيه الا هو ولهذا لم يكن من قبيل
الثاني فلم يتعين تعين الحركة من غير السكون واما ثانيا فلانه ح يكون
معرفة بالحقيقة على ما مر لا بالتاويل كما ظنه ذلك الزاعم واما ثالثا
فلانه ح لا يجري صفة وانما يذكر غير جار على الموصوف وهو
في صدد توجيه كونه صفة لما قبله انتهى اراد بالقائل صاحب
الكشاف وبالزاعم المصنف واجيب عن الاول بان صاحب الكشاف
انما قال ما نقله في تقرير السؤال واما في تقرير الجواب فقد صرح
بتعرفهما بالاضافة الى المعرفة حيث قال في تقرير الجواب الثاني ولان

المغضوب عليهم والضالين خلاف المنعم عليهم فليس في غير ان الابهام
الذي يابى عليه ان يتعرف استهر فقد نوقش بحصول التعرف بالاضافة
الى ماله ضد واحد واجيب عن الثاني بوجوه الاول ان قوله
اما اولا فلانه وان اضيف الى ماله ضد واحد مدفوع بانه من ابن علم
انه لم يعرف ما اريد به ههنا بمضادة المضاف اليه في معنى لا ابهام
فيه الا هو فان التصريح بذلك المعنى ليس بلازم كما في المثال الذي
اورده هذا القائل فان في قولنا مررت بغيرك اي الموصوف بمغايرتك
لم يصرح فيه بالمعنى الذي لا يغايرك فيه الا ما اريد بغيرك فلعل
ههنا معنى لا يتصاد المغضوبين والضالين فيه الا المؤمنون لكون
منعما عليهم في الاخرة فيسقط قوله ولهذا لم يكن من قبيل نعم ينبغي
نقض الحاكم بغير السلم الثاني ان قوله واما ثانيا فلانه حينئذ يكون
معرفة بالحقيقة لا بالتاويل كما ظنه الزاعم مدفوع ايضا بما تقدم
من قبيل من ان كونه معرفة مبني على احد المحملين الذين ليس واحد منهما
متعينا فهو معرفة حقيقة على احد المحملين وباق على نكارته على المحمل الاخر
كما ذكرناه الثالث فلان ما ذكره بقوله واما ثالثا فلانه انما يكون
ح غير جار على الموصوف اه كلام تفرد به صدر الافاضل وكلام النحاة
مشحون بانه اذا كان للمضاف اليه ضد واحد يتعرف بغير يتلوه يتعرف
هناك غير ويقع صفة للمعرفة ومثلوه بقولهم عليك بالحركة
غير السكون فان غير السكون ح صفة جاريا على الموصوف والمصنف
بنى كلامه على هذا فلا يعقل مخالفة الجمهور لكلام صدر الافاضل وعن
ابن كثير نصبه اي نصب غير المغضوب على الحال من الضمير المجرور
في انعمت عليهم فح يبقى غير على نكارته الاصلية لان شرط الحال
ان يكون نكرة وربما جعله بمعنى مغاير ليكون اضافته لفظية كما نهم
ادخال اللام عليه في كلام العلماء فيما لا ينبغي نصبه الا دليلا ولم ير شاهد
في كلام من يستشهد به كذا ذكره السيد الشريف وجه دلالة دخول اللام عليه
على كونه بمعنى المغاير لانه يدل على كونه بمعنى المغاير لانه بدل على كونه
معرفة فلا يتوغل في الابهام فعلم بمعنى مغاير وقال في الكشف
وهي قراءة رسول الله ولم يذكره المصنف لانه اورد عليه بان جميع القراء
قرأه عم فلا وجه لتخصيصها حتى اول الطيبي لفظ الكشف بقوله
اي عادته في القراءة قبل العرضة الاخيرة والا فجميع الروايات قراءته عم
وقيل كل واحدة من السبع المتواترة ينسب الى واحد من الائمة لاشتهاره
بها وتفرده منها باحكام خاصة في الاداء وآفاق بها فاذا ظهر فيها امر
الرواية ولم يشتهر بها احد نسب اليه عم ولا يلزم من ذلك اعتباره
بما قال السيد الشريف وبهذا اوفى قال الطيبي هذه القراءة شاذة فلذا
نسبها الى النبي عم قيد الضمير بالمجرور وقال الفاضل الجلبي انه يصح جعله حالا
من الضمير المرفوع اذ المراد غير المغضوب عليهم عندك وبغضبك ولكن
لا يجعل قراءة الحال الجر وابن الجوار ههنا مراده بالضمير المرفوع التاء

في النعت

في النعت ولذا احتاج الى تقدير عندك وبغضبك ومراده بابن الجوار
هو الضمير المجرور في عليهم كما يدل عليه قوله وفيه ان جوازه في الجوار
الغير الظاهر ممنوع والعامل اي في الحال وذيها النعت كما هو المتبادر
اما في الحال فظاهر واما في ذي الحال فلان حرف الجر اداة توصل معنى الفعل
الى المجرور فالمجرور وحده منصوب المحل بالفعل وبهذا الاعتبار
وقع ذا حال فلا يرد ان العامل في الحال هو الفعل وفي ذي الحال هو الجار
فقد اختلف عامل الحال وذيها وذا غير جائز كذا ذكر السيد الشريف
على ان الشيخ الرضي نقل عن بعض العلماء جواز اختلاف العامل فيهما ثم قال
السيد الشريف وهذا المرفوع المحل في عليهم الثاني هو المجرور لا المجموع من الجار
والمجرور فلا يرد الاشكال بان المجموع ليس باسم والاسناد اليه من
خواص الاسم وقولهم بان الجار والمجرور في محل النصب او الرفع
مسامحة في العبارة اتكالا على ما تقرر في القواعد فان قلت محل
المستقر متعلق بمجموع الجار والمجرور فان الواقع خبرا مثلا هو مجموع
في الدار لا الدار وحدها قلت لا نزاع في ذلك لو وقع مجموعه
موقع عامله الذي هو حاصل انما الكلام في النصب او الرفع الذي
اوجبه معنى الفعل الذي اوصله حرف الجر الى ما بعده كالنصب
اللازم في تعلق الحصول بالدار بواسطة الجار والرفع الذي
اقتضاه تعلق المغضوب بالضمير بواسطة على فانهما للمجرور وحده انتهى
اعترض عليه بوجهين احدهما ان معنى الفعل اذا وصل الى ما بعده
بنفسه وجب رفعه او نصبه واما اذا وصل بواسطة حرف
الجر الى ما بعده فايجابه لاحدهما ممنوع كيف ولو كان كذلك لكان
كل مجرور بحرف الجر اما منصوب المحل او مرفوعه فكان البصرة
والكوفة في سرت من البصرة الى الكوفة منصوب المحل
بوصول معنى السير بواسطة من والى اليهما ولم يقل به احد والثاني
انه لا حاجة لكون المجرور ذا حال الى كونه منصوب المحل لصحة وقوع
الحال عن مجرور لا يكون منصوب المحل كقوله تع واتبع ملة ابراهيم
حنيفا وقوله ان رحمتكم خالدين فيها واجيب عن الاول
بما ذكره الرضي بعد ما حقق معنى المتعدي بنفسه والمتعدي بواسطة
حرف الجر حيث قال اذا تعدى اي الفعل بحرف الجر فالجار والمجرور
في محل النصب على المفعول به والتحقيق ان المجرور وحده منصوب
المحل لا مع الجار لان الجار هو الموصل للفعل اليه كالهمزة والتضعيف
لكن لما كانت الهمزة والتضعيف من تمام صيغة الفعل والجار
منفصلا به كالجزء من المفعول يتوسع في اللفظ وقال انه في محل
النصب انتهى وهذا على اطلاقه دليل على ان البصرة والكوفة
منصوب المحل فما قال لم يقل به احد غير صحيح لان قول الرضي فعل
بعاد القائل وعن الثاني ان المضاف في قوله تع واتبع ملة ابراهيم
حنيفا لما صح حذفه واقامة المضاف اليه مقامه فكانه المفعول وكذا قوله تع

قوله في النار مثواكم معناه موضع ثوائكم خالدين فالحال فيها حال عن
المفعول حقيقة كما في الرضي او باعتبار المعنى عطف بحسب المعنى على قوله
على الحال اي النصب اما بكونه حالا او بكونه مفعولا اي في المقدر
فيكون ما بعدها في تقديرا لما قبله فيجب ان يكون مساويا لما قبله او اخص
منه لا مباينا ولا اعم منه لامتناع تقدير الشيء بمباينه وبما هو
اعم منه فان كان المراد بما بعده الذي لا غضب عليهم اصلا
وبما قبله المؤمنون الكاملون في الايمان او كان المراد به الذين
سلموا من العذاب الابد ولو بعد حين وكان المراد بما قبله
مطلق المؤمنين كان تقديرا بالمساوي والمعنى اعني بهم وان
اريد بما قبله مطلق المؤمنين واريد بغير المغضوب عليهم
من لا غضب عليهم اصلا كان تقديرا بالاخص وكان المعنى اعني منهم
فليتامل او بالاستثناء عطف على قوله على الحال لسبقه ولذا اعاد
لكن اي نصبه بحمله على الاستثناء فان اعراب غير في باب الاستثناء
كاعراب المستثنى بالا واعرابه في امثال هذا المقام النصب وقع بعد الا
غير الصفة في كلام موجب نصب لكنه لما اضيف اليه غير انجر
بالاضافة فكانه انتقل اعرابه الى غير فنصب ثم لما كان حمل
غير على الاستثناء مطلقا خلاف اصله الذي هو ان يكون صفة
بمعنى المغايرة كان الاولى حمله على الاستثناء المتصل لا المنقطع الذي
هو خلاف الاصل في الاستثناء لئلا يلزم ارتكاب خلاف الاصل
في الاستثناء من جهتين واشار اليه بقوله ان فسر النعم بما يعم
الفريقين اي المؤمن والكافر بان لا يخص النعم بالاخروية بل
يراد مطلق النعم دنيوية او اخروية فيوجد شرط الاستثناء
المتصل وهو دخول المستثنى في المستثنى منه بيقين فيكون استثناء غير
المغضوب عليهم من الفريقين متصلا قال الفاضل المحشي ان الكافر
والمؤمن فالمراد العموم بالمتعلق او نعم الدنيا والاخرة فالمراد عموم
المفهوم للافراد ههنا ولا يخفى عليك ان اعتبار العموم باعتبار عموم
المفهوم للافراد لا يناسب جعل الاستثناء متصلا لعدم شرطه
اعني تيقن دخول المستثنى منه والغضب ثوران النفس
ارادة الانتقام تعريف للغضب زيادة على الكشاف فانه لم يعرفه
بل بين ما هو المراد به ههنا وعرف في شرح المقاصد بانه كيفية
تعرض للنفس تتبعها حركة الروح الى الخارج طلبا للانتقام وقيل كيفية
تعرض للنفس بسببها يغلي الدم ويتحرك الروح الى الخارج دفعا للمكروه
وطلبا للانتقام وله ابتداء وغاية فابتداؤه غليان الدم وحركة الروح
وغايته ارادة الانتقام من المغضوب عليه فقوله ثوران اي هيجان الغبار
وهيجان وانتشر والنفس يطلق على معان والمراد ههنا اما النفس الناطقة
فثورانها عبارة عن اضطرابها وقلقها واما الروح في القلب او جميع البدن
فثورانها غليانها وحركتها الى ظاهر البدن وقوله ارادة الانتقام نصب

على المفعول

على المفعول له لا على انه غاية مترتبة عليه كما صرح به بعض شراح الكشاف
كما ذكرناه وقد صرح به السيد الشريف ايضا حيث جعل الغضب سببا
قريبا لارادة الانتقام لكنه مخالف لما ذكره التفتازاني فانه
فانه جعل ارادة الانتقام سببا للغضب ويمكن التوفيق بينهما
بحمل مراد التفتازاني بارادة الانتقام على شهوة الانتقام بمعنى الميل
اليه فانه متقدم على الغضب وسبب قريب له وبحمل مراد
السيد الشريف على معناها الظاهر فان ارادة الانتقام بمعناها الظاهر
مسبب عن الغضب ويترتب عليه وفيه نظر لان الميل المذكور
لا يتصور في حقه تعالى وفي بعض نسخ المتن عند ارادة الانتقام
يؤيد هذه النسخة ما ذكره التفتازاني وفي بعضها للانتقام واللام فيها
ان كان للتعليل ينطبق النسخة الاولى وان للتوقيت ينطبق النسخة
الثانية ثم لما كان وصفه تعالى بحقيقة الغضب باي معنى كان ممتنعا
كما في الرحمة لكونهما من الاعراض النفسانية وجب صرف الكلام عن
ظاهره بتاويل صحيح كما هو داب المؤولين فقال فاذا اسند الغضب
الى الله تعالى كما في قوله تعالى وغضب الله عليهم اريد به المنتهى والغاية على ما مر
في معنى الرحمة من ان اسماء الله انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال
دون المبادي التي هي انفعالات فعلى هذا يكون المراد بالمنتهى والغاية ههنا
هو الانتقام كما ان المراد بالرحمة هو التفضل والانعام لا ارادة
الانتقام لان ارادة الانتقام ليس فعلا لان ارادة الفعل ليس بفعل
وقال الفاضل المحشي يجوز ان يراد به مبدا الثوران وهو ارادة الانتقام
والعجب منه انه جعل ارادة الانتقام ههنا مبدا الثوران وفيما
من قبيل في مقام التعريف علة غائية للثوران حيث قال ثوران
الدم وغليانه لارادة الانتقام ومن المعلوم ان مبدا الشيء لا يكون
عين غايته قال صاحب الكشاف معنى غضب الله ارادة الانتقام
واوضحه العلامة التفتازاني بانه اذا اطلق على الباري ما هو حقيقة
في الاعراض النفسانية المستحيلة على الله تعالى يحمل على ما هو غاية فيه
كالترك في الحياء او سبب كارادة الانتقام في الغضب
او مسبب عنه كالانعام في الرحمة وقال السيد الشريف لما امتنع وصفه تعالى
بحقيقة الغضب كما في الرحمة لكونهما من الاعراض النفسانية المستحيلة
على الله تعالى وجب صرف الكلام عن ظاهره وذلك من وجوه الاول
ان يجعل الرحمة مجازا عن ارادة الانعام والغضب عن ارادة
الانتقام من باب اطلاق اسم السبب على المسبب القريب الثاني
ان يجعلا مجازين عن الانعام والانتقام اطلاقا لاسم السبب على المسبب البعيد
فانهما مسببان عن الارادة المسببة عن الغضب والرحمة الثالث ان يحمل
الكلام على الاستعارة التمثيلية وسيأتي بيانها ملخصا اختار في الرحمة فيما سبق
الوجه الثاني اعني انه مجاز عن الانعام واحال ههنا عليه حيث قال على ما مر
فظهر منه ان مراده بالغاية والمنتهى هو غايته البعيدة اعني الانتقام

لا تخالفه القرينة اعني ارادة الانتقام وذلك لان الوصف بالانعام
والانتقام اقوى في الترغيب والترهيب من ارادة الانعام والانتقام
ولا يعارضه قوله في التوقيف ارادة الانتقام لان مقصوده بيان تعريفه
لا بيان ما هو المراد عند ما اسند الى الله تعالى لكن حصر المصنف بان اسماء
الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال ليس على ما ينبغي لانه
قد يؤخذ باعتبار المسبب كما عرفت وقد يؤخذ باعتبار الاستعارة
التمثيلية كما ذكره صاحب الكشاف اللهم الا ان يجعل الحصر اضافيا
بالنسبة الى المبادي المخصوصة المستحيلة على الله تعالى كرقة القلب في الرحمة
وثوران النفس في الغضب لا بالنسبة الى الاسباب والمسببات
مطلقا واعلم ان صاحب الكشاف جعل غضب الله تعالى ههنا مجازا
عن ارادة الانتقام حيث قال معنى غضب الله تعالى هو ارادة الانتقام
من العصاة وانزال العقوبة عليهم وان يفعل بهم ما يفعله الملك اذا غضب
على من تحت يده واختلف شراحه في بيان طريق المجاز فحمله التفتازاني
على المجاز المرسل وقال انه من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب
وان قوله وانزال بكسر اللام عطف على الانتقام وكذا قوله
وان يفعل عطف عليه وحمله السيد الشريف على الاستعارة التمثيلية
حيث قال وصاحب الكشاف اختار في الرحمة كونها مجازا
عن الانعام اطلاقا لاسم السبب على المسبب البعيد واشار في الغضب
الى الاستعارة التمثيلية وهي ان يشبه حال الله مع العصاة في
عصيانهم اياه وارادته الانتقام منهم انزاله العقوبة بهم
بحال الملك اذا غضب على من عصاه واراد ان ينتقم منهم
وانزل بهم العقوبة ويشهد لقصد التمثيل انه اشار الى علاقة
المشابهة حيث قال وان يفعل بهم ما يفعله الملك اي مثل
ما يفعله واعتبر التركيب فقال هو ارادة الانتقام وانزال
العقوبة برفع اللام عطفا على ارادة لا على الانتقام ويعلم من هذا
التمثيل ههنا جوابه في الرحمة ايضا كما يعلم من جعلها مجازا عن الانعام
جواز كون الغضب مجازا عن الانتقام ومن زعم ان اللام في انزال
مجرور معطوف على الانتقام لزمه ان لا يكون لقوله وانزال العقوبة
بهم فائدة اذ ليس في الانتقام اشتباه ليعطف عليه ما يفسره
وان يكون التعرض للتشبيه مستدركا انتهى فهذا اعدل المحمل عبارته
وانه بما هو ظاهره المجاز المرسل لان الاستعارة التمثيلية تستدعي
اعتبار التركيب في ثلاثة مواضع لوجوب كون كل من المشبه والمشبه به
ووجه التشبيه هيئة مركبة منتزعة من امور متعددة وفيه ما لا يخفى من التكلف
ثم اعلم ان بعض الشراح قال لا حاجة ههنا الى صرف اللام عن ظاهره
الى المجاز وانما يحتاج اليه فيما اثبت له الغضب وههنا نفي عنه
الغضب ثم اجاب عنه هذا القائل بان نفي الغضب عن جمع مخصوص
يشعر بثبوت غضبه تعالى لجميع ما سواهم واجاب عنه بعض الافاضل رد بانه يلزم

منه ان لا يكون المنفيات في المجازات مثل ما انبت الربيع البقل
وما بنى الامير المدينة منها ولا يذهب اليه من له عقل سليم وهنا اورد
بان كون المنفيات في المجازات منها لكون اثباتاتها منها لان نفي
الاسناد والمجاز في النفي انه لو اعتبر الكلام مجردا عن النفي واورد
بصورة الاثبات كان مجازا كما في المطول فمقصود القائل
ان المحتاج الى التاويل انما هو صورة الاثبات وما نحن فيه
منفي فلا يحتاج الى تاويل ولا يخفى عليك ان الاولى في الجواب
ان يقول ان المغضوب عليهم في معنى الذين غضب عليهم
الا انه عدل عنه الى المغضوب عليهم لما سبق وجهه فيكون من قبيل
ما اثبت فيه الغضب وعليهم ان الضمير المجرور في غير المغضوب
عليهم في محل الرفع لان المرفوع المحل هو المجرور وحده لا المجموع من
الجار والمجرور فلا يرد الاشكال بان المجموع ليس باسم والاسناد اليه
من خواصه لانه نائب مناب الفاعل فيه اشارة الى ان مفعول
ما لم يسم فاعله ليس بفاعل بل هو قائم مقام الفاعل وهو مذهب
ابن الحاجب ومن تبعه واختاره ابو البقاء حيث قال في نحو
المغضوب حذف لقيام الجار والمجرور مقام الفاعل ولذلك
لم يجمع كما جمع ولا الضالين وفي المختار عند صاحب الكشاف
انه فاعل حيث قال محلها الرفع على الفاعلية وهو مذهب عبد القاهر
وغيره من البصرية قال الرضي خلافهم لفظي راجع الى انه هل يقال له
في اصطلاح النحاة فاعل او لا وليس خلافا معنويا بخلاف الاول
اي الضمير المجرور في انعمت عليهم على خلاف الضمير في المغضوب عليهم
فانه منصوب المحل على انه مفعول انعمت ولا الضالين لا
مزيدة لتاكيد ما في غير من معنى النفي وليست بعاطفة لانتفاء
شرطها وهو ان يتقدمها اثبات كجاء زيد لا عمرو او امر كاضرب
زيدا لا عمرا وان لا يقترن بعاطف قبلها فاذا قلت ما جاء
زيد ولا عمرو فالعاطف الواو ولا للتوكيد للنفي هكذا ذكره
في المغني ثم قال وفي هذا المثال مانع اخر من العطف بلا وهو تقدم
النفي وقد اجتمعا ايضا في ولا الضالين وقال في الرضي ولا يجوز
تكرير لا كثيرا في العطف لا تقول قام زيد لا عمرو
لا بكر كما تقول قام زيد وعمرو وبكر ولو قصدت ذلك ادخلت
الواو في الكرر فقلت لا بكر ولا خالد فيخرج لا عن العطف
وتمحض لتاكيد النفي لدخول العاطف عليه واعلم ان فائدة
تاكيد النفي ههنا انه يدل على انسحاب النفي على واحد من المعطوف
والمعطوف عليه بحيث لا يبقى احتمال ان يتوهم ان المنفي هو
المجموع من حيث المجموع من الاوهام الباطلة فما قيل ههنا ان فائدة
التاكيد دفع ان يتوهم انه معطوف على الموصول في صراط الذين
فالمعنى اهدنا صراط الذين انعمت عليهم وصراط الضالين ولا يخفى فساده

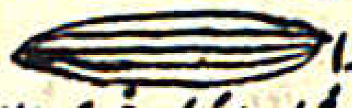
فكأنه قال تحقيق لتضمن غير معنى النفي وتصوير له والفاء للسببية
أي بسبب تضمن غير معنى النفي كأنه قال لا المغضوب عليهم ولا
الضالين فيندفع به ما يقال كيف يصح دخول لا المزيدة بعد
الواو العاطفة مع أن شرطه أن يقع في سياق النفي ولهذا صرح
ابن الحاجب في الكافية ولا مع الواو بعد النفي وأن المصدر به
زائدة في لا بعد في غير المغضوب عليهم ولا الضالين ووجه الاندفاع
أن غير لتضمنه معنى النفي كان في قوة حرف النفي وصح دخول لا المزيدة
بعد الواو العاطفة ههنا وإليه أشار في الكشاف وحيث قال
لم دخلت لا في ولا الضالين قلت لما في غير من معنى النفي كأنه قيل
لا المغضوب عليهم ولا الضالين انتهى وإنما عدل المصنف عنه
لاختصار المطلوب ولأن الظاهر من عنوان السؤال بلم كونه
سؤالا عن الفائدة لا عن وجه الصحة والظاهر من جوابه كونه على وجه
الصحة فلا ينطبق السؤال فلذا عدل عنه قال [illegible] لم دخلت لا
سؤال عن وجه الصحة لا عن الفائدة وإلا فالفائدة هي التأكيد
والتصريح بتعلق النفي بكل من المعطوف والمعطوف عليه فلا تسمى
مزيدة ثم قال وما ذكر في تحقيق معنى النفي في غير من أن التقدير لا المغضوب
عليهم فكلمة لا فيه ليست عاطفة لاختلال المعنى ولا وجه لما يقال
أن لا بمعنى غير انتهى وتحقيقه ما ذكره السيد الشريف بقوله فإن قلت
كلمة لا في قوله لا المغضوب عليهم ليست بعاطفة إذ لم يرد بها نفي ما حكم به
الذين أنعمت عليهم لا صراط المغضوب عليهم بل أريد وصف
المنعم عليهم بمغايرة المغضوب عليهم فلا وجه لما يقال أن لا بمعنى
غير فلا فائدة في تبديل غير بها في تصوير معنى النفي قلت لفظة لا
في أصلها موضوعة للنفي واشتهرت بهذا المعنى كأنها علم له فهي
وإن جعلت بمعنى غير أظهر دلالة على النفي وأرسخ قدما فيه انتهى
فعلى هذا لا اعتبار في تحقيق المصنف وتصويره معنى النفي بالصورة
المذكورة ولذلك أي ولكون غير بمعنى لا جاز أنا زيدا بنصب زيد
بضارب في غير ضارب توجيه الاستدلال أنه جوز فيه
تقديم معمول ما أضيف إليه غير وليس ذلك إلا لما أن غير
ههنا بمنزلة لا فكأنه لا إضافة ههنا ولولا ذلك لما جاز ذلك
التقديم لامتناع تقديم معمول المضاف إليه على المضاف
لأن المعمول لا يقع إلا حيث يصح وقوع عامله فيه والمضاف إليه
لا يصح وقوعه مقدما على المضاف ولذلك امتنع نحو أنا زيدا مثل
ضارب وتحقيقه على ما ذكره السيد الشريف أن غيرا وضعت في الأصل
للمغايرة وهي مستلزمة للنفي فإنه يراد بها إثبات المغايرة
كما في الآية الكريمة فيدل إثباتها في حكم النفي لتضمنه إياه فيجوز تأكيده
بلا لكونه معنى النفي وقد يراد بها النفي كقولك أنا غير ضارب زيدا
أي لست ضاربا له لأنه مغاير لشخص ضارب له فكلمة غير نفيا صريحا وإلا ما

بمنزلة

بمنزلة العدم في المعنى فجوز تقديم المعمول أيضا انتهى ولذلك قال في الأول
كأنه قال لا المغضوب عليهم وفي الثاني جاز أنا زيدا غير
ضارب ثم قاس جواز التقديم في الثاني على جواز التقديم
في صورة لا فقال كما جاز أنا زيدا لا ضارب لقطع عمل
إضافة لا إلى ما بعده لكونها حرفا فينبغي أن يلزم مقتضا عليه كذلك
ولذلك قال صاحب الكشاف جاز أنا زيدا غير ضارب
لأنه بمنزلة قولك أنا زيدا لا ضارب فإن قيل صرح السخاوي
أن لا في مثل قولك أنا لا ضارب زيدا اسم بمعنى غير إلا أنه
لما كان على صورة الحرف أجرى إعرابه على ما بعده كما في إلا فيجب
أن يمتنع تقديم المعمول فيه أيضا أجيب بأنا لا نسلم أنه اسم
كيف وإن وقع السلب في القضايا المعدولة وهي من المجهول
لتحصيل المفهوم عدمي فلا يلزم اسميته لو سلم ذلك لكن صورة
الحرفية المقتضية لانتفاء الإضافة المانعة من التقديم يكفي في جواز التقديم
فإن قيل يجوز ههنا مانع آخر من التقديم وهو أن ما في حيز النفي
يمتنع أن يتقدم عليه قلنا إنما يمتنع ذلك إذا كان النفي بما أو إن
فإنهما لما دخلا على الاسم والفعل أشبها الاستفهام فلم يجز تقديم
ما في حيزهما عليهما بخلاف لم ولن فإنهما اختصا بالفعل وعملا فيه
وصارا كالجزء منه فجاز أن يعمل ما بعدهما فيما قبلهما وأما لا فإنما جاز التقديم
معها وإن دخلت على القبيلتين لأنها حرف يتصرف فيه حيث
أعمل ما قبلها فيما بعدها نحو جئت بلا شيء وأن زيدا لا يخرج وجئت
بلا طائل ونحوها فجاز أيضا إعمال ما بعدها فيما قبلها بخلاف ما وإن
لا يتخطاها العامل أصلا والكوفيون جوزوا التقديم ما في حيزها عليها
قياسا على أخواتها كذا ذكره الشريف واعترض عليه أبو حيان
بأن الزمخشري أورد هذه المسألة على أنها مسألة مقررة مفروغ
عنها ليقوي بها التناسب بين غير وبين لا إذ لم يذكر فيها خلافا
وما ذهب إليه مذهب ضعيف جدا وقد بناه على جواز
أنا زيدا لا ضارب وفي تقديم معمول ما بعد لا عليها ثلاثة مذاهب
ولكن اللفظ يقارب اللفظ في المعنى لا يقتضي أن يجري أحكامه عليه
ولا يثبت تركيب إلا بسماع من العرب ولم يسمع أنا زيدا غير ضارب
وقد ذكر النحاة قول من جوز وردوه انتهى فعلى هذا لا يصح القياس
المذكور في كلامه وإن وضع امتنع أنا زيدا مثل ضارب لأن
الإضافة فيه ليست في حكم العدم كما كانت في حكم العدم في غير لتقدم
وإن تشاركا في كونهما متوغلين في الإبهام لعدم تضمن مثل معنى
النفي قيل إذا كان تأويل المضاف بحرف يختلف في صدارته مجوزا
لتقديم ما في حيز المضاف إليه كتأويل غير بلا فلم لا يجوز أنا زيدا مثل
ضاربك بتأويل مثل بمعنى الكاف كيف وقد نقل ابن الصائغ
أن ابن جني أجازه أيضا لأن معنى مثل ضارب أشبه ضاربا

او كضارب وبمنعه ابن السراج على تقدير عمل المضاف اليه واجازه
على تقدير عمل ما يدل عليه وبه اخذ اكثر المتأخرين وفي وغير الضالين
وفي القاموس واما قراءة غير الضالين فمحمولة على ان ذلك على وجه
التفسير ولهذا لم ينسبها المصنف الى عمر وعلي كما نسبها في الكشاف
والضلال العدول عن الصراط السوي اي المستقيم والمراد بالعدول
ترك سلوكه بان لا يسلكه اصلا او يسلكه ثم يخرج عنه عمدا او سهوا
كان ذلك الترك عمدا بان عرف الطريق السوي ولم يسلكه عنادا
او استكبارا او سلكه ثم خرج عنه عنادا وعلوا او لم يعرفه
بان قعد عن طلبه عمدا تهاونا او خطأ بان طلب الطريق السوي
فاخطأ في الجهة فلم يجده او وجده وسلكه فترك التثبت فيه
ولم يتحفظ فخرج عنه والحاصل انه لا يلزم في العدول عن الطريق
سبق وجدانه وسلوكه ثم الخروج عنه كيف وان الكفرة
عادلون عن الطريق السوي لقوله تعالى ثم الذين كفروا بربهم
يعدلون ولم يسلكوا الطريق السوي اصلا وبهذا سقط ما ذكره
ابن الكمال الضلال فقدان الطريق السوي سواء سبقه الوجدان
او لا كما في قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى والتاعد لما عن تفسيره بالعدول
عن الطريق السوي عمدا او خطأ لان من طلب الطريق السوي
ولم يجده او قعد عن الطلب فهو ضال ولا عدول ثمة لا عمدا ولا خطأ
انتهى وجه السقوط ان ما ذكره من الصورتين داخل في تعريف
المصنف ايضا فلا ينتقض بهما واما قوله ولا عدول ثمة فمبني على ان العدول
في ج مسبوق بالدخول والوجدان وقد عرفت انه لا يلزم ذلك
واما قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى فان اريد به ضلاله في صباه
في بعض شعاب مكة فرده ابو جهل الى جده عبد المطلب او ضلاله
عند مرضعته عند باب مكة حين فطمته او ضلاله بوادي تهامة عند
شجرة او ضلاله في طريق الشام حين خرج به ابو طالب فكل
منها مسبوق بالوجدان وان اريد به ضلاله عن الشرائع وما كان
طريقه السمع فكونه ضالا منها كونه غافلا عنها لعدم الاهتداء اليها
بالعقول ولما كان للضلال عرض عريض من قبيل ظل ظليل
وليل اليل للمبالغة في طوله وامتداده فانه اذا كان عرض الشيء
ذا عرض مفرط فطوله اولى فالمعنى ان للضلال امتدادا مديدا وطبقات
متفاوتة والتفاوت ما زائدة بين ادناه كارتكاب المكروهات
وترك المستحبات الشرعية واقصاه الذي هو الشرك بالله كثير
متنوع بل غير متناه وبيانه ان الطريق الموصل الى المطلوب
هو الاعتدال بين طرفي الافراط والتفريط اعتقادا او عملا او خلقا
فهو لا ينقسم في جهتي العمق والعرض ولا يمكن تعدده ايضا كالخط
المستقيم الواصل بين النقطتين فانه لا يكون الا واحدا مع ان
للخطوط الواصلة بينهما غير جنبية غير متناهية من مراتب الافراط

والتوسط

والتوسط في جنبي الاعتدال الحقيقي كذلك غير متناهية الا ان المراتب
القريبة الى الوسط من الجانبين شبيهة بالوسط وملتبسة به كالخطوط
القريبة الى الخط الوسطاني المستقيم فكانه كلما بعد عن الوسط
زاد تقوسا وكلما قرب منه كثر استقامة صورتها
هكذا  فالاعتدال الحقيقي مغمور بين الاطراف
المتشابهة يشتبه الامر على السالك فيظن القريب
من الوسط الاعتدالي وسطا فيسلكه فيضل والى هذا اشار
بقوله تعالى وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل
فتفرق بكم عن سبيله هذا وقيل ليس للضلال مرتبة هي اقصى
المراتب حقيقة اذ لا تتصور مرتبة من الضلال الا ويمكن
تصور مرتبة اقوى منها ويمكن ان يقال المراد من قوله
وله عرض عريض ان ما حصل في الخارج بالفعل من الضلال له
عرض عريض ولا يخفى ان ما يوجد منه متناه فيكون في الواقع
مرتبة من الضلال ليست فوقها مرتبة اخرى فهي اقصى المراتب
او يكون المراد من الاقصى نوعا من الضلال وهو اشد الانواع
وان لهذا النوع ايضا مراتب غير متناهية كالكفر فانه اشد
انواع الضلال وله مراتب متفاوتة فان اليهودية اشد
من النصرانية والشرك اشد منهما فقيل المغضوب عليهم اليهود
وفي بعض النسخ بالواو كما في الكشاف فيكون عطفا على ما فهم
من الكلام السابق من جعل غير المغضوب عليهم ولا الضالين
بدلا من الذين انعمت او صفة له اذ لا شك ان الذين انعمت
عليهم اعني المؤمنين مطلقا موصوفون بمغايرة مطلق الكفرة
لا بمغايرة اليهود والنصارى فقط ومعلوم ايضا ان
مطلق الكفرة مغضوب عليهم وضالون فكانه قيل هم مطلق الكفرة
وقيل لا بل المغضوب عليهم اليهود والضالين النصارى
لقوله تعالى فيهم اي في شانهم من لعنه الله وغضب عليه
والدليل على انها نزلت في شان اليهود ان اخرها
وجعل منهم القردة والخنازير الاية وقد اجمعوا على ان المسخ
الى القردة والخنازير لم يقع الا في اليهود والضالين النصارى
لقوله تعالى في شانهم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا والدليل
على انها نزلت في شانهم ان ما قبلها ما المسيح الا رسول
قد خلت الاية فليراجع واعلم ان صاحب الكشاف قال
وقيل المغضوب عليهم هم اليهود لقوله تعالى من لعنه الله وغضب
عليه والضالون هم النصارى لقوله تعالى قد ضلوا من قبل انتهى
وانما رده صاحب الكشاف لان الايتين المذكورتين لا تدلان
على الحصر لان الاية الاولى انما تدل على ان اليهود مغضوب عليهم
لا على ان المغضوب عليهم هم اليهود لا غير وكذا الاية الثانية فاتأمل

على ان النصارى ضالون لان الضالين هم النصارى كما عرفوا المدعى
هو الحصر في موضعين ولهذا عدل عنه المصنف حيث حذف لفظة هم
الدالة على الحصر لينطبق الدليل على المدعى وابداه والحال قد روى
هذا ان القول المذكور مرفوعا اى كيف يتحقق هذا القول
وقد ثبت انه حديث مرفوع الى النبي عم وهو ما اخرجه الترمذي
وحسنه عن عدي بن حاتم وصححه الحاكم وابن حبان ان النبي عم
قال المغضوب عليهم اليهود والضالون النصارى وهكذا اخرجه
احمد في مسنده مرفوعا كما قيل ان هذا القول ليس له زيادات
المصنف بل من منقول مثل ما بعده والا لذكره صاحب الكشاف والقاضي
لا يضر في جعلهم مؤيدا للقول المذكور فان قيل فعلى ما ذكره المصنف
فالقول المذكور صار مؤيدا لا اثباتا المذكور بنص حيث تدل الاية على
اولا حصر في كلام المصنف ومؤيدا بالحديث المرفوع فما وجه تعريض
المصنف قيل وجهه ان منكري الصانع والمشركين اخبث دينا من اليهود
والنصارى فكان الاحتراز عن دينهما اولى وفيه نظر لان الاحتراز
عن اليهود والنصارى يستلزم الاحتراز عما هو اخبث منهما بطريق
الاولى الخلف بالعكس وقيل وجهه ان الغضب والضلال وردا
جميعا في القران لجميع الكفار على ما حيث قال الله تعالى ولكن من شرح
بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله وقال الله تعالى ان الذين كفروا
وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا الى غير ذلك
فتخصيص المغضوب عليهم والضالين هاهنا باليهود والنصارى
والتقييد بهما مخالف لاطلاق النصوص المطلقة وفيه ايضا نظر
لانه ليس المراد بتخصيص المغضوب عليهم والضالين بهما التخصيص
بمعنى الحصر والا لما عدل عن لفظة هم الدالة على الحصر الذي وقع في الكشاف
بل المراد به التخصيص بالذكر لشدة ظهور الغضب في اليهود
والضلال في النصارى من قبيل تخصيص الفرد الكامل من افراد النوع
لكماله في ذلك النوع لا للحصر فلا يخالف اطلاق النصوص انما يخالف
ان لو كان بمعنى الحصر واما الحديث المذكور الظاهر في التخصيص بمعنى الحصر
فلا بد ان يصرف عن ظاهره اتفاقا ويحمل على انه بيان من
الشارع عم لما هو الاصل في ذلك النوع لشدة ظهور
الغضب في اليهود حتى وقع المسخ فيهم والضلال في النصارى
لا على التخصيص بمعنى الحصر والا لخالف النصوص المطلقة التي تلوناها
ويلزم القول بنسخ المطلق في اطلاقه مع وجود المحمل الصحيح وذا لا يجوز
ومن هاهنا سقط ما اعترض السيوطي على المصنف حيث قال ومن العجب
تضعيفه التفسير الوارد عن النبي عم مرفوعا وعن جميع الصحابة والتابعين
واختياره تفسيرا برايه وجعله اياه الحجة ثم قال فكيف يجوز العدول
عن الاجماع والنص المرفوع الى قول برايه لان هذا مبني على
حمل الحديث المرفوع على ظاهره الذي هو التخصيص بمعنى الحصر

باليهود

باليهود والنصارى وقد عرفت انه محمول على البيان من الشارع عم
لما هو الاصل لا على ظاهره فتفسير المغضوب عليهم والضالين
هاهنا بغير ما فسره به الشارع مما يحتمله اللفظ لا يعد مخالفا للنص
المرفوع وقولا بالراي المحض فعلى هذا يكون قوله ويتجه عليه معطوفا
على قيل وتقريره انا لنا مستقلا من المصنف مقابلا للاولين لا ردا
على القائل المذكور كما ظنه اكثر الشراح فمعنى يتجه يصح وجها ومقبولا
او يصح ويظهر بناء على التفسير المذكور المروي عن الشارع عم
المبني على بيان ما هو الاصل من غير اعتبار التخصيص والتقييد بمعنى الحصر
ويدل على ما ذكرناه ما وقع في اكثر النسخ بدون كلمة عليه قال الفاضل
المحشي هذا متجه جدا على تفسير المنعم عليهم بالمسلمين وفيه نظر لانه لا يستقيم
الا اذا قيد المسلمين بالكاملين ولم يقيد به في التفسير السابق
ان يقال المغضوب عليهم العصاة مطلقا والضالون الجاهلون
بالله تعالى اي الذي يتجه بناء على التفسير المذكور المروي عن النبي عم هو هذا القول
لان الشارع عم لم يرد التخصيص والتقييد بل اكتفى ببيان ما هو الاصل
فقد وسع دائرة التفسير بمثل اجازته تفسيره بما ظهر له مما يحتمله اللفظ
من لزوم مخالفة النص وقال اكثر الشراح ان قوله ويتجه عليه ايراد
على القائل المذكور والمعنى انه يرد عليه انه خص المغضوب عليهم
باليهود والضالين بالنصارى مع عمومها بحسب المفهوم بل الاولى
ان يقال المغضوب عليهم العصاة والضالون الجاهلون بالله
ولا يخفى عليك انه يرد عليه ان هذا ليس ايرادا في الحقيقة على القائل
المذكور بل على الحديث المرفوع ولا ينبغي ذلك للعاقل فضلا عن العالم
فلا يصح حمله على الايراد ويدل على ما ذكرناه من انه تفسير مستقل ما ذكره
الامام الرازي في تفسيره حيث قال ما الحكمة في جعل المقبولين طائفة
واحدة وهم الذين انعم الله عليهم والمردودين فريقين المغضوب
عليهم والضالين والجواب ان الذين كملت عليهم نعم الله
هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فهؤلاء هم
المرادون بقوله انعمت عليهم فان اختل قيد العمل فهم الفسقة
وهم المغضوب عليهم كما قال الله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها وغضب الله ولعنه وان اختل قيد العلم
فهم الضالون لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال انتهى فانه كما
ظاهر في انه ليس اعتراضا على ذلك القائل بل هو تفسير مستقل
ومنها اخذ المصنف تعليله بقوله لان المنعم عليه اي انما يعد القول
المذكور متجها مقبولا لان المنعم عليه المفهوم من قوله الذين
انعمت عليهم من وقع على صيغة المجهول لجمع بين معرفة الحق
اي العقائد الحقة الثابتة في نفس الامر جمعا بمعنى تحصيل لذاته
لذاته متعلق بالمعرفة والضمير راجع الى الحق اي الجمع بين المعرفة
المقصودة لذاته وهي المعرفة المتعلقة بالعقائد الحقة فان

تفسير المغضوب عليهم بالعصاة والضالين بالجاهلين بالله صح

العقائد الحقة يعني التصديق بها انما يقصد لذاتها لانها الكمال في جانب
العلم و القوة النظرية و يجوز ان يراد بالحق هو الواجب تع فيكون
قوله لذاته متعلقا بالحق على منع التركيب التوصيفي اي المعرفة المتعلقة
بذاته تع و صفاته و ما يتعلق بها واحد و الخير عطف على الحق و المراد به
الاحكام العملية المتعلقة بالجزئيات التي هي الاعمال الصالحة للعمل به
فان غاية العلم المتعلق بالاحكام العملية هو العمل لا العلم بخلاف
العلم المتعلق بالعقائد الحقة فان المقصود من التصديق
بوجود الصانع و توحيده و صفاته و سائر العقائد الدينية
حصول هذه التصديقات انفسها و اما المقصود من تصديق
وجوب الصلوة و الزكاة و غيرهما من العمليات هو العمل بها
اي ايقاعها في الخارج و انما العلم هو الوسيلة اليه فقيل ان قوله
لذاته متعلق بالحق فان الله هو الحق الثابت لذاته بخلاف
ما سواه فانه الحق لا لذاته بل بالله الذي هو الحق لذاته و ان الخير
هو ما سواه من الخلق الاعيان و الاكوان بانفسهم و اوصافهم
و افعالهم و مراتبهم فانه خير للعمل لا لذاته فانه معدوم محض ما شم
رائحة الوجود و الخير هو الوجود لان الوجود خير محض كما ان
العدم شر محض هذا و اعترض عليه من وجوه اما اولا فلانه لا يلائم
المعطوف قوله فماذا بعد الحق الا الضلال لا يناسب الحق بالمعنى
الذي ذكره لان المراد بالحق هنا بالمعنى ما يقابل الضلال لا بالمعنى
الذي ذكره و اما ثانيا فلان قوله للعمل به متعلق بالمعرفة فلا بد
ان يكون مقتضى الاعتبار قوله لذاته ايضا متعلقا بها و هو جعله متعلقا
و اما ثالثا فلانه لو كان المراد بالخير ما سوى الله من الاعيان و الاكوان
و قد ذكر ان المراد بالحق هو الله تع كرجع المعنى الى ان المنعم عليهم
من وفق للجمع بين معرفة الصانع و معرفة المصنوعات للعمل
و هذا مما لا يوجد عليه اثر الاجمال الا لم يبين فيه ما يقصد لذاته من العلم
و اما رابعا فلان المتصوفة يثبتون للاشياء تعينا علميا و يسمون
الاشياء بتلك الاعتبار اعيانا ثابتة و يقولون الاعيان
ما شمت رائحة الوجود لا ان الاعيان التي هي الموجودة
في الخارج ما شمت رائحة الوجود و اما خامسا فلان قولهم الموجود
خير و العدم شر مقدمة اقناعية ما صححوها ببرهان بل يكتفوا فيه
بالمثال كما صرح به في شرح التجريد قال القاضي الحنفي و انما قال
و الخير للعمل و لم يقل الحق للعمل به اي لم يقل بدل قوله و الخير للعمل
بعد الحق لذاته و الحق للعمل فكان المقابل له اي لما كان المنعم عليهم
من جمع بين المعرفتين فالمقابل لهم من اخل باحدى قوتيه العاقلة
و العاملة و المراد بالقوة العاقلة و يسمى القوة النظرية
ايضا ما تباشر به النفس الناطقة عما فوقها من المبادي العالية
و تستفيض منها العلوم النظرية و يكمل بهذا الاعتبار هو معرفة

الحق

الحق لذاته و اما العاملة و يسمى قوة عملية ايضا فهي التي تؤثر بها فيما تحتها
من الابدان و تتصرف فيها و يكمل بهذا الاعتبار بتهذيب الظاهر
باستعمال الشرايع النبوية و الباطن بالاخلاق المرضية و هو الذي اشار اليه
بقوله بقوله و الخير للعمل به و ما قيل ان العاملة هي التي بها معرفة الخير
للعمل به ناش من عدم اعمال العاقلة فان اثر العاملة هو العمل فقط و اما
معرفة الخير فهي ايضا من اثر العاقلة و لذا قيل القوة العملية مستمدة
من القوة النظرية و المخل بالعمل اي التارك للعمل المقصود
من معرفة الخير كتارك الصلوة و الزكوة فاسق مغضوب عليهم
لقوله تع في حق القاتل عمدا و غضب الله عليه فانه في حق القاتل
عمدا بدليل و من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها و المخل بالعلم
بالحق اي بعلم جاهل بالحق ضال عن الصراط المستقيم لقوله تع
فماذا بعد الحق الا الضلال فالمخل بالقوتين معا فاسق مغضوب
عليه جاهل ضال فينتج هذه المقدمات ان المغضوب عليهم
العصاة مطلقا و ان الضالين الجاهلون بالله الا ان اليهود و من
بين العصاة لمزيد استحقاقهم الغضب و النصارى من بين الجاهلين
لمزيد اختصاصهم بالضلال لقولهم ان الله ثالث ثلاثة صار كانهما
المغضوب و الضال دونهما فلذا اختص الشارع ع م بالذكر تفسير
المغضوب عليهم و الضالين اكتفاء بالاصل في النوع الاكمل
و التخصيص و قرئ و لا الضالين بالهمزة المفتوحة المبدلة عن
الالف بعد الضاد على لغة من جد الى الهرب من التقاء الساكنين
اي لم يجوزه اصلا و ان كان على حده بان يكون الاول منها حرف مد
و الثاني مدغما في مثله و ما قبل حرف المد مفتوحا امين اسم الفعل
الذي هو استجب و قال في الكشاف امين صوت سمي به الفعل
الذي هو استجب كما ان رويد و حيهل و هلم اصوات سميت
بها الافعال التي هي امهل و اسرع و اقبل و انما عدل عنه المصنف
الى الاسم لان المتبادر منه ان يكون من الاصوات المبنية
التي حكي بها صوت كغاق او صوت به للبهائم كنخ مثلا او
ان يكون من اسماء الافعال المنقولة عن المصادر التي كانت
في الاصل اصواتا كصه و مه و ها و دع و نحوها و لفظة امين ليست
في شيء من القسمين فلا بد من ارتكاب تكلف في اطلاق الصوت
عليه بان يقال انه من قبيل اطلاق العام و ارادة الخاص
بان يراد من الصوت اللفظ او الكلمة او الاسم كما فعله شارح
الكشاف و تاويل عبارته و بينه اوجه اختياره الصوت
فقال الشريف انما اختاره اما لان اسماء الافعال كالاصوات
و اما لانه يعبر عن اسماء لا يعرف بها تصرف و اشتقاق
بالصوت كانها لقصورها عن مرتبة اخواتها انحطت عن درجة
الاسمية بل عن اللفظية و استحقت ان يعبر عنها بالصوت

فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون عصاة المؤمنين مخلدا
في النار لان الغضب ارادة الانتقام كما مر و ارادة الله تع
لا تتخلف عن المراد بل يجب ان يقع و المذهب ليس كذلك
بل هو مذهب اهل الاعتزال فالجواب ان معناه
انهم مستحقون بالغضب عليهم و الاستحقاق لا يقتضي
الوجوب صح

و في القاموس نقلا عن [illegible] التجويد بين ذلك لا نقاس
[illegible] مثل دابة و شابة
[illegible] في كل الف بعدها
لانه لم يكثر و انما سمع من الفاظ قليلة [illegible] في العرب حتى سمعت
[illegible] صليت خلف عمرو بن عبيد فاسمعته
حرف مد و قال ابو [illegible] انس و الحارث [illegible] و دوابه
انه يقرا فيومئذ لا يسئل [illegible] من سمعت العرب يقول
انه قد لحن [illegible]
علمت انه غلط صح

الذي هو الاعم وعدل عن قوله سمي به الفعل الى اسم الفعل لان المتبادر
من قوله سمي به انه اسم علم له ولم يرض به الرضي ومنع كون اسماء
الافعال اعلاما لالفاظ الافعال حيث قال ان ما قال بعضهم
ان صه مثلا اسم للفظ اسكت الذي هو دال على معنى
الفعل فهو علم للفظ الفعل لا لمعناه ليس بشيء اذ العربي القح
ربما يقول صه مع انه لا يخطر بباله لفظ اسكت وربما لم يسمعه
اصلا انتهى ويؤيده ايضا ما عرفه به ابن الحاجب في الكافية
حيث قال هو ما كان بمعنى الامر او الماضي ولم يقل ما كان معناه الامر
او الماضي لكن المتبادر من لفظ الكتب ما ذهب اليه بعض النحاة من ان
اسماء الافعال موضوعة لصيغ الافعال بان يكون معنى امين
استجب ومعنى صه اسكت ومعنى مه امهل لكن لا مطلقا ولا
من حيث يراد بها انفسها بل من حيث يراد بها معانيها وهو طلب
الاجابة كما اذا قلت اللهم استجب فانه يراد بها معناه وهو
طلب الاجابة بخلاف ما اذا قلت استجب صيغة امر فانه يراد به
لفظه فيكون مدلوله لفظا غير مقترن بزمان وان كان مدلول
ذلك اللفظ مقترنا به فبهذا الاعتبار صح كونها اسماء وان استفيد
منها معاني الافعال وهذا وان كان مناسبا لتسميتها اسماء
الافعال الا انه يرد عليه ما اورده الرضي على القول بكونها اعلاما
الافعال من ان هذه الاسماء اذا اطلقت لا يخطر بالبال الفاظ
الافعال بل معانيها فالحق ما ذهب اليه بعض المحققين من انها موضوعة الافعال
لمعانيها كالفاظ الافعال فكان حقها ان تعد من اصناف الافعال
كما فعله المنطقيون الا انهم لما راوا ان صيغها مخالفة لصيغ
الافعال وانها لا تتصرف تصرفها وبدخل اللام في بعضها والتنوين في بعضها
وبعضها ظروف وبعضها جار ومجرور قالوا ان هذه الكلمات
ليست بافعال مع تاديتها معاني الافعال وهكذا ذكره الرضي وقال
الحامل لهم على ذلك هذه الامور اللفظية ويمكن حمل عبارة المصنف
على هذا المذهب بان يقال معناها اسم موضوع لمعنى الفعل الذي
هو استجب وقال بعض النحاة انها في الحقيقة اسماء للمصادر السادة
مسد افعالها فصه مثلا معناه سكوتك بالنصب اي اسكت
سكوتك فهي بمعنى المصادر لا الافعال ومن ثمة كانت اسماء
والقول بانها اسماء للافعال مفيدة لمعناها قصر للمسافة ويؤيده ان
الزجاج نص على ان امين كلمة موضوعة موضع الاستجابة كما ان صه موضوعة
موضع السكوت الا انه يرد عليه ان علة بنائها على هذا القول
لا يتضح اتضاحها على القول الاول لان معناه على الاول استجب
وهو مبني وعلى الثاني استجابة وهو معرب وقيل ان امين موضوع
لمفهوم اعم من استجب ومن مرادفه او لكل واحد منهما على الوضع
العام للموضوع له الخاص وقال التفتازاني في التحقيق مدلولات اسماء

الافعال

الافعال ان كل لفظ وضع لمعنى اسما كان او فعلا او حرفا فانه اسم علم لنفس
ذلك اللفظ من حيث يدل على ذلك الاسم او الفعل او الحرف الا ترى انك
تقول في ضرب زيد من البصرة ضرب فعل ماض وزيد اسم ومن حرف
فتجعل كلا من الثلاثة محكوما عليه لكن هذا وضع غير قصدي لا يصير اللفظ به
مشتركا ولا يفهم منه معنى مسماه وقد اتفق لبعض الافعال ان وضعت
لها اسماء اي الفاظ بطريق القصد ويراد بها الافعال من حيث دلالتها
على معانيها وسموها اسماء الافعال فامين اسم موضوع بازاء
لفظ استجب او ما يرادفه من صيغ طلب الاستجابة لكن لا يطلق
ويقصد به نفس اللفظ كما في الاعلام المذكورة بل يقصد به استجب
الدال على طلب الاستجابة حتى يكون امين مع انه اسم كلمة
كلاما تاما بخلاف استجب الذي هو اسم لاستجب الذي هو امر ولما كانت
اسمية اسماء الافعال مبنية على هذا التدقيق ذهب بعض النحاة
الى انها اسماء للمصادر السادة مسد الافعال وان جعلها اسماء
الافعال ومفيدة لمعانيها قصر للمسافة اعترض عليه السيد الشريف
بان دلالة الالفاظ على انفسها ليست مستندة الى وضع اصلا ولذا توجد
في المهملات بلا تفاوت وجعلها محكوما عليها لا يقتضي كونها اسماء
لان الكلمات متساوية الاقدام في جواز الاخبار عن الفاظها
بل هو جار في الالفاظ المهملة ايضا كقولك جسق مركب
من حروف ثلاثة ودعوى ان الواضع وضع المهملات بازاء انفسها
وضعا قصديا او غير قصدي وانها اسماء بهذا الاعتبار خروج
عن الانصاف ومكابرة في قواعد اللغة على ان اثبات وضع
غير قصدي امر لا يساعده نقل ولا عقل وانما التزمه تفصيا عن
التزام الاشتراك في جميع الالفاظ والتحقيق انه اذا اريد الحكم على
لفظ تلفظ به نفسه لم يحتج هناك الى وضع ولا الى دال على المحكوم عليه
لاستغنائه بذاته عما يدل عليه فينتشر في الالفاظ كلها صحة
الحكم عليها عند التلفظ بها انفسها وانما يحتاج الى ذلك اذا لم
يكن المحكوم عليه لفظا او كان ولم يتلفظ به نفسه فنصب هناك
ما يدل عليه ليتوجه الحكم اليه انتهى اقول فيه نظر لان دلالة الالفاظ
على مدلولاتها منحصرة في الوضعية والعقلية والطبيعية ولا شك
ان العقلية والطبيعية مهجورة في العلوم وان دلالة الالفاظ
التي يراد بها انفسها على انفسها كثيرة شايعة في العلوم معمول بها
فيما بينهم وانهم يعدون تلك الالفاظ من قبيل اعلام الاجناس
فلا يكون دلالتها عقلية ولا طبيعية بل يكون وضعية والوضع
هنا نوعي لا شخصي سواء كان في الالفاظ المستعملة او في الالفاظ
المهملة فان لفظ جسق في جسق مركب مثلا موضوع بالوضع
النوعي لجنس الفاظ جسق الموجودة تحقيقا او تقديرا بيانه انا
اذا قلنا زيد اسم كان هذا القول قضية كلية مشتملة على جميع احكام جزئياته

موضوعها فان لفظ زيد في هذه القضية كان له مفهوم كلي صادق على لفظ زيد
المذكور في قولك ضرب زيد وذهب زيد وقتل زيد وزيد قائم
الى غير ذلك وعلى لفظ زيد الواقع في ألسنة متعددة ولا شك
ان ألفاظ زيد الواقعة في التراكيب والألسنة المتعددة متعددة
ايضا بتعدد محالها بناء على ما قالوا ان الازمنة والامكنة من المشخصات
ولا شك ان كل واحد من هذه الالفاظ المتعددة الواقعة في هذه
التراكيب والألسنة اسم في نفسه يصدق عليه حد الاسم فكذلك
لفظ جسق في جسق مركب من الحروف الثلاثة اسم بالوضع النوعي
فكما يصدق قولنا زيد اسم قضية كلية كذلك يصدق قولنا جسق
مركب قضية كلية فانكار وضع الالفاظ التي يراد بها انفسها
مكابرة وقد قيل على ان اثبات وضعها ايضا نظر لان التفتازاني
لم يرد بوضع غير قصدي ما لا يتعلق به قصد اصلا بل اراد به الوضع
النوعي المقابل للوضع الشخصي على ما هو ان الواضع كانه قال كل لفظ
موجود محققا او مقدرا فهو موضوع لجنس نفسه وقد ذكرنا انفا
ان جنس نفس كل لفظ موضوع او مهمل مفهوم كلي صادق على
جميع افراده المشتركة في هذا المفهوم الكلي تحقيقه ان الوضع
الغير القصدي على قسمين احدهما ما يكون تابعا لتعدد الوضع كوضع
القرء لواحد من الطهر والحيض لا على التعيين فان هذا الوضع
اعني الوضع لواحد منهما لا على التعيين وضع نوعي غير قصدي تابع
للوضعين القصديين اللذين احدهما هو الوضع للطهر على التعيين
والآخر هو الوضع للحيض على التعيين والقسم الثاني ما لا يكون تابعا
لتعدد الوضع وهذا القسم قد يكون تابعا للوضع قصدي كوضع ان
لرد الانكار مثلا فان هذا الوضع وضع نوعي غير قصدي تابع للوضع
القصدي الذي هو وضع ان للتأكيد وقد لا يكون تابعا للوضع قصدي
كوضع كل لفظ على جنس نفسه فان هذا الوضع وضع نوعي غير قصدي
لم يكن تابعا للوضع قصدي وانما يكون تابعا لوجود نفس اللفظ
تحقيقا او تقديرا وقد عرفت ان هذا الوضع يتناول وضع
على جنس انفسها ايضا ثم ان القسم الاول وهو ما يكون تابعا لتعدد
الوضع غير مقبول فيما بينهم واما القسم الثاني فمقبول سواء كان
تابعا للوضع قصدي او غير تابع ثم اعلم ان معنى قول التفتازاني
ولا يفهم بذلك معنى مسماه انه لا يفهم بذلك الوضع النوعي الغير
القصدي بل يفهم بذلك الوضع جنس مسماه واما معنى مسماه
فانما يفهم من نفس مسماه باعتبار الوضع الشخصي القصدي كما اذا قلت
خرج زيد من البصرة مثلا فان لفظ خرج ههنا يفهم منه معنى
الخروج في الزمان الماضي ولفظة زيد يفهم منه الشخص المعين
ولفظة من يفهم منها ابتداء باعتبار اوضاعها الشخصية لهذه
المعاني واذا قلت زيد اسم مثلا يفهم من لفظ زيد جنس نفسه

الذي هو جنس مسماه باعتبار وضعه النوعي ولا يفهم منه الشخص الذي هو مدلول
مسماه كما لا يفهم منه جنس مسماه في المثال الاول اعني في خرج زيد من
البصرة فهكذا وعن ابن عباس رضي الله عنه سألت رسول الله عم عن
معناه فقال افعل فمثل مقصوده الاستدلال على كونه اسما
لاستجب كما هو المتبادر من كلامه وقد وعليه ان الدليل لا يدل
على المدعى ودفع بان مرجع جميع صيغ افعل وانه المفهوم العام لجميع
صيغ الامر فان استجب معناه افعل الاجابة واضرب معناه
افعل الضرب واقتل معناه افعل القتل الى غير ذلك فهو تفسير
بالحاصل فمن اللطافة فصار من جوامع الكلم وفيه نظر لان الزيلعي
المخرج قال ما روي عن ابن عباس اخرجه الثعلبي عن رواية ابي صالح
باسناد واه جدا فلا يصح الاستدلال به ولذا قال المخرج جعل تفسيره
باستجب اصلا ورواية ابن عباس يقتضي ان يكون معناه افعل لا استجب
لعدم ثبوت روايته واشتهار تفسير النحاة ثم قال وما روي عن ابن عباس
يدل على ان النهي لطلب الكف لا لطلب عدم الفعل والا لكان
امين في مثل قولنا اللهم لا تهلكنا بمعنى لا تفعل بها لان معناه على
التقدير الثاني طلب عدم الاهلاك فيكون معنى امين في مقابلته لا تفعل
الاهلاك لا افعل عدم الاهلاك اذ الاعدام لا تفعل حتى يطلب واما على
التقدير الاول فمعناه طلب الكف عن الاهلاك فمعنى امين
في مقابلته طلب ذلك اي افعل الكف وبني على الفتح كاين اما
بناؤه فلمشابهته اسماء الافعال بالماضي والامر وكونه بمعناهما
قال الرضي وهلا بمعنى افعل ان صه اسم لا تتكلم ومه اسم لا تفعل اذ لو كان
كذلك لكانا معربين بل هما بمعنى اسكت واكفف وكذا ان تقول
ان اف بمعنى اتضجر واوه بمعنى اتوجع اذ لو كانا كذلك لاعربا لكنهما
بل هما بمعنى تضجرت وتوجعت الانشائيين واما بناؤه على الفتح فلان ذكر
بعد لالتقاء الساكنين قيل العلة انما تقتضي البناء على مطلق الحركة
لا على خصوصية الفتح افعل بل لا تقتضي البناء اصلا وانما تقتضي الحركة مطلقا
والبناء انما يقتضيه كونه بمعنى الامر ولذلك قيل الفعل الحق بان
اسماء الافعال موضوعة بازاء المصادر السادة مسد الافعال
غير ظاهر في بنائها والفعل الظاهر في بنائها هو الحق لكونها موضوعة
بازاء الافعال واجيب عنه بانه لو لم يبن على الفتح لتعين
تعيين ان يبنى على السكون اذ لا مجال لبنائه على الكسر للزوم
وقوع الياء بين الكسرتين ولا على الضم ايضا للزوم الانتقال
من الياء المكسورة ما قبلها الى الضمة وكلاهما في غاية الثقل فتعين
البناء على السكون فيلزم التقاء الساكنين فقوله لالتقاء الساكنين
معناه للزوم هذا المحذور على تقدير عدم البناء على الفتح لتعين
السكون حينئذ او معناه لئلا يلزم التقاء الساكنين وقيل انما اختير
الفتح في بنائه للخفة في لفظ يكثر استعماله جدا وفيه ان السكون

احف منه فلا يكتفى بالمد و لخفة فليتامل وقيل غير زايد لفظا كيامين
اشاره من نحة الى ان فتحة يامين لاجل اليا فلا يكسر يبقى اليا فيه
بين الكسرتين وايضا اليا على الضم ليبقى غاية الثقل مطلقا لوقوعها
في الفاظ كثيرة كحيث وقبل وبعد بل الاثقل بهما الانتقال من اليا
المكسور ما قبلها الى الضم نحو لنكايين بالمد والتنظير لكونه مبنيا
على الفتح وليس فيه اشاره الى ما ذكره مفصلا ان يلحق يكون تلك
الاشاره من نحة وفي الرضي بني ابن الاستفهامية والشرطية
على الحركة للساكنين وعلى الفتح لاستثقال الضم والكسر بعد اليا
ثم شرع في بيان لغاته فقال وجاء مد الفه للاشباع ونقع
الصوت بالدعاء فيكون وزنه فعيلا لا افعيلا ولا فاعيلا لانهما
ليسا من اوزان العربية الا ان يكون امين سريانيا كما صرح به
الرضي حيث قال واما امين فقيل انه سرياني وليس من اوزان
العجمية كقابيل وهابيل وشاهين وهو يكون وزن فاعيلا وقصر ما
فوزنه فعيل وكريم واثباتها في لغة القصر مع انها الاصل لانه في كون
عربيا بالاشبهة كما هو مقتضى كونه من اسماء الافعال لا ان المد
اكثر استعمالا فترجح وقد صرح ان القصر غير معروف وعلى اللغتين
فالميم ورد في الصحاح وتشديد الميم خطا لكن قال في القاموس وقد يشدد
الميم وفي المصباح والموجود في مشاهير الاصول المعتمدة ان
التشديد خطاء وقال بعض اهل التشديد انه لغة وهو وهم
قديم والمعنى على التشديد غير مستقيم لان التقدير ولا الضالين
قاصدين اليك وهذا لا يرتبط بما قبله فافهم انتهى ولا يخفى
عليك ان تغليظ التشديد انما يستقيم فيما وقع في اخر سوره
الفاتحة لا مطلقا والا فلا يستقيم في قوله في امين البيت الاحق
ثم اراد ان يستشهد على كل من اللغتين فقال قال ابن المجنون العامري
المشهور بحب ليلى روي انه لما امره ابوه حين نزل بمكة
ان يتشبث باستار الكعبة ويسال الله الخلاص عن حب ليلى
اخذ بحلقة الباب فقال اللهم من على بليلى فضربه ابوه فبكى
وقال يا رب لا تسلبني حبها ابدا ويرحم الله عبدا قال امينا
بمد الفه روي انه لما انشد هذا البيت بكى ابوه وقال اجبناه
فخلا سبيله ولم يمنعه بعده عن حبها وقال شاعر اخر استشهادا
للغة القصر امين فزاد الله ما بيننا بعدا او له تباعد عني فطحل
اذ دعوته في امين بالقصر متعلق بقوله فزاد الله قدم للوزن
فطحل على وزن جعفر اسم رجل وليس امين الواقع في اخر سورة
الفاتحة من القران وفاقا حتى قالوا بارتداد من قال بقرانيته
لانه لم يكتب في الامام ولم ينقل احد من نقلة القران من الصحابة والتابعين
انه من القران ثم لما اوهمت المبالغة في نفي قرانيته ان لا يسن قراءته بل
لا يجوز ذكره في اخر الفاتحة استدرك بقوله لكن يسن ختم قراءة

السوره

السورة الفاتحة به اي بامين بعد سكتة لطيفة ليمتاز القران
عما ليس بقران لقوله عم علمني جبرائيل امين هو مفعول ثان لعلمني
عند فراغي من قراءة الفاتحة وقوله وقال انه كالختم على الكتاب
يحتمل ان يكون عطفا بحسب المعنى على قوله لقوله عم اي قال عم لانه قال عم
علمني جبرائيل وقال عم ايضا انه كالختم على الكتاب ويحتمل ان يكون
عطفا على علمني فيكون قال في رواية الى جبرائيل عم فيكون النبي عم حاكيا
لقول جبرائيل وقوله معا وفي معناه اي في معنى الحديث المنقول
عن النبي عم او في معنى الحديث المذكور من كونه كالختم على الكتاب
لان الموقوف في امثاله كالمرفوع لكنه ذكر في تخريج احاديث الكشاف
ان هذا لم يوجد شي من كتب الاحاديث وقال السيوطي
لم اقف عليه عن علي وانما وجه الطبراني بسند ضعيف
قول علي رضي الله عنه امين خاتم رب العالمين ختم به دعاء
عبده انما قال ومعناه لانه كالتفسير للحديث الذي يوافقه
ما روي عن ابي هريرة مرفوعا امين خاتم رب العالمين على عباده
المؤمنين وهذه الرواية تخصيص اطلاق رواية علي بالمؤمنين
لان دعاء الكافر لا يختم الله بامين فقيل وجه الشبه بين امين وختم
الكتاب انه كما ان من عظم شانه اذا وقع عنده كتاب
احد ووضع عليه خاتمه يخبر ذلك سببا لنفاذه وقبوله فكذلك
امين اذا قاله العبد بعد الدعاء كانه توقيع من رب العالمين
وختم على كتاب دعاء عباده الراجين المؤمنين واما ما روي
ان النبي عم قال لرجل قد الح في سؤاله اوجب ان ختم
فقيل له باي شي قال بامين وقد دل على ان الختم من جانب
الداعي فوجه الشبه فيه انه كما ان المكاتب المرسلة الى احد
انما يعتبر ويقبل اذا كان عليه ختم المرسل ولذلك كان النبي عم
يختم بخاتمه الشريف ما ارسله الى الملوك الكفرة من مكاتب
التبليغ كذلك تذكرة دعاء العبد اذا كانت مختومة بامين
يكون لها اعتبار عند رب العالمين يفعله الامام في كل
صلوته مع جهريته في الجهرية هذا قول الشافعي لما روي عن وائل
بالهمزة مثل قائل بن حجر بتقديم المهملة المضمومة على الجيم كنيته
وهو من الصحابة وكان من ملوك اليمن ثم سكن الكوفة ومات
فيها انه عليه السلام كان اذا قرء الفاتحة وقال ولا الضالين
قال رسول الله عم وهو الامام امين ورفع بها صوته في الجهرية
رواه ابو داود والترمذي والدارقطني وابن حبان وصححه واجاب
عنه الحنفية بانه محمول على تعليم الاصحاب ثم خافت فيه فقولوا وردوا
بان حالة الصلوة تنافي التعليم لانها حالة المناجات واجيب بان مناجاة
لا تنافي قصد تعليم بفعله وعن ابي حنيفة رحمه الله انه اي الامام لا يقوله
اصلا لانه الداعي لا طالب الاجابة ولان قوله عم اذا قال الامام

رواه البيهقي وغيره ح
الا علمني ان اقول
امين ح

بامين
ان ختم وكد الرجل دعاه بامين

ولا الضالين فقولوا امين قسمة بين الامام والماموم فينافي الشركة
واليه ذهب مالك والمشهور عنه انه اي الامام يقول
لكنه يخفيه مطلقا في الجهرية وغيرها لانه ذكر فلا يجهر به كسائر
الاذكار حتى رواه اي الاخفاء في الصلوة مطلقا عبد الله بن مغفل
من مشاهير الصحابة على وزن اسم مفعول من التفعيل بالغين المعجمة
والفاء قال الرافعي لم اقف على هذا الحديث من هذا الطريق وانس
بن مالك قال الربيع المخرج لم اجده عن واحد منهما وان الماموم يؤمن
اي يقول امين قالوا ان امن مشتق من امين لان العرب
قد يتصرفون في الجوامد فيشتقون منها الافعال والصفات
فيقولون امن بمعنى قال امين وبسمل بمعنى قال بسم الله معه
ظرف مستقر او ظرف لغو لقوله يؤمن اي يؤمن مع تامين الامام
هذا بالاتفاق بين الحنفية والشافعية والخلاف بينهما في الجهر والاخفاء
لقوله عم دليل على المقدمة المذكورة اذا قال الامام ولا الضالين
فقولوا امين رواه البخاري عن ابي هريرة مرفوعا بلفظ اذا
قال الامام غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا امين
قيل الدليل لا يدل على المدعى لان الحديث المذكور انما يدل
على تامين الماموم فقط لانه قسمة منافية للشركة والمدعى
تامينهما معا ولا دلالة فيه عليه واجيب عنه مرة بان تامين
الامام قد علم مما سبق من حديث عبد الله بن مغفل ومن حديث
المتفق عليه الشيخان فيلزم مقارنة التامينين ورد بانه مع كونه
تكلفا لا يلزم من دلالة حديث اخر على تامين الامام دلالة الدليل
المذكور حتى يلزم مقارنتهما بل غاية ما يلزم ثبوت تامينهما والمدعى
مقارنتهما اللهم الا ان يقال ان المدعى ليس مقارنة تامينهما
بل تامين الماموم فقط لثبوت تامين الامام سابقا وقوله
معه ظرف مستقر لا لغو ليؤمن فلا يلزم ان يكون المدعى مقارنة
التامينين ومرة اخرى بان المخاطب بقوله عم فقولوا امين
الامام والماموم جميعا والمعنى ايها المصلون اذا قال الامام منكم
ولا الضالين فقولوا جميعا اماماكم وماموكم امين اقول هذا
الجواب ايضا خلاف الظاهر لان الظاهر التكلم فان الملائكة
تقول في ذلك الوقت امين اختلفوا في المراد بالملائكة
قيل المراد جميعهم لان اللام الداخلة على الجمع للاستغراق بان يقوله
الحاضرون من الحفظة وغيرهم من الملائكة وقيل المراد الحفظة وقيل الذين
يتعاقبون منهم وقيل المراد بهم من يشهد تلك الصلوة ممن في
الارض او في السماء فمن وافق تامينه تامين الملائكة اي
في القول والزمان غفر له ما تقدم من ذنبه من الصغائر والمراد بالذنب
الصغائر وزاد بعضهم وما تاخر قال الخطابي ذو كل فرع عن بيان
التامين شرع في بيان فضائل السورة وهو دابه وعن ابي هريرة

الاولى

الاولى الصحابي اختلف في اسمه واسم ابيه قيل عبد الرحمن بن صخر وقيل
ابن عثمان وقيل عبد الله بن عايذ وقيل ابن عامر وقيل ابن
عمرو وقيل سكين بن دومة الى غير ذلك ان رسول الله عم قال
لابي على صيغة التصغير ابن كعب بن قيس بن عبيد الا حرف
استفتاح يبتدا به الكلام وفائدته المعنوية توكيد مضمون
الجملة وكانه مركب من همزة الانكار وحرف النفي والانكار نفي ونفي النفي
اثبات فتركب الحرفان لافادة الاثبات والتحقيق فصار
بمعنى ان الا انه غير عامل وقد نسب اليه التنبيه ويقال حرف التنبيه
اخبرك اي اعلمك بسورة لم تنزل في التورية والانجيل والقران
اختلف في لفظ القران قيل انه اسم علم غير مشتق خاص بكلام الله
وانه غير مهموز وقيل مهموز وقال الاشعري انه مشتق من قرنت
الشيء بالشيء اذا ضممت احدهما الى الاخر وقال الفراء انه مشتق من القرائن
لان الايات يصدق بعضها بعضا ويشابه وتفصيله في الاتقان
مثلها فاعل لم تنزل قال الشريف في حاشية الكشاف انث الفعل المسند
الى المثل لاكتسابه التانيث مما اضيف اليه او لانه اريد سورة او
مماثلها في الفضيلة واعترض عليه بان اكتساب المضاف التانيث
من المضاف اليه يصح فيما حسن الاستغناء في الكلام عن المضاف
بالمضاف اليه كما يقال سقطت بعض اصابعه اذ يصح ان يقال
سقطت اصابعه بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه واجيب
عنه بان ذلك شرط لوجوب الاكتساب المذكور لا لجوازه وايده
بقوله سبحانه يوم لا تنفع نفسا ايمانها على قراءة تنفع بالتاء الفوقية
فانها انث على هذه القراءة لاكتساب ايمان التانيث من الضمير مع
عدم صحة قيام المضاف اليه مقام المضاف بعد الحذف فان قيل اذا ثبت
ان مثلها مؤنث فيشكل رواية لم ينزل بالياء التحتية قلنا قد ثبت
ان الفعل اذا اسند الى ظاهر المؤنث الغير الحقيقي يجوز تذكيره
وتانيثه ولم يذكر الزبور مع انه لم يكن مثلها كالكتب الثلاث
او لانه تابع للتورية ثم لا يخفى عليك ان دلالة هذا الحديث على افضلية
سورة الفاتحة انما تظهر ان لو ثبت نزول الفاتحة بعد نزول
تمام القران لانه قال بسورة لم تنزل في التورية والانجيل والقران
مثلها لان عدم نزول مثلها في القران انما علم بعد نزول جميع القران
قلت بلى الحكم ان بلى لنقض النفي المتقدم سواء كان ذلك
النفي مجردا نحو بلى في جواب ما قام زيد اي قد قام او كان مقرونا بالاستفهام
فهي حقيقي نحو [illegible]
جرجم قالوا بلى [illegible] يا اخبرنا
لانه وقع جوابا عن قوله الا اخبرك ومنه عرف وجه ما قال ابن
ان قوله بلى في هذا الحديث مخالف لما اتفق عليه النحاة من ان بلى
انما يجاب بها النفي يا رسول الله قال الشريف هذا حديث

حقيقي نحو الست بربكم فقالوا بلى اي انا قائم او توبيخي نحو ام يحسبون
انا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى او تقريري نحو الست
بربكم قالوا بلى اي انت ربنا ويجري النفي مع التقرير مجرى النفي المجرد في رده
ببلى كما صرح به في المغني ولذلك قال ابن عباس لو قالوا
نعم في الاية المذكورة لكفروا لان نعم تصديق للمخبر بنفي
او ايجاب وقالوا لو قال اليس لي عليك الف درهم فقال بلى
لزمه ولو قال نعم لم تلزمه والحاصل ان بلى لنقض النفي الذي
بعد الاستفهام في الصور الثلث وما نحن فيه من قبيل نقض النفي
بعد الاستفهام التحقيقي لا التوبيخي ولا التقريري
ليس نعم بحالا لانه غير مراد فالمعنى

صحيح وقول بعض المحدثين ان من الموضوع الاحاديث المروية عن ابي بن كعب في فضائل السور مراده اكثرها فاعلم ان صاحب الكشاف لم يصرح باسم الراوي بل قال عن رسول الله انه قال لابي الا اخبرك بسورة لم تنزل في التورية والانجيل والقران مثلها قلت بلى يا رسول الله واورد عليه ان الذي يقتضيه سياق الكلام ان يقال بدل قلت قال بلى اي قال ابي ذلك في جوابه واجاب التفتازاني بان فيه حذفا اي قال ابي قلت بلى ورده السيد الشريف بان فساده ظاهر وذلك لانه يصير المعنى قال ابي في جوابه عليه السلام قلت بلى مع ان الذي قاله في الجواب هو لفظ بلى فقط دون مجموع قوله قلت بلى وهو ظاهر بهذا رده واجاب هو بنفسه بان تقدير قال وحده لا يكفي بل التقدير وعن ابي انه قال قلت بلى فكانه لما ذكر انه روي عنه عم كذا اشار سائل ماذا رد عليه ابي فاجاب بانه روي عنه انه قال قلت بلى لكنه اختصر في العبارة واعترض عليه الليثي بانه ان كان المراد نقل ما وقع في مجلس النبي عم من المكالمة بينه وبين ابي فكما لا يصح تقدير قال وحده كما فعله التفتازاني لا يصح تقدير وعن ابي انه قال قلت كما فعله السيد بل لا بد من تغيير المعنى على كل تقدير قال ابي في جواب النبي عم قلت بلى وان اريد نقل كلامه عم وما وقع من ابي في غير مجلسه من حكاية قوله فلا ريب ان صحيح غايته ان ما ذكره السيد اظهر دلالة على المقصود ولا يخفى عليك ان كلا من الاعتراض وجوابي السعد والسيد وايراد الليثي بناء على عدم ذكر اسم الراوي اعني ابا هريرة كما وقع في عبارة الكشاف واما على ما ذكره فلا ولهذا اعدل عنها المص وصرح باسم الراوي حيث قال وعن ابي هريرة الخ لئلا يرد عليه ما يرد على الكشاف لان الظاهر ان ابا هريرة هو الذي اجاب بقوله بلى يا رسول الله شوقا الى بيانه عم وان كان المخاطب ابيا لعلمه بان المخاطبة عم في مثله غير متعين فعلم حاصل الكلام انه روي عن ابي هريرة ان رسول الله عم لما قال لابي الا اخبرك الخ بادرت الى الجواب وقلت بلى يا رسول الله هذا او التحقيق الفاضل المحشي انه لم يتنبه لوجه عدول المص عن عبارة الكشاف وفائدة تصريح الراوي نقل جواب السعد والسيد عما ورد على عبارة الكشاف على وجه يشعر وروده على عبارة المص ثم قال ونحن نقول لا حاجة الى التقدير المذكور لان الظاهر ان ابا هريرة اجاب بقوله بلى يا رسول الله شوقا الى بيانه عم وان كان المخاطب ابيا لعلمه بان المخاطب له عم في مثله غير متعين وانما وقع للخطاب مع ابي اتفاقا انتهى وقال بعض الشراح ان مقصود المص ان ابا هريرة يروي ما وقع في مجلس النبي عم من المكالمة بينه وبين ابي فالسياق يقتضي ان يقول قال بدل قلت وكنت ارى القول بعدم تنبه فائدة عدول المص وذكر اسم الراوي قال رسول الله اجواب

من قال بلى فاتحة الكتاب السورة وفاتحة الكتاب انها السبع المثاني والقران العظيم الذي اوتيته فصله عما قبله بترك الواو لكونه جوابا لسؤال اقتضته ما قبله اعني السؤال عن سبب الحكم مطلقا كانه قيل فما قال في كيف انت قلت عليل وسهر دائم اي ما شانها لم تنزل في الكتب الاربعة فاجاب بانها السبع المثاني وهذه اشارة الى تفسير لقوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقران العظيم حيث ان القران العظيم في الحديث معطوف على السبع المثاني وقوله الذي اوتيته صفة له فيلزم ان يكون لفظ القران العظيم خبرا لان ومحمولا على الفاتحة وبهذا يستلزم ان يكون المراد بالقران العظيم في الاية ايضا الفاتحة وقد قال المص في تفسير الاية ان اريد بالسبع المثاني الايات او السور فمن عطف الكل على الجزء او العام على الخاص وان اريد به الاسباع فمن عطف احد الوصفين على الاخر

~~انتهى ... الاية ... بالقران العظيم ايضا الفاتحة بناء على ان الفاتحة ام القران وخلاصة القران كله ... العطف ... عطف احد الوصفين على الاخر وفاتحة جوامع الكلم~~

وقيل لو كان القران محمولا عليها لكان من اسمائها كالسبع المثاني ولم يقل به احد ورد بانه لا نزاع في ان القران العظيم ليس من اسماء الفاتحة الا ان عطف القران العظيم في الحديث على السبع المثاني المحمول على الفاتحة يستلزم ظاهرا كونه محمولا على الفاتحة ايضا اذ المعطوف على المحمول محمول ايضا او قول فيه نظر لانه لا يلزم من حمل الشيء على الشيء ان يكون اللفظ الدال على المحمول من اسماء الموضوع والا لكان الحيوان والجسم والجوهر والضاحك ونحو ذلك محمولا على الانسان من اسماء الانسان وليس كذلك ثم قول القائل ولم يقل به احد ممنوع لانه قد صرح في الاتقان ان القران العظيم من اسماء سورة الفاتحة رواه احمد عن ابي هريرة وعن ابن عباس قال بينا اصلي بين ما انبعث فتحة الثغرين فصارت بيناء اعلم ان بين ظرف مبهم لازم الاضافة الى المفرد فلما قصد الاضافة الى الجملة والاضافة الى الجملة كلا اضافة زيد وعليها الكافة لانها الخ تكف المقتضي عن الاقتضاء او اشبعت فتحة النون ليكون الف الاشباع دليلا على عدم اقتضائه للمضاف اليه لانه كانه وقف عليه والالف قد يؤتى به للوقف والاصل بين ان يكون مصدرا بمعنى الفراق فتقدير جلست بينكما اي مكان فراقكما وتقدير فعلت بين خروجك ودخولك اي زمان فراق خروجك ودخولك فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فيستعمل في الزمان والمكان واذا كف بما او الالف واضيف الى الجملة فلا يكون الا للزمان لانه لا يضاف من المكان الى الجمل الا حيث الخ فيتناء في الحديث للزمان ومضاف الى الجملة

اي اسباع مجموع القران فقيل انها سبع صحائف وقال بعض المحققين والمراد الصحائف الصحف النازلة على الانبياء اشرفها على النبي عم سبع صحائف والمراد ما يقصدها وان لم يكن بعطفها مثبتا

لما كان في هذا العطف بيان شرف الفاتحة على اتم الوجه حيث جعلها المقصود الاصلي وحمل القران العظيم تعالى اورد صلى الله عليه وسلم بدل سورة الفاتحة بهذا الكلام ليبين شرف الفاتحة بانها مشتملة على القران العظيم في الاية ولم يلزم منه ان يكون القران محمولا عليها صح

وبيان شرف الفاتحة بجعلها متنوعة للقران العظيم لا بناء على كون القران محمولا عليها لان ذلك لبيان الحركة العطف صح

وكذا قول المراد يستلزم استلزاما بينا ممنوع لان اللزوم البين ما لا يحتاج في الجزم باللزوم الى وسط واستدلاله بقوله او المعطوف على المحمول محمول انما يتاتى ذلك لانه بيان الوسط في اللزوم الا ان يقال ان ذلك الوسط ليس بخارج عن الطرفين بل هو من القضية باقيا ساقها منها ومن ادرج تقدم الا حيث في عدم الاحتياج الى الوسط الخارج صح فتوله ادش الفح

لانه كيف بالف الاشباع عن الاضافة الى المفرد فهي بالحقيقة يكون مضافا
الى حدث هو مضمون الجملة التي بعدها بتقدير الزمان فقوله رسول الله
عليه السلام مبتدا وخبره محذوف فيحصل جملة اسمية يضاف اليها بين
اي بين اوقات رسول الله جالس اي بين اوقات جلوس
رسول الله فحذف الوقت المضاف واقيم بين مقامه وقوله
اذ اتاه ملك جواب بينا دخل عليها اذا المفاجاة وهو العامل
في بينا في الرضي وقد يقع اذ واذا في جواب بينا وبينما وكلتاهما
اذن للمفاجاة والاغلب مجي اذا في جواب بينا ولا يجي بعد
اذا المفاجاة الا الفعل الماضي واختلفوا في اذا المفاجاة فقال
المبرد انها ظرف مكان فعلى قوله يجوز ان يكون اذا خبر المبتدا الذي
بعده اي فبالمكان السبع في خرجت فاذا السبع فاذا هذه
عنده متعلق بكائن ولا يجوز على قوله ان يكون مضافا الى الجملة
الاسمية المحذوفة الخبر اذ لا تضاف من ظروف المكان الى الجمل
الا حيث وقال الزجاج اذا المفاجاة ظرف زمان فعلى قوله
يجوز ان يكون في قولهم فاذا السبع خبرا عما بعده بتقدير مضاف
اي فاذا حصول السبع اي ففي ذلك الوقت حصوله لان ظرف
الزمان لا يكون خبرا عن الجثة ويجوز ان يكون الخبر محذوفا واذا ظرف
لذلك الخبر المحذوف غير سادسده اي ففي ذلك الوقت السبع
بالباب لدلالة قرينة خفيت عليه ويجوز ان يكون ظرف الزمان
مضافا الى الجملة الاسمية والعامل محذوف على ما ذكره ابن الحاجب
اي فاجات وقت وجود السبع بالباب الا انه اخرج اذا عن
الظرفية اذ هو مفعول فاجات قال الرضي ولا حاجة الى هذا
التكلف فان اذا الظرفية غير متصرفة على الصحيح اذا عرفت هذا فاعلم
ان بينا ههنا للزمان كما عرفت فاذ المفاجاة في جوابها ان كان ظرف مكان
كما ذهب اليه المبرد فاذ ظرف مكان منصوب باتاه وبينا منصوب
به ايضا على انه ظرف زمان اي فمناه اتاه ملك بين اوقات
جلوسه في ذلك المكان اي مكان جلوسه وان كان ظرف زمان
كما هو مذهب الزجاج يكون مضافا الى الجملة التي بعده مخرجا عن الظرفية
مبتداء خبره بينا والمعنى وقت اتيان الملك اياه حاصل بين اوقات
جلوسه فقال ابشر اي مر دا بشارة بنورين باهرين باطنهما
نور يتلالا في قلب العارف وينوره فان العلم وما هو حكمه
فهو موطن المثال والملكوت نور كما ان الجهل والبدعة في ذلك
الموطن ظلمة او شبههما الخطاب للنبي عم وصف المثنية الى النورين والصفة
على بناء المجهول لم يؤتهما نبي قبلك يعني انهما خصا بك فاتحة
الكتاب الاحد اهما فاتحة الكتاب والاخر خواتيم سورة البقرة
من قوله امن الرسول الى اخر السورة لن تقرا المستقبل مؤكدا لا مؤكدا
تقرا خطاب لكم بتحصيل الخطاب وان كان خاصا في الظاهر للنبي عم

وفي منهما اسم النورين المذكورين الا اعطيته على صيغة المجهول
على معنى لن تقرا منك قراءة حرف منهما في حال من الاحوال
الا حال كونك اعطيت ثوابا لاجل قراتك فينظم فيه الاستثناء
متصلا اعترض عليه بانه مشترك بين جميع القران فان جميع
القران بحيث لن تقراه حرفا منه الا اعطيت ثواب ذلك
الحرف واجيب عنه بوجوه الاول لانم انه مشترك بين جميع
القران كيف وانه يجوز ان يحبط ثواب سائر القران بحبط بخلاف
النورين المذكورين فان تحديث دل على ان الله يحفظ قراتهما عن
الاحباط حيث اتى بحرف التاكيد والقصر وفيه نظر لانه يجوز ان
يكون القصر مقيدا بعدم الحبط ايضا والثاني انه يجوز ان يرجع
الضمير في اعطيته الى واحد منهما فيكون التقدير لن تقرا حرفا من واحد
منهما الا اعطيت ثواب جميع ذلك الواحد فيلزم ان يقرا الفاتحة
ان يعطى ثواب قراءة جميع الفاتحة عند قراءة كل حرف حرف الى اخرها مكررا
اعتبر تكرره وهذا فضل من الله في الثالث ما اجاب به بعض المحققين
بان معنى قوله الا اعطيته الا اعطيت ثوابا لاجل قراءة ذلك الحرف
سوى الثواب الذي اعطيت لاجل قراءة كل منهما المؤلفة من الحروف
وسوى ما اعطيت لاجل قراءة مجموع كل واحد منهما بخلاف
سائر القران فانه اذا قرا حرفا منه اعطي له ثوابا في ضمن المجموع الرابع
ان التعبير عنهما بنورين لا كانهما النور تسمية للشي باسم موجبه فيجوز
ان يكون ضمير اعطيته راجعا الى النور الذي اوجباه فيكون مرجع الضمير
مذكورا حكما في ضمن لفظ نورين فالمعنى لن تقرا حرفا من النورين
الا اعطيت موجبهما اعني النور ولا يخفى ان هذا انما يدفع الاعتراض
المذكور ان لو لم يكن سائر القران كذلك وعن حذيفة ابن اليمان
ان النبي عم قال ان القوم اي قوما من الاقوام ليبعث الله عليهم
بسبب شؤم معاصيهم اي لايقة الحلول فيغضب الله عليهم العذاب
الذي استحقوه حتما اي استحقاقا حتما وليس المعنى بعثا حتما يعني يرد عليه
انه لا وجوب على الشرع مقتضيا بتعلق قضاء الله في الازل فان قيل
فيلزم الجبر اذ لا خلاص عن القضاء الازلي قلت ان سوء اختيارهم
سبب لقضاء الله الازلي وقضاؤه سبب لوقوع الفعل فلا جبر فان قيل
ان اختيار العبد حادث والقضاء قديم فكيف يكون سببا له قلت وجوده
في علمه الازلي كاف في كونه سببا وكن لهنا تفصيل وتحقيق ذكرنا
في شرح العقايد فليطلب ثمه فيقرا عطف على ليبعث والفاء
للتعقيب صبي من صبيانهم في الكتاب جمع كاتب وقد يطلق
على المكتب وهو المراد كما افاده السيد الشريف الحمد لله رب العالمين
منصوب المحل على انه مفعول يقرا اي فيقرا صبي من صبيانهم
هذه السورة فيسمعه الله اي يقبل قراته كما في قوله سمع الله لمن حمده
فيرفع الله ان يرفع عنهم بذلك اي بسبب ذلك المقرو العذاب

هو حديث لبار الصحابة مات في المداين في سنة ست وثلثين
قال النواقي هذا الحديث موضوع وقيل انه ضعيف
صح

المحتوم المقضي المنزل عليهم قبل ان يمسهم اربعين سنة طرف لبريء
ان لا يدفع عنهم ذلك العذاب [illegible] بعد هذه المدة
ثم يحل عليهم ليقضي الله امرا كان مقضيا فلا يرد عليه انه يلزم
تغيير القضاء المحتوم وتبديله مع انه لا يقبل التغيير والتبديل اذ التاخير
الى الوقت المعلوم ليس بتغيير بل تحقيق له والتحقيق ان القضاء
على قسمين مبرم ومعلق والمعلق عبارة عما قدره الله في
الازل معلقا بفعل وهذا يتطرق اليه المحو والاثبات كما قال الله
يمحو الله ما يشاء ويثبت واما المبرم فهو عبارة عما قدره الله
في الازل من غير تعليق ولا يتطرق اليه المحو والاثبات
هذا اخر ما علقنا في تفسير سورة الفاتحة

قال رحمه الله سورة البقرة بيان اضافة السورة مدنية وقد اختلفوا
في تعريفها فقيل السورة ما يشتمل على آي ذات فاتحة وخاتمة
اقلها ثلاث آيات وقيل هي الطائفة المترجمة من القران توقيفا واستكره
بعضهم ان يقال سورة البقرة بل يقال السورة التي فيها البقرة لما
اخرجه ابن ابي حاتم عن عكرمة قال كان المشركون يقولون سورة
البقرة وسورة العنكبوت يستهزؤن بها فنزل انا كفيناك المستهزئين اجيب
بان ذلك في اول الاسلام كيف وقد صح اطلاق سورة البقرة عن النبي عم
فان قيل فما وجه التسمية بسورة البقرة اجيب بانها ليست
رأيا بل سماعا انه [illegible] فلا يطلب الوجه ويمكن ان قصة البقرة المذكورة
فيها غريبة سميت بها مدنية قد ذكرنا في اول الفاتحة معنى المدنية والمكية
فسورة البقرة مدنية بمعنى ما نزل بالمدينة لاتفاقهم على اول سورة
نزلت بالمدينة على ما رواه البخاري عن عائشة او بمعنى ما نزل بعد
الهجرة لانها نزلت تماما بعد الهجرة فعلى الاول لا بد من استثناء
واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله الاية فانها نزلت يوم النحر في حجة
الوداع وكذا اخر الربا فاعرفوا [illegible] او على القول الثاني مدنية بلا استثناء
واما جميع اياتها فمائتان وسبع وثمانون عند البصريين وست
وثمانون عند الكوفيين وخمس وثمانون عند الحجازيين واربع
وثمانون عند [illegible] ثم سائر الالفاظ التي يتهجى بها اسماء
قيل ان لفظ الم وسائر الالفاظ التي يتهجى بها فالمعطوف عليه
مقدر ولا يحسن العطف على المذكور لانه قران وخبره مذكور
فلا يمكن جعل اسماء خبرا عنه انما يمكن لو لم يكن الخبر مذكورا
[illegible] اما اولا فلان لكون خبره مذكورا انما هو على بعض التأويلات
والتوجيهات والمسامحة تفصيل وفيه نظر لانه ان سلم
ان كون الخبر مذكورا مانع عن جعل اسماء خبرا عنه فلا يمنع عدم كون
خبره مذكورا على بعض التأويلات دون بعض واما ثانيا فلان
كونه قرانا ولكون خبره مذكورا لو كان مانعا عن جعل اسماء خبرا

عنه

عنه لكان مانعا ايضا عن جعل مضافا اليه والاخبار عن مضافه وفيه
ايضا نظر لانه قياس مع الفارق لان جعل اسماء خبرا عنه
يستلزم الخبر عما هو القران بما ليس من القران بخلاف جعل مضافا اليه
والاخبار عن مضافه نعم يرد عليه انه ان كونه قرانا مانع عن
الاخبار عنه بالاسماء لانه اخبار عنه ببعض وصاحبه وكلام

وكون خبره مذكورا ج

~~[illegible] مذكورا مانع عن الاخبار عنه بالاسماء لانه اخبار~~
~~ببعض [illegible] ولانه ايضا لكون خبره مذكورا مانع عن الاخبار~~ على ان
تعدد الخبر جائز واما ثانيا فلانه لو تم ما ذكره يلزم ان لا يصح العطف
على المذكور لانه لا يحسن اجيب عنه بان نفي الحسن في كلام البليغ كناية
عن نفي الصحة ثم الظاهر انه لا حاجة الى تقدير المضاف وان العطف
عليه باعتبار الحكاية دون الحكم والمعنى هذه الالفاظ الثلاثة التي تلفظ بها
وسائر الالفاظ التي يتهجى بها اسماء ثم لا يخفى عليك ان التهجي
والهجاء بمعنى وهو تقطيع الكلمة بحروفها اي التلفظ بها بتعداد حروفها
بذكر اسامي تلك الحروف كما في القاموس حيث قال
والهجاء ككساء تقطيع الكلمة بحروفها ثم جعل التقطيع والتهجي مجازا
واخذوه هو ذكر اسامي حروف الكلمة المركبة منها فمعنى قوله
التي يتهجى بها التي يوقع بسببها تقطيع الكلمة بحروفها غالبا [illegible]
وقد اصطلح [illegible] في الكشاف والمصنف حيث فسر الكشف
التهجي بتعداد حروف الهجاء باسمائها الف با تا وهكذا قال
وهذا هو المناسب المطرد في العرف والبارع فيه التضمين معنى
الاتيان اي يجيبها بهجوه ورده التفتازاني حيث قال نقلا
عن الاساس هو يتهجى الحروف ويتهجاها ويتهجى بها يعدو [illegible]
ومن المجاز هو يتهجى فلانا يعدد فيه معايبه والباء للصلة والالة
كما يقول الخشب الذي يضرب به على حذف المفعول
بلا واسطة اعني الحروف واقامة الجار والمجرور مقام الفاعل
والمعنى يتهجى بها الحروف اي يعدد وحملها على التضمين اي يوقع
بها متهجاة تكلف [illegible] لان ذلك انما هو في السمى لا الاسماء هذا كلامه
واجاب عنه [illegible] حيث قال وفيه بحث لان
التهجي لو كان بمعنى عد الحروف مطلقا لكان الباء صلة والة
على قياس فعد لكل عددت الحروف باسمائها لكنه عد الحروف
باسمائها فان الحروف اذا عدت ملفوظة بانفسها لم يكن
تهجيا كما دل عليه قول صاحب الكشاف وان الالفاظ [illegible]
غير متهجاة لا يخلو بطائل [illegible] وعلى هذا فقولك تهجيت الحروف
معناه عددتها باسمائها فلا يتعلق به الباء صلة والة فلا
يقال تهجيتها باسمائها الا اذا جرد التهجي عن التقييد بالاسماء
وجعل بمعنى عد الحروف مطلقا وضمن معنى الاتيان اي [illegible]
باسماء الحروف متهجيا بها وكلاهما خلاف الاصل فجاز الحمل

على الثاني وان كان الاول اظهر واما قوله مهجوة فمعناه مهجوة
مسمياتها ومع قيام هذا الاحتمال لا وجه للزوم تكون مسمياتها واجاب
عنه بعض الافاضل نصرة للتفتازاني حيث قال لا نسلم ان التهجي
تعداد الحروف باساميها كيف وقد قال في الاساس هجوت
الحروف وتهجيتها اذا عددتها وقول صاحب الكشاف وانها لا تخط
بها غير متهجاة لا تخلو بطائل لم يحكم في ذلك لجواز ان يراد
به غير متهجاة باساميها بحذف المتعلق بقرينة المقام ولو سلم
ذلك فليس مبنيا على اللغة بل على العادة والاستعمال بدليل
قول صاحب الكشاف فان قلت فما بالها مكتوبة في المصحف على صور
الحروف لا على صور اساميها قلت لان الكلم لما كانت مركبة
من ذوات الحروف واستمرت العادة متى تهجيت ومتى قيل
قيل للكاتب اكتب كيت وكيت ان يلفظ بالاسماء وتقع
في الكتابة الحروف انفسها عمل على تلك الشاكلة المالوفة في كتابة
هذه الفواتح فانه صريح في ان طريق تهجي المسميات بالكلمات
ان يلفظ باسمائها مبني على الاستعمال واستمرار العادة عليه
ولو كان ذكر التعداد بالاسماء معتبرا في مفهوم التهجي لغة لم يكن
لقوله واستمرت العادة وجه فلا يكون معتبرا في مفهومه لغة فيكون
عبارة عن تقطيع حروف مطلقا كما هو ظاهر لفظ الاساس
ولو سلم انه معتبر في مفهومه لغة لكنه يجوز ان يحمل قوله يتهجى بها على
التجريد عن التقييد باساميها دون التضمين بمعنى الاتيان بان يكون
المعنى يؤتى بها مهجوة لان فيه ارتكاب خلاف الاصل من وجهين
احدهما التضمين والاخر جعل مهجوة بمعنى مهجوة مسمياتها والاول
وان كان واردا في الكلام لكن الثاني مما لا دلالة في اللفظ عليه فيكون
سهوا فانك اذا قلت ابتداء الالفاظ التي يؤتى بها مهجوة
واردت مهجوة فيه مسمياتها لم يستقم كما اذا قلت زيد
قائم واردت زيد قائم ابوه فكيف اذا لم يذكر هذا القول
بل اريد الانتقال اليه من قوله يتهجى بها فمنه الى هذا المعنى
ثم اعلم ان صاحب الكشاف قال اعلم ان الالفاظ التي
يتهجى بها اسماء والمصنف عدل عنه لان عبارة الكشاف توهم
ان تتلفظ بهذه الحروف الثلاثة اعني الم باساميها تهجي وليس
كذلك لما ذكرنا ان التهجي تقطيع الكلمة المركبة الى حروفها او الى
تعداد حروفها باساميها لا تعداد الحروف المقطعة باسمائها
فان قيل ما فائدة الاخبار بكون هذه الالفاظ اسماء اجيب
بان الغرض منه دفع ما اوهمه كون مسمياتها حروفا انها ايضا حروف
يعني ان ما يسمى به هذه الحروف ويعبر به عنها اسماء لا افعال
ولا حروف وهذا لما كان الحكم على هذه الالفاظ بانها اسماء يستلزم
الحكم بانها موضوعات وان لها مسميات ومعان اراد ان يبين تلك

المسميات

المسميات والمعاني فقال مسمياتها بترك الوصل للاستئناف البياني
اي مسمياتها كل من تلك الاسماء الحروف اي كل واحد من الحروف
التي ركبت منها الكلم وسموها حروف المباني لكونها مدار تركيب
الكلم ويقابلها حروف المعاني التي هي احد اقسام الكلمة وهي قد تكون
مفردة كالباء الجارة واللام الجارة والكاف الجارة وقد تكون
مركبا نحو من وعلى وعن واما حروف المباني فلا تكون الا مفردة
والمراد من الكلم المعنى اللغوي اي ما يتلفظ به مفردا كان او مركبا
موضوعا او مهملا فيندرج فيه المهملات ايضا اذ هي مركبة
من هذه الحروف واعلم ان الظاهر ان تلك الاسماء موضوعات
بازاء تلك الحروف وضعا عاما والموضوع له خاص مثل اسم
الاشارة او وضعا خاصا والموضوع له خاص ايضا بان وضع باوضاع
متعددة بازاء كل من تلك الحروف فيكون لفظا مشتركا بينها
لكن التحقيق انها موضوعات بازاء مفهومات كلية صادقة
على تلك الحروف كما قالوا ان كل لفظ موضوع بازاء مفهوم
كلي افراده الفاظ كلفظ الكلمة مثلا موضوع بازاء مفهوم كلي افراده
الفاظ وقال بعض المحققين ويرشدك اليه قولهم كل الف تنقلب
الى اصلها عند التثنية نحو عصوان في عصا وكل واو تنقلب الفا
اذا تحرك وانفتح ما قبلها لا يقال هذا التعدد باعتبار التلفظ
وهو مبني على ما قالوا ان تعدد المحل يوجب تعدد الحال بناء على ان
الزمان والمكان من المشخصات وهذا ان دقيق فلينبغي غير معتبر عند
العربية لانا نقول هذا التعدد انما هو باعتبار وقوعه في الكلمات
لا بمجرد التلفظ قال في الكشاف سماها الحروف المبسوطة
التي منها ركبت الكلم وانما عدل عنه المصنف حيث حذف المبسوطة
واورد منها لان معنى المبسوطة المتفرقة المنتشرة كما ذكره السيد الشريف
فيتوهم ذكرها انها اسماء لتلك الحروف باعتبار تفرقها وانتشارها
دون اجتماعها ووقوعها في الكلم مع انها اسماء لها مطلقا سواء
اجتمعت وتركبت منها الكلم او تفرقت فان قيل حذفها يوهم
انها اسماء للحروف باعتبار وقوعها في الكلم فقط لانها التي ركبت
ليست صفة كاشفة للحروف بل قيد احترازي عن حروف المعاني
فلا يرد ذلك واما وجه تاخير منها فلان التقديم يوهم انحصار الاجزاء
الاولية للكلم في حروف المباني مع ان من الكلمات ما اجزاؤه الاولية
ايضا كلمات كالاعلام المنقولة من المركبات الاضافية او
الاسنادية او المزجية مثل عبد الله وتأبط شرا وبعلبك نعم لا بد
من انتهاء التركيب بالاخرة الى حروف المباني لئلا يلزم التركيب
من اجزاء غير متناهية واما ما قيل ان الهيئة جزء ايضا فلا تنحصر
الاجزاء في الحروف ففيه نظر اما اولا فلان الهيئة ليست معتبرة
في الاسماء وانما يعتبر في الافعال واما ثانيا فلان مرادهم بالاجزاء

هي الاجزاء المرتب في السمع لان اجزاء المسموع لا بد وان يكون مسموعا
ايضا لان المركب من المسموع وغير المسموع غير مسموع والهيئة ليست
مسموعة فلا عبرة لها فان قيل المسميات المذكورة قران والقران
قديم والتركيب حادث فكيف يصح الحكم بان مسماها الحروف
التي ركبت منها الكلم قلنا لا اشتباه فيه على القول بان الفاظ القران
حادثة مطلقا وانما القديم هو الكلام النفسي واما على القول بان الفاظ
القران قديمة ايضا كما حققه القاضي عضد فتلك الحروف من حيث
انها قائمة بذاته تعالى غير مركبة ومن حيث انها قائمة بلساننا مركبة
حادثة وجزء من الكلم الحادث ولما ذكر ان تلك الالفاظ اسماء ومسمياتها
حروف اراد ان يستدل عليه فقال لدخولها اي تلك الالفاظ
في حد الاسم استدلال على الجزء الاول من المدعى وتقريره ظاهر واما الجزء
الثاني فلم يتعرض لبيانه لكونه معلوما بالاستقراء قال قيل ان كون
هذه الالفاظ اسماء ينافيه رسم خطها فان حق كل لفظ في رسم الخط
ان يكتب بحروف هجائها بان يكتب مثلا صاد قاف نون والف
لام ميم ولا يكتب ص ق ن الم لكنها تكتب هكذا كما وقع في اوائل
السور فالجواب ان ابن الحاجب عرف الخط واستثنى اسماء
الحروف حيث قال الخط تصوير اللفظ بحروف هجائه الا اسماء
الحروف اذا قصد بها المسمى نحو قولك اكتب جيم عين فا را
انما كتبت هذه الصورة جعفر لانه مسماها خطا ولفظا ولذلك
قال الخليل لما سالهم كيف تنطقون بالجيم من جعفر فقالوا جيم قال
انما نطقتم بالاسم ولم تنطقوا بالمسئول عنه والجواب جه
لانه المسمى بها فان سمي بها اي كتبت كغيرها وفي المصحف على اصلها
على الوجهين نحو ياسين وحاميم اسمي سورة واعتوار ما يختص به
استدلال ثان على كونها اسماء بوجود خواص الاسم فيها
ولم يكتف بالاستدلال الاول ليتاكد المدعى بتعاضد الادلة ومن هذا
لم يكتف بمجرد وجود الخواص بل زاد الاعتوار لبيان تاكيدا على تاكيد
لان الاعتوار هو التداول لا مطلق الوجود من التوقف نحو
الالف حرف لين والتنكير نحو كتبت الفا والجمع نحو الفات
ولامات وسينات والتصغير نحو اليف وجييم ونحو ذلك
كالتوصيف نحو الالف الممدودة والمقصورة والمقلوبة وكالاسناد اليه
نحو الالف في قال منقلبة عن الواو وفي كال منقلبة عن الياء وكالاضافة
نحو الف التثنية واعلم ان صاحب الكشاف عد الامالة والتفخيم من
خواص الاسماء ايضا ولم يذكرهما المصنف لانهما من اصناف
بجريانهما في الفعل ايضا اتفاقا وجريان الامالة في حرف النداء عند
ربه على الفعل فيه نظر لان الجمع من اصناف الاسم ايضا لانه جار في الفعل
ايضا مع ان المصنف ذكره ههنا ومقتضى ما ذكره ذلك القائل ان
لا يذكره وقيل كلاهما مندرجان تحت قوله ونحو ذلك كاندراج الوصف

ونحوه

ونحوه ومرادهم بان المراد بنحو ذلك ما يشبه تلك المذكورات من الخواص في كونه
خاصة مثل ما يختص بالاسم وكل منها ليس كذلك لوجود بعضها في الفعل
ايضا اقول فيه نظر لانه لو كان المراد ذلك لما ذكره المصنف الجمع لعدم
اختصاصه بالاسم لوجوده في الفعل بل المراد بالخواص ههنا ما لا يوجد
في الحرف لا ما لا يوجد في غيره اصلا لان المراد نفي كون تلك الاسماء
حروفا لا كونها افعالا لا حاجة الى البيان فان قيل ان كون هذه الامور
الجارية على هذه الالفاظ مختصة بالاسم موقوف على معرفة ان هذه
الالفاظ اسماء فكيف يستدل به عليه واجيب بان اختصاص
كل من تلك الامور مستفاد من علته التي علله النحاة بها لا من ان
تلك الالفاظ اسماء عليها يتعلق بالاعتوار والضمير راجع
الى الالفاظ وبه صرح الخليل وابو علي هذا بمنزلة الدليل
النقلي على المدعى بعد الاستدلال المذكور لان قول ائمة الفن
دليل على مقلديهم والمراد بما صرح به الخليل ما نقل في الكشاف
عن سيبويه انه قال سال الخليل عن اصحابه كيف تقولون
اذا اردتم ان تلفظوا بالكاف التي في ذلك والباء التي في ضرب
فقيل نقول باء وكاف فقال انما جئتم بالاسم ولم تلفظوا
بالحرف وقال اقول كه به اي بدون الحاق الهاء في اللفظ
وانما يكتب مثلها بالهاء على تقدير الوقف كما هو قاعدة
الخط وقد تقدم ان فيما ان سؤال الخليل كان عن كيفية التلفظ
بجيم من جعفر واما تصريح ابي علي فما ذكره في الكشاف ايضا انه قال
وذكر ابو علي في كتاب الحجة في الكلام على امالة ياسين الاترى
ان هذه الحروف اي با وتا ونحوها اسماء لما يلفظ بها من الاصوات
فانه وان عبر عنها بالحروف فتجاوز الا انه صرح بانها اسماء
ومراده بالحروف الكلمات التي تتهجى بها واختلفوا في تفسير
قوله لما يلفظ بها فقال التفتازاني اي يعبر بها عما يلفظ ومعناه
تلك الحروف فهي بلفظ ما وضمير بها لهذه الحروف التي هي
اسماء وما يلفظ هي حروف المسماة اعني المسميات التي تعبر
عنها بتلك الاسامي وانما لم تجعل ضميرها للفظ لظهور ان تلك
الالفاظ ليست بملفوظ بها في الحمل بل هي الملفوظات
بعينها ورده السيد الشريف بان فيه مخالفة للاستعمال المشهور
من كون الباء صلة واله وفيه ايضا جعل الملفوظ بمعنى الملفوظ
وجعل الفاظ مخصوصة ملفوظة بالتلفظ بالفاظ اخر فهي اسماؤها
هكذا رد عليه وفسر ما يلفظ بها بالحروف الملفوظة ثم قال
يقال لفظ القول ولفظ به كلاهما بمعنى واحد فالضمير في بها
راجع الى ما والظرف قائم مقام الفاعل وما يلفظ بها كناية
عن حروف المباني فانها هي الملفوظة حقيقة في تراكيب
ومفرداته لان اللفظ بزيد مثلا تلفظ بحروفه على وضع مخصوص

وهيئة معينة انتهى واعترض عليه بان قوله فانها هي الملفوظة حقيقة
ان اراد به ان كل واحد من حروف المباني هو الملفوظ حقيقة
في نفس الامر لا غيره فبطلانه ظاهر لان المجموع من حروف المباني الملفوظة
كص مثلا ملفوظة حقيقة في نفس الامر وليس اطلاق الملفوظ
على هذا المجموع مجازا غايته ان يكون تلفظ هذا المجموع الذي هو مركب
من تلفظات كل واحد موقوفا على تلفظ كل واحد وهو
لا يستلزم انحصار التلفظ المتعلق بلفظ من هذه التلفظات
بكل واحد من حروفه وان اراد ان حروف المباني مطلقا
اعم من ان يكون كل واحد منها او المجموع المركب هو الملفوظ فهو
مسلم الا ان تلك الاسماء ليست الا اسماء المجموع المركب
وبالجملة ان تلفظ حروف المباني اي كل واحد منها علة متقدمة
على تلفظ وهذا القدر من الخصوصية لا يقتضي سهولة الانتقال
من لفظها تلفظ بها الى حروف المباني حتى يحسن جعلها كناية
عنها انتهى اقول نختار الشق الاول ونقول ليس هاهنا
في نفس الامر تلفظ متعلق بالمجموع وراء تلفظات
كل واحد منها بل تلفظ المجموع هو عين تلفظات الاجزاء
لان الملفوظ منقضي الاجزاء بحيث لا يمكن اجتماع اجزائه
حتى يتعلق بالمجموع تلفظ والحاصل انه لا وجود للمجموع هاهنا
لعدم امكان اجتماع الاجزاء في التلفظ اذ لا يمكن تلفظ جزء
ما لم ينقض جزء ويقرب منه ما قاله في بحث النسبة الى المحدود
من انه ليس هناك تصور متعلق بمجموع الاجزاء غير تصورات
الاجزاء بل الحد هو تصورات المجموع والمحدود هو مجموع التصورات
والتغاير بينهما بالاعتبار فكما ان التصور هاهنا منحصر في تصور
كل جزء جزء من غير ان يكون هناك تصور متعلق بالمجموع متوقف
على تصور كل واحد من تصورات الاجزاء مركبا منها كذلك
ليس هاهنا تلفظ مركب من تلك التلفظات متعلق بالمجموع
وانما قلنا ويقرب منه لان اجزاء المحدود تجتمع في التصور بخلاف
ما نحن فيه فان الملفوظ لا يمكن اجتماع اجزائه في التلفظ
هذا قال مولانا خسرو معترضا على الشريف وفيه بحث اما اولا
فلان المفهوم من كلامه ان الاسماء المذكورة موضوعة بازاء حروف
الهجاء كيفما كانت وليس كذلك بل هي موضوعة بازاء ملفوظ
معين في اوائل الاسماء باشتراط وقوعها فيها والعبارة
ناطقة عليه والجواب عنه لا نم الاشتراط المذكور بل الاسماء
موضوعة بازاء حروف المباني كيف ما كانت كيف وقد صرح
الخليل وسائر ائمة الفن ان مسمى الكاف والباء مثلا كه به ولم يذكروا
الاشتراط المذكور وصرحوا ايضا ان تصدير الاسم بالمسمى
مشروط بثلاثة شروط احدها ان المسمى لفظ والثاني لكون المسمى

لو المسمى حرفا واحدا والثالث كون الاسم ثلاثيا ولو كان وقوعها في اوائل
الاسماء شرطا في وضع الاسماء لكان الوضع مشروطا بهذه الثلاثة
ايضا وليس كذلك واما ثانيا فلان ذكر العام وارادة الخاص
لا يكون كناية بل يكون مجازا يحتاج الى القرينة ولا قرينة هاهنا والجواب
ان الشريف لم يرد بالكناية ما هو المصطلح بل اراد عدم التصريح
ولا مجاز هاهنا بل ارادة الخاص بقرينة العقل كما بين انه
حقيقة ومراده بالحقيقة ليس ما يقابل المجاز كما ظنه المعترض
واما ثالثا فلان الملفوظ حقيقة وان كانت حروف المباني
لكن هذه الحقيقة مهجورة لا يتبادر الى ذهن احد فانك
اذا قلت تلفظت زيدا لا يفهم منه الا الملفوظ المجموع وان كان
تلفظ في نفس الامر عبارة عن تلفظ حروفه المفردة وتجد انه عينه
لا م ان تلفظ المجموع هو المفهوم وانما يفهم ذلك ان لو كان
هاهنا مجموع غير الاحاد وقد عرفت انفا ان لا مجموع غير الاحاد لان
الالفاظ من الاعراض الغير القارة لا يمكن اجتماع واما رابعا فلان
ما يلفظ اظهر واخصر مما يتلفظ بها ولو كان المراد ما ذكره لما اختير
الثاني على الاول فالصواب ان يراد بما يتلفظ بها ما يعبر
بلفظها بهذه الاسامي كما ذكره التفتازاني والجواب
انه لو استقام ما ذكره لزم في كل موضع ورد الاستعمال
فيه بالحرف وبدونه ترك الاستعمال بالحرف وليس كذلك بل الاستعمال
بالحرف شايع مع ان تجويز صحة المعنى بدون الحرف لا يستدعي ترك
الاستعمال بالحرف وقوله فالصواب ان يراد اه قد عرفت انفا
وما ذكره التفتازاني وجار ومن ابن مسعود مبتدا وخبره
قوله الا انه فالمراد عن المراة وقع ما سواه محاصلا ذكره من الاستدلال
تقرير بان دليلكم وان دل على مدعاكم لكن عندنا ما ينفيه حيث حكم
النبي عم فيما رواه ابن مسعود مرفوعا على تلك الالفاظ بانها حروف
حيث قال الف حرف ولام حرف وميم حرف وحاصل الدفع
لا نسلم ان المراد بالحرف في محل هذه القضايا المروية
معناه الاصطلاحي الذي شاع فيما بين علماء العربية كيف
وان المعنى الاصطلاحي عرف متجدد بعد زمن النبوة بل المراد
معناه اللغوي اعني الطرف على ما سياتي بيانه واعلم ان صاحب
الكشف اورد هذه المعارضة باطلاق لفظ على تلك الاسماء
في كلام المتقدمين ثم اجاب عنه بما حاصله حمل اطلاقات
على المسامحة والمصنف عدل عنه الى اطلاق لفظ الحرف في الحديث
لعل وجهه ان الاشكال بمتن الحديث اقوى فدفعه ايضا انه عم
قال من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر امثالها
ولا توجيه ان يقال ما المراد بالحرف الموعود لقراءته بالحسنة فقال
لا اقول الم حرف بل اقول الف حرف ولام حرف وميم حرف اي كل واحد

من تسميتها بهذه الالفاظ حروف فالمراد حينئذ والالف لتقديم المبتدا
انه لفظ الحرف في الحديث غير المعنى الاصطلاحي وهو ما يقابل
الاسم والفعل فان تخصيص الحرف بهذا المعنى الاصطلاحي عرف
مجدد حدث بعد زمن النبوة باصطلاح النحاة بل المراد المعنى اللغوي
فلا يكون معارضا للدليل المذكور لانه انما قام على ان تلك الالفاظ
اسماء للحروف بالمعنى الاصطلاحي والحديث لا يدل على انها
حروف بذلك المعنى فلم يتوارد النفي والاثبات على شيء واحد حتى
يتعارضا وانما يدل على انها حروف بالمعنى اللغوي الشامل لجميع
اقسام الكلمة وحروف المباني ايضا لان المراد بالمعنى اللغوي هو
الطرف وهو يعم حروف المباني وجميع اقسام الكلمة اما الاول
فلان تلك الحروف اطراف ونهايات للكلم نسبتها الى الكلمة
كنسبة الان الى الزمان فكما ان الان طرف فيه نهاية لما قبله وبداية
لما بعده كذلك الحروف الواقعة في الكلمات اما بداية صرفة
كاول الكلمة او نهاية صرفة كاخرها او بداية ونهاية معا بالنسبة
الى القبل والبعد كالاوساط واما الثاني فلان نسبة الكلمة
الى الكلام كنسبة الحروف الى الكلمات على النحو المذكور فلفظ
الحرف لغة لا يختص بما يقابل الاسم والفعل نعم يطلق عليه لكن
باعتبار اندراجه تحت ذلك المعنى العام لا لخصوصه والحروف
التهجي لم يخصص الحروف به على ما صرح به المصنف لا اصل لاطلاقه
عليه قال مولانا ابو السعود وبعد ما استدل على كون تلك
الالفاظ اسماء بمثل ما استدل عليه المصنف واما ما روي عن
ابن مسعود رضي انه عليه السلام قال من قرا حرفا الحديث فلا تعلق له بما نحن
فيه قطعا فان اطلاق الحرف على ما يقابل الاسم والفعل عرف جديد
اخترعه ائمة الصناعة وانما الحرف عند الاوائل ما يتركب منه
الكلم من الحروف المبسوطة وربما يطلق على الكلمة ايضا تجوزا فاريد
بالحديث دفع توهم التجوز في زيادة تعيين ارادة المعنى الحقيقي
ليتبين بذلك ان الحسنة الموعودة ليست بعدد الكلمات
القرانية بل بعدد حروفها المكتوبة في المصاحف كما يلوح به
ذكر كتاب الله دون كلام الله او القران انتهى وقد حمله بعضهم
على انه اعتراض على المصنف وبعضهم على انه دفع للمعارضة المذكورة
كما دفعها المصنف فقيل مراده قدس سره انه اعتراض ان لفظ الحرف
المذكور فيه لما كان ظاهرا في المعنى اللغوي بحيث لا يحتمل المعنى العرفي
لحدوث العرف بعد زمن النبوة لم يبق له احتمال المعارضة للدليل
المستمر لان مدار المعارضة على احتمال المعنى العرفي ولهذا لم يذكره
صاحب الكشاف ومراده قدس سره انه لدفع المعارضة انه يصح لدفع المعارضة
لو وقعت المعارضة فلا نزاع بينهما لكنه سرد عليه اعتراضا ان احدهما
ان حصر المعنى اللغوي للحرف على الحروف المبسوطة ليس بجيد بل

لكل آن جو

هو

هو اعم كما ذكرناه والثاني ان تعليق الحسنة الموعودة بعدد الحروف
المكتوبة وجعل ذكر كتاب الله تلويحا به يعارضه ما روي من قرا حرفا
وقوله بل اقول الف حرف الخ فان كلا منهما يلوح بانها بعدد الحروف
الملفوظة اذ القراءة انما تتعلق بالملفوظ وكذا الف ولام وميم ملفوظة
لا مكتوبة وايضا ان من الحروف القرانية ما يتلفظ به ولا يكتب
كالالف في حواميم والطواسين وكهيعص وطه وحم وهؤلاء
واولئك وغيرها مما يتلفظ ولا يكتب فيلزم ان لا يثاب بها الحسنة
الموعودة فالاولى ان يقول انها بعدد الحروف مطلقا مكتوبة
او ملفوظة ولعله تسماه ان يسمى كل واحد من الاسماء المذكورة في الحديث
باسم مدلوله اختلفوا في تحقيق مراده فقيل انه اشارة الى دفع
اشكال في الحديث او وهم الجواب المذكور وهو ان المعنى اللغوي
للحرف وان كان يشمل الكلمات الا انه لا شك في ان المراد به في قوله عم
من قرا حرفا هو الحروف المبسوطة لا الكلمات لان الحسنات الموعودة
بعدد الحروف لا الكلمات فالحرف بهذا المعنى اسم لمدلولات هذه
الكلمات لا يصح اطلاقها على نفس الكلمات وقد اطلق في الحديث عليها
وتوضيح الجواب ان اطلاق اسم الحرف على هذه الكلمات
وتسميتها به من قبيل تسمية الشيء باسم مدلوله وبما يطلق على مدلوله
كما هو شان المحمولات في القضايا فان قائما في قولنا زيد قائم
اسم لمدلول زيد وهو الذات ويطلق عليه فاطلاقه على لفظ زيد
وتسميته به تسمية له باسم يطلق على مدلوله وتسمى هو به فمعنى الف حرف
ان مدلوله الذي هو اه حرف لا ان نفسه التي هي كلمة حرف كما ان معنى
زيد قائم ان مدلول زيد قائم لا ان هذا اللفظ قائم انتهى وقال [illegible]
انه اشارة الى الجواب التسليمي بعد الجواب المنعي اي ولو سلم
ان المراد المعنى الاصطلاحي فلا نجد ان يكون اطلاق الحرف الاصطلاحي
عليه بكون الحرف بهذا المعنى اسما لمدلوله وقال مولانا ابو السعود
رادا على المصنف ليس هذا من تسمية الشيء باسم مدلوله في شيء كيف لا
والمحكوم عليه بالحرفية واستتباع الحسنة انما هي المسميات البسيطة
الواقعة في كتاب الله سواء عبر عنها باسمائها او بانفسها
كما في قولنا السين مهملة والشين معجمة وغير ذلك مما لا يصدق
المحمول الا على ذات الموضوع لا اسمائها المؤلفة كما اذا قلت
الالف مؤلف من ثلاثة احرف فقول في كل منها يجب اجراء الاول
فمن وجده اجاد والا فلا تسمية الشيء باسم مدلوله من باب المجاز
اللغوي كما هو المشهور فلو كان الامر كما ذكره في توضيح الجواب
يلزم ان يكون جميع القضايا الحملية من باب المجاز ولم يقل به احد
واما ثانيا فلان المراد في القضايا الحملية ليس تسمية الموضوع
باسم المحمول بل المراد بيان اتصاف ذات الموضوع
بوصف المحمول فكيف يصح قوله كما هو شان المحمولات

وأما ثانياً فلأن قوله فإن قائم في زيد قائم اسم لمدلول زيد
فإطلاقه على لفظ زيد وتسميته به إنما هو ممنوع أما أولاً فلأن حمل
الشيء على الشيء لا يقتضي تسمية الموضوع باسم المحمول ولو كان كذلك
لزم تسمية الإنسان مثلاً بأسماء كثيرة مما يصح حمله عليه كالجسم
والجوهر والممكن والشيء والقائم وغيرها وذا باطل وأما ثانياً فلأن
قوله فإطلاقه على لفظ زيد وتسميته به مما لا يخفى فساده لأنا لم نسم
لفظ زيد بالقائم في زيد قائم حتى يقال إنه من قبيل تسمية الشيء باسم
مدلوله لأن المراد بالموضوع في القضايا هو الذات لا اللفظ فكيف
يصح التسمية بالاسم لأن تسمية الشيء بالشيء مسبوق بإرادة المسمى فقوله
فقوله الألف حرف ولام حرف إلخ المراد بالألف واللام هو الذات
أعني حروف الهجاء وإطلاق الحرف عليه حقيقة ولا تسمية به للفظ
الألف إذ لم يرد هذا اللفظ في القضية فليس هذا من تسمية اللفظ باسم
مدلوله في شيء وأما ثالثاً فلأن الحرف بالمعنى الاصطلاحي ليس اسماً
لمدلول لفظ الألف مثلاً حتى يكون تسميته به تسمية باسم المدلول على أنا
لم نرد بالموضوع لفظ الألف حتى يصح التسمية به كما ذكرناه وأما
في الثالث فلأن نحو ذلك المحكوم عليه في القضية هي الحروف البسائط
لا يكفي في عدم كونه من قبيل تسمية الشيء باسم مدلوله ما لم ينف ما ذكر
للخصم في بيان كونه من ذلك القبيل هذا ثم إن الفاضل المحشي
أيضاً جعل من باب تسمية الشيء باسم مدلوله لكنه قال لا اشتباه
في أن المراد بقوله عم حرفاً حروف الهجاء لا أساميها فليس فيه
تسمية باسم المدلول وكذا المراد بقوله بل ألف حرف ولام حرف
وميم حرف لأن مراده عم بلفظ الألف هو الذات أعني
حروف الهجاء لا اللفظ فيكون إطلاق الحرف عليه حقيقة ثم قوله عم
لا أقول الم حرف مشعر بأنه أراد به لا عد المجموع المركب من الكلمات
الثلاث حرفاً قابل كل كلمة حرف في تلك قوله من قرأ حرفاً بمعنى من قرأ
كلمة فلا يتم أيضاً أن التسمية بالحرف تسمية باسم المدلول إذ ليس كل كلمة
من القرآن مدلولها الحرف وإنما الحرف مدلول قليل من كلماته فلو حملنا
على أن المراد بالحرف الكلمة على مقتضى لا أقول الم حرف فالوجه
في إطلاق الحرف على الكلمة تشبيهاً في الحمل منزلة الحرف من المركب
لا جعلها تسمية الشيء باسم مدلوله فالوجه أن يصرف قوله عم
لا أقول ألف لام ميم حرف إلى معنى نفي الفعل بمعنى كل كلمات
ألف لام ميم حرفاً والإضراب إلى أن كل حرف من تلك الكلمات
حرفاً فيكون إطلاق الحرف على حقيقته اللغوية انتهى أقول هذا الوجه
موجه لكنه مبني على أن الحسنات بمقابلة الحروف الملفوظة لا بمقابلة
الحروف المكتوبة وقد اختلفوا فيه فقال مولانا أبو السعود
فكما أن الحسنات في قراءة قوله تعالى ذلك الكتاب بمقابلة حروفه
البسيطة موافقة لعددها كذلك في قراءة قوله تعالى الم بمقابلة حروفه

الثلاثة

الثلاثة المكتوبة موافقة لعددها لا بمقابلة أساميها الملفوظة والحكم
بأن كلاً منها حرف واحد يستلزم الحكم بأنه يستتبع لحسنة واحدة
فالعبرة في ذلك بالمعبر عنه لا بالمعبر به ولعل السر فيه أن استتباع
الحسنة منوط بإفادة المعنى المراد بالكلمات القرآنية فكما أن سائر
الكلمات الشريفة لا تفيد معانيها إلا بتلفظ حروفها بأنفسها كذلك
الفواتح الكريمة لا تفيد المعاني المقصودة بها إلا بالتعبير عنها بأسمائها
فجعل ذلك تلفظاً بالمسميات كالقسم الأول من غير فرق انتهى
كلامه وهكذا قاله أبو عمرو الداني الصحابي قال إن عدد حروف الكلمة
على صورة الكلمة في الرسم دون اللفظ ألا ترى أن صورة الم في
الكتابة ثلاثة أحرف وهي في التلاوة تسعة أحرف ولو كانت
الكلمة تعد حروفها على حال استقرارها في التلفظ دون الرسم
لوجب أن يكون للقارئ الم تسعون حسنة فلما قال إنها ثلاثة أحرف
وللقارئ بها ثلاثون حسنة ثبت أن حروف الكلمة إنما تعد على صورة
دون التلاوة والثواب جار على ذلك انتهى ورد عليه البقاعي
أن العامل إنما يثاب على عمله فالقارئ يثاب على نطقه بالحروف
سواء كتبت أم لا وما يلزمه تعطيل بعض الحروف التي نطق بها
بلسانه ويقولان يرضاه فإن جعل ثوابه على بعض عمله دون
بعض تحكم هذا ولما كانت مسمياتها أي مسميات تلك الأسماء
حروفاً وحداناً أي جميع واحد كركبان جمع راكب وفي الكشاف
أن المسميات لما كانت ألفاظاً كأساميها وهي حروف وحدان اه
والمصنف ترك التعرض لكونها ألفاظاً لأن كونها حروفاً يستلزم كونها
ألفاظاً فاكتفى بذكر الملزوم عن ذكر اللازم ولأن المعنى بالذات
هنا إفادة أن المسميات حروف وحدان ولهذا جعله ركناً
للكلام لا قيداً كما جعله صاحب الكشاف وترك لفظة كأساميها
أيضاً لعدم الحاجة إليه وهي أي أسماء هذه المسميات مركبة
أي يجب أن يكون مركبة لئلا يلزم إجحاف للعرب عن القدر
الصالح للإعراب فلا يرد عليه أن المتبادر من قوله مركبة
أن يكون تركيبها سابقاً على التسمية وتصدير الأسماء بها على ما
يقتضيه كلمة لما من تقدم ما هو في حيزها على ما هو في حيز جوابها وذلك
رفعه بإرجاع ضمير وهي إلى الأسماء مطلقاً ثم قال محشي فيه لم يصب
ولا يخفى عليك أن الظاهر أن يقول والأسماء مركبة بدل
وهي إلخ وقال بعضهم إن المراد بقوله وهي مركبة أنها مركبة
في قصد المسمين لا أنها مركبة في الواقع ولا يخفى ما فيه من التكلف
وصرف العبارة عن الظاهر صدرت الأسماء أي ركبت
حال كونها مصدرة بها أي بالمسميات بأن جعلت في أوائلها صدر
تلك الأسماء المركبة فإن ما سمي بلفظ ألف إلخ وما سمي بلفظ لام له وما سمي
بلفظ ميم اه اعلم أن هذه القضية الشرطية إشارة إلى ما ذكره

يفهم

صاحب الكشاف وسماه لطيفة حيث قال فقد روعيت هذه
التسمية لطيفة وهي ان المسميات لما كانت الفاظا كانت اسماؤها
حروف وحدان والاسامي عدد حروفها مرتق الى الثلاثة اتجه
لهم طريق الى ان يدلوا في التسمية على المسمى فلم يغفلوها وجعلوا المسمى
صدر كل اسم منها انتهى فعدل عنه المص لحسنه فلم يذكر لكون
المسمى لفظا وقد ذكرنا وجهه ولم يذكر ايضا كون عدد حروف الاسامي
مرتقيا الى الثلاثة لما قالوا ان ارتقاء حروف الاسامي الى الثلاثة
مما لا مدخل له في المطلوب مما لا ان العقود المأخوذة في مقدم الشرطية
اعني ولما كانت مسمياتها حروفا وحدانا وهي مركبة لبيان الامكان
التام اعني تصدير الاسماء بالمسميات ولا دخل للارتقاء المذكور
في ذلك الامكان بخلاف سائر العقود فانه لو لم يكن المسمى لفظا
لم يمكن جعله جزءا من اسمه الذي هو اللفظ فضلا عن جعله جزءا اول لان
جزء اللفظ لفظ وبعد كونه لفظا لو لم يكن حرفا واحدا لامتنع جعله
ايضا صدر الاسم لانه حينئذ يكون مركبا من اجزاء متعاقبة في الوجود
فيكون صدره جزءه الاول لا المجموع وكذلك لو لم يكن الاسم مركبا لو
من حرفين بل كان حرفا واحدا كالمسمى لاتحد الاسم والمسمى ولم
يكن هناك صدر ووسط وعجز ولم يمكن ايضا جعله صدر الاسم
فظهر ان امكان تصدير الاسم بالمسمى يتوقف على ثلاثة امور
كون المسمى لفظا وحرفا واحدا وكون الاسم مركبا وان لم يرتق عدد حروفه
الى الثلاثة اذ على تقدير تركبه من حرفين فقط يمكن جعل المسمى صدرا
للاسم ايضا ولهذا جعل السيد الشريف قيد الارتقاء الى الثلاثة بيانا للواقع
الا انه جعل كون المسمى حرفا واحدا بيانا للواقع ايضا ولم ينصف فيه
لما عرفت انه من شروط امكان التصدير هذا ما ذكروه اقول يخالفه
ما ذكره الطيبي نقلا عن العلامة التفتازاني حيث قال اعلم ان تصدير
الاسم بحرف المسمى يتوقف على ثلاثة امور كون المسمى لفظا وكونه حرفا واحدا
وكون الاسم ثلاثيا اذ لو كان حرفا واحدا كالمسمى لاتحد الاسم والمسمى وان كان
اثنين لم يستقم لوجهين اما اولا فلان الاسم المتمكن لا يكون على حرفين واما ثانيا
فلان الحرف الثاني اما ان يكون صحيحا او معتلا فان كان صحيحا لم يستقم لما مر
وان كان معتلا فلا يستقيم ايضا كذلك ولانه قابل للتنوين وعند التنوين
سقط حرف العلة لاجتماع الساكنين واذا سقط حرف العلة
عاد محذور اتحاد الاسم والمسمى فتعين ان يكون ثلاثيا انتهى فان قيل
ينتقض هذا بنحو با وتا وثا فانها على حرفين قلنا ذلك لطلب الخفة
عند التهجي والاصل ان يكون باء وتاء وثاء مهموزة او ان تكون
كذلك عند الاعراب اي اذا قلت كتبت باء وتاء ثم المراد
باللطيفة هو الدلالة على المسمى بجعله صدر الاسم كما ذكره السيد الشريف
وقيل هو التنبيه على ان مسمياتها ليست ساكنة بل مما يمكن الابتداء بها
ثم لا يخفى عليك ان بعض محققي شراح اعترض على قوله صدرت بها بانه يلزم

بها

منه هذا تأخر الشيء عن نفسه لان الاسم متأخر عن المسمى زمانا فلو جعل المسمى
جزءا من الاسم يلزم تأخر المسمى عن نفسه تأخرا زمانيا ولو اجيب بان المسمى
جنس وما وقع في صدر الاسم فرد منه فالمقدم والمتأخر فرد منه قلنا تقدم الجنس
يستلزم تقدم جميع الافراد لان الجنس موجود في ضمن كل فرد من افراده
ما في صدر الاسم ايضا ورد بان هذا الاستلزام انما يعقل اذا كان
التقدم مقتضى ذات الجنس ولازما لماهيته الجنسية كتقدم الحيوان
على الانسان لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف ولهذا قالوا
ان اختصاص جنس الحمد يستلزم اختصاص جميع افراده واما اذا
كان بحسب العوارض فيجوز تقدمه باعتبار وتأخره باعتبار كالاب
فانه مقدم في ضمن الاب متأخر في ضمن الابن والطبايع الكلية
تتصف بالمتقابلات معا كما صرح به في حاشية المطالع والطوالع
ان تقدم المسمى على الاسم زمانا ليس لازما للذات لتخلفه عنه في بعض
المواد وقد يجاب بان تأخر مجموع الشيء عن الشيء زمانا لا يستلزم
تأخر كل جزء منه عنه زمانا فان مجموع الحادث والقديم متأخر عن القديم
زمانا مع ان جزءه القديم ليس متأخرا عن القديم زمانا لئلا يلزم تأخره
بالمسمى اول ما يقرع السمع تعليل لقوله صدرت فان قيل قد
ثبت ان مدخول لما يجب ان يكون سببا وعلة للجواب فلا يصح
تعليل التصدير به لان تعليل المعلل لا يجوز قلنا ان ما ذكر
قبيل التصدير من القيود الثلاثة التي دخل عليها لما علة للامكان
ترتب الجواب على الشرط وهذا علة لوقوعه في الخارج فالمعنى
لما كانت مسمياتها حروفا وحدانا وهي مركبة امكن تصدير الاسماء
بها فصدرت بها لتكون اه او نقول ان ما قبل صدرت بيان
للعلة الموجبة وقوله لتكون اه بيان للعلة الغائية كقولهم ولما كان
زيد كذا ضربته تاديبا له والظرف متعلق بها اي بالاسماء والاضافة في قوله
اضافة المصدر الى فاعلها والمراد بالدلالة والدلالة واول منصوب
على انه خبر يكون وما موصولة والمعنى ليكون دلالة الاسماء على المسمى اول
الشيء الذي يقرع السمع اي من ابتداء تلك الاسماء وقيل يجوز ان يكون ادنى
منصوبا على انه خبر يكون واول مرفوع على انه اسم يكون وما مصدرية
وضمير يقرع للاسماء وقيل الضمير في تدليها راجع الى قوله حروفا وحدانا
والباء للملابسة ومعنى التأدية الايصال وانه مضاف الى مفعوله
وفاعله محذوف وهو المتكلم والمعنى لتكون تأدية المتكلم لتلك الحروف
ملتبسا بتلك الحروف لكونه مسمى وكما تفحص على قوله صدرت بها
ان الالف من اسماء الحروف ولم يصدر مسماه الذي هو المدة الساكنة
بل صدر بالهمزة التي هي متحركة فدفعه بقوله واستعيرت الهمزة
مكان الالف اي استعملت في موضعها عارية ما الاستعارة لغوية
لتعذر الابتداء بها اي بالالف الساكنة التي هي المسمى لان الساكن
لا يمكن الابتداء به قال الفاضل المحشي هذا اذا كان الالف اسما

لحروف اللين اي المدة الساكنة اما الهمزة كان اسمها الهمزة ايضا فاللطيفة
مرعية فيه ايضا بقدر الامكان انتهى وهكذا ذكره الشريف وفيه
نظر لان كون لفظ الالف مشتركا بينهما ليس له ثبت في كتب اللغة
ولا مدخل للرأي في اثبات اللغة وتجويز بقدر الامكان لتحققها بالنسبة
الى احد مسميه فان قيل لفظ الهمزة من اسماء الحروف ايضا
ولم يصدر بمسماه بل صدر بالهاء اجيب بان الهمزة اسم حدث
والكلام في الاسماء الاصلية وقال الفاضل المحشي ولما استعاروا الالف
الهمزة فلما ارادوا اسما خاصا للهمزة لم يمكنهم رعاية تلك
اللطيفة بلا تكرار في تسميته عدلوا الى الهاء التي تنقلب اليه الهمزة
في اول الكلمة كما يقال في اياك هياك ولما تبين ان هذه الالفاظ
اسماء والاسم اما معرب او مبني اراد ان يبين حالها في الاعراب
والبناء فقال وهي اي تلك الاسماء ما لم تلها العوامل اي ما دام
لم يتصل بها العوامل اتصالا لفظيا كما في العامل اللفظي او معنويا
كما في العامل المعنوي فالمراد بالولي ههنا مطلق الاتصال لفظا
او معنى مقدما او مؤخرا كما ذكره الشريف لا الوقوع بعدها
بلا فصل كما في قولهم والاصل في الفاعل ان يلي الفعل والا لزم
في العامل اللفظي المؤخر ومن هنا سقط ما ذكره الفاضل المحشي
والاوضح ما خلت عن العوامل لان الولي في العامل المعنوي
غير متعارف موقوفة اي معربة بالقوة سواء كانت ساكنة
الاعجاز تسكين وقف بالفعل او لم تكن ساكنة لمانع كما في قولهم
ميم امرء ولام الرجل وغيرهما من المضاف الذي ذكر على سبيل التعداد
فانه معرب بالقوة على مذهب المصنف فلا يرد عليه ما ذكره المحشي من النقض
بنحو ميم امرء ولام الرجل ويدل على ما ذكرناه من التفسير بالمعرب
بالقوة قول صاحب الكشاف حيث قال امعربة تلك
الاسماء او مبنية ثم اجاب بقوله قلت بل هي اسماء معربة
وانما سكنت سكون زيد عمرو وغيرهما من الاسماء حيث لا مسها
اعراب لفقد مقتضيه والدليل على ان سكونها وقف وليس ببناء
انها لو بنيت لحذي بها حذو كيف واين وهؤلاء انتهى والحاصل
ان معنى قولهم ان تلك الاسماء عند خلوها عن العوامل موقوفة انها
معربة بالقوة بمعنى ليس بمبني وسكونها سكون وقف لا سكون بناء
لكن قد تسكن بالفعل وقد لا تسكن بالفعل لعروض الاضافة كما
في قولهم ميم امرء ولام الرجل وغلام زيد عند تعداد المضاف فسكون
الف لام ميم سكون واحد اثنان ثلثة وزيد عمرو بكر عند التعداد
فكما ان هذا ليس للبناء كسكون من وقد بل للوقف فكذا سكون
الف لام ميم ليس للبناء بل للوقف ففي كلامه اشارة الى
اختيار مذهب الجمهور من ان الاسماء قبل التركيب مع عواملها
معربة بالقوة وهو مختار صاحب الكشاف حيث قال انها قبل الاسماء

فعلم مما علم ان تسميتها اللطيفة المذكورة
لم يذكرها ههنا ما ذكره الشريف صح

المعرب

المعربة ولهذا عرفوا المعرب بقولهم ما اختلف آخره باختلاف العوامل
وقال ابن الحاجب انها قبل التركيب مع عاملها مبنية ولذا عرف المعرب
بقوله هو المركب الذي لم يشبه مبني الاصل وقال بعضهم انها قبل التركيب
ليست مبنية ولا معربة فيلزم الواسطة وقال الرضي الوقف على ضربين
اما ان يكون في نظر الواضع او لا والاول في اسماء حروف الهجاء
لان الواضع وضعها ليعلم بها الصبيان ومن يجري مجراهم من الجهال
صورة مفردات حروف الهجاء فسمى كل واحد منها باسم
اوله ذلك الحرف حتى يقول الصبي الف مثلا ويقف عليها ثم
تدرب بتميز بعضها عن بعض ثم يقول با تا الى آخرها والثاني ان لا يكون
الوقف بنظر الواضع بل يطرأ ذلك في حال الاستعمال في غير
اسماء حروف الهجاء والاصوات نحو المؤمنون والمؤمنات
والمذكر والمؤنث وكذا الاسماء المعدودة نحو زيد عمرو وسعيد
وذلك ان الواضع وضعها ليستعملها مركبة مع غيرها نحو جاءني زيد
انتهى فالمراد بالوقف ههنا هو الضرب الاول وقال بعضهم
قطع الكلمة عما بعدها اما للضرورة التنفس او لتحسين اللفظ او لعدم
ما يوجب الوصل فعلى هذا فالمراد بالوقف ههنا هو الثالث
خالية خبر بعد خبر عن الاعراب اي الحركة الاعرابية لا مقابل
البناء لانها معربة بالقوة كما عرفت لفقد موجبه بكسر الجيم وهو العامل
وهو ما اوجب كون آخر الكلمة على وجه مخصوص من وجوه الاعراب
ومقتضيه اي المعاني المعتورة على الاسم وهي الفاعلية والمفعولية والاضافة
لكنها اي تلك الاسماء قابلة اياه اي الاعراب ومعرضة له اي للاعراب
وهو اسم مكان من التعريض اي محل التعرض ومنه قولهم فلان
عرضة للوم اذا استحق له وقيل انه اسم مفعول من التعريض وفيه
نظر لان اسم المفعول مشعر في الحال لا عروض للاعراب
لتلك الاسماء في الحال وبهذا الاستدراك دفع لما يتوهم من
من فقد موجبه ومقتضيه وهو انها لا تكون معربة اصلا
وحاصل الدفع انها وان كانت قبل التركيب خالية عن الاعراب
بالفعل لفقد علته الا انها مع ذلك معربة بمعنى انها صالحة في تلك
الحال لان يلحق آخرها الاعراب بعد التركيب لان المانع
ليس في ذاته كما في المبني كان يقال مثلا هذه الف وكتبت الفا ونظرت
الى الف اذ لم تناسب تلك الاسماء مبني الاصل اي الحرف
والامر بالصيغة والماضي وزاد بعضهم الجملة من حيث هي والمراد
بالمناسبة ههنا المناسبة المؤثرة في البناء وهي على ما ذكره في المفصل
ستة انواع اما تضمن الاسم معنى المبني الاصل مثل اين فانه يتضمن
معنى همزة الاستفهام او شبهه بمبني الاصل كالمبهمات
فانها تشبه الحرف في الاحتياج الى الصلة او الصفة او غيرها او وقوعه
موقع مبني الاصل كنزال فانه واقع موقع انزل او مشابهته لكلمة

للواقع موقعه كنزال او وقوعه موقع ما اشبهه كالمصادر المفهوم
فانه واقع موقع كاف الخطاب المشابه للحرف في ادعوك
او اضافته اليه كقوله تعالى من عذاب يومئذ فيمن قرأ بالفتح
واما مناسبته غير المتصرف للفعل فانها تؤثر في منع الصرف
لا في البناء لان مشابهته اضعف وكذا مشابهة اسم الفاعل
والمفعول والمصدر والصفة المشبهة للفعل ضعيف فلا تؤثر
في البناء بل انما تؤثر في جعلها عاملا مثل عمل الفعل ثم تحقيق المقام
ان جمهور المحققين من النحاة حصروا سبب بناء الاسم في مناسبته
لمبني الاصل وعرفوا الاسم المبني بما يناسب مبني الاصل بوجه
من الوجوه المذكورة وجعل ابن الحاجب ومن تبعه المبني على
قسمين قسم ما ناسب مبني الاصل وقسم ما وقع غير مركب
مع عامله فاعتبر في اعراب الاسم امرين التركيب مع عامله وعدم
المناسبة لمبني الاصل والمبني لما كان مقابلا للمعرب اعتبر فيه
انتفاء مجموع هذين الامرين اما بانتفائهما معا او بانتفاء احدهما
وثمرة الخلاف تظهر في الاسماء المعدودة العارية عن المناسبة
المذكورة مثل زيد عمرو بكر ومثل اسماء حروف التهجي نحو الف باء تا
ومثل اسماء العدد نحو واحد اثنان ثلاثة اربعة ومثل الاصوات
نحو بخ وبهدح فان كلها معربة عند الجمهور لاكتفائهم في كون الاسم
معربا اصطلاحا بمجرد انتفاء المانع عن قبول الاعراب من غير اشتراط
وجود المقتضي فاعتبروا مجرد الصلاحية لاستحقاق الاعراب بعد
التركيب مع عامله ومبنية عند ابن الحاجب ومن تبعه لعدم اكتفائهم في ذلك
بمجرد انتفاء المانع عن قبول الاعراب واشتراطهم وجود المقتضي
ايضا وهو انما يوجد بعد التركيب مع عامله فهم اعتبروا حصول
الاستحقاق بالفعل وذلك لا يكون الا بعد التركيب مع العامل واما وجود
الاعراب بالفعل فلم يعتبره احد في كون الاسم معربا اصطلاحا وهذا
والمختار عند المصنف مذهب الجمهور كما ذكرناه فلا تغفل ولذلك
اي لكون سكون اواخرها سكون وقف قيل صاد وقاف مجموعا
فيهما بين ساكنين اشارة الى ما قالوا ان الدليل على ان
سكونها وقف ان العرب جوزت في الاسماء قبل التركيب
التقاء الساكنين على طريقة الوقف فقالوا زيد عمرو بكر
صاد قاف ولو كان سكونها للبناء لما جمعوا بينهما كما في سائر
الاسماء المبنية كما اشار اليه بقوله ولم يعامل على صيغة المجهول
عطف على قيل معاملة اين وهؤلاء وكيف وحيث يعني لم يعامل
في تلك الاسماء معاملة هذه الاسماء المبنية حيث لم يبن شيء
من هذه الاسماء على السكون مع خفته حذرا عن لزوم اجتماع
الساكنين لكون ما قبل اواخرها ساكنا فعلم ان تلك الاسماء
معربة قبل التركيب وان سكونها للوقف لا للبناء والا لعومل

معها معاملة هذه الاسماء المبنية في عدم اجتماع الساكنين فان قيل ان جواز
اجتماع الساكنين في تلك الاسماء لكونها معربة فلا يصح تعليل كونها
معربة بجواز اجتماع الساكنين فيها فكان كونها معربة برهان لمي لجواز اجتماع
الساكنين وجواز اجتماع الساكنين برهان اني لكونها معربة فلا اقل
نعلم ان تلك الاسماء فان قيل ما الفرق بين سكون الوقف وسكون
البناء حيث جوزوا في الاول الجمع بين الساكنين ولم يجوزوا
في الثاني قلت الفرق ان سكون الوقف بمنزلة العدم لكونه على
شرف الزوال لحصوله في محل قابل للاعراب فالجمع بينهما فيه
كلا جمع بخلاف سكون البناء فانه لازم ليس على شرف الزوال
لعدم تحمله قابلا للاعراب فان قيل المشهور ان التقاء
الساكنين يجوز في الاسماء المعدودة وقفا ووصلا وفي غيرها
يجوز في الوقف واما في غير الوقف فانما يجوز اذا كان على حده
بان كان الاول حرف لين والثاني مدغما نحو دابة فاذا اعدت
تلك الاسماء ساكنة الاعجاز متصلا بعضها ببعض فلا يكون هناك
وقف بل بناء قلت اجاب عنه قدس سره بانها قبل التركيب
في حكم الوقف سواء كانت متفاصلة او متواصلة فان الوقف
قطع الكلمة عما بعدها اما لضرورة التنفس او لتحسين الصوت
او لعدم ما يوجب الوصل من التركيب انتهى فان قيل قال السيد الشريف
فان الوقف قطع الكلمة عما بعدها يوجب كونها قبل التركيب وقفا
حقيقة لا حكما لانتفاء ما يوجب الوصل فلم قال انها قبله في حكم
الوقف اجيب عنه بان في الوقف حقيقة لا يكفي مجرد القطع
لعدم ما يوجب الوصل بل لا بد من سكتة بعد الوقف الا ترى
ان الرضي قال وليس كل اسكان وقفا لانه لا بد للوقف من سكتة
بعد الاسكان ولو كانت خفيفة والا لم يعد المسكن واقفا الا ترى
اذا قلت من انت ووصلت من بانت لا تسمى واقفا مع اسكانك
نون من فعلى هذا يجب في الاسماء المعدودة سواء كانت من اسماء
العدد او اسماء حروف او غيرها ان يراعى فيها احكام الاسماء
الموقوف عليها ثم ان اسمائها اي مسميات تلك الالفاظ
لما كانت عنصر الكلام والمراد به المعنى اللغوي اي [illegible] للكلمة
وبسائطها التي يتركب الكلام منها عطف تفسير وبيان للعنصر
افتتحت السور اي قراءة السور بطائفة منها اي من تلك
الاسماء ولا يرجع الى المسميات لان مراده بيان افتتاح
السور بطائفة من تلك الاسماء بدليل قول صاحب الكشاف
قد تبين انها اسماء حروف المعجم وانها من قبيل المعربة وان سكون
اعجازها عند الهجاء لاجل الوقف فما وجه وقوعها على هذه الصور
فواتح للسور هذا كلامه وهو ظاهر في بيان وجه افتتاح السور
بتلك الاسماء لا بالمسميات ولا يخفى عليك ان افتتاح السور

بطائفة من تلك الاسماء افتتاح القراءة بها لا افتتاح الكتابة بها ولذا
قدرنا القراءة والمسميات انما وقعت في افتتاح الكتابة لا في افتتاح
القراءة لان تلك المسميات لا يتلفظ بانفسها كما يتلفظ باسماء
القران نحو ذلك الكتاب لا ريب فيه بل انما يتلفظ باسمائها
واسماؤها انما وقعت في افتتاح القراءة وليس المراد افتتاح
كل سورة من السور المصدرة بها بطائفة منها بل المراد افتتاح
مجموع تلك السور بطائفة من تلك الاسماء لا بجميعها اذ الواقعة
في اوائل السور اربعة عشر اسما كما سيجيء فهذه الاربعة عشر تقف
في اوائل تسع وعشرين سورة لكن الواقع في بعضها واحد مثل ص
وق وفي بعضها اثنان مثل يس فصاعدا الى الخمس نحو كهيعص
فلا يرد ان بعضا من تلك السور ليست مفتتحة بطائفة منها
مثل ص وق فالاولى ترك لفظ طائفة ثم الغرض من هذا الكلام
ليس مجرد بيان وجه افتتاح بعض السور بهذه الاسماء
والا لكان يكفي ان يقول وانما افتتحت بها ايقاظا الخ بل
الغرض بيان وجه الافتتاح بها بعد ما تبين انها اسماء الحروف
الهجاء اذ الافتتاح بها لا يخلو عن اشكال لان اسماء حروف
الهجاء انما تذكر حال تهجي الكلمة فانك تقول صاد راء با
اذا تهجيت ضرب فاشار بتصدير الكلام بثم وجعل جملة
شرطية الى ان الافتتاح المعلل بالايقاظ والتنبيه وقرع
الاسماع انما حسن من جعل هذه الاسماء اسماء لبسائط الكلام
ومسميته اذ الغايات المذكورة لا تترتب على مجرد الافتتاح
بتلك الاسماء بل بملاحظة كونها اسماء لبسائط الكلام ويدل
على ما ذكرنا قول صاحب الكشاف فان قلت قد تبين انها اسماء
لحروف المعجم وانها من قبيل المعربة وان سكونها اعجازها عند الهجاء
لاجل الوقف فما وجه وقوعها على هذه الصورة فواتح السور
ثم اجاب عنه بقوله قلت فيه ثلاثة اوجه الخ فانه فرع السؤال
بوجه وقوعها فواتح للسور على تبين كونها اسماء الحروف
معربة ولكن سكونها اعجازها عند الهجاء للوقف لكنه لا دخل
للاخيرين في التفريع المذكور وبما ذكرنا من التفريع اندفع ما يتوهم
انه كيف جاز تعليل جواب لما وهو معلل بمدخوله وجه الاندفاع
ان جواب لما هو الافتتاح المعلل وان مدخولها سبب لهذا
الافتتاح المعلل بالغايات المذكورة لا لمجرد الافتتاح وقوله
ايقاظا مفعول له لافتتحت بحذف اللام وفيه اشعار بانهم
نائمون بنومة الغفلة والجهالة لمن تحدى بالقران التحدي طلب
المعارضة ويطلق على المعارضة يقال تحديت فلانا اذا عارضته
فعلى الاول على بناء المجهول اي طولب بمعارضته وعلى الثاني
على بناء الفاعل والحكم ان صاحب الكشاف ذكر في وجه الافتتاح

وجوها

وجوها ثلاثة اولها كونها اسماء للسور وثانيها الايقاظ وقرع العصا
لمن تحدى بالقران وثالثها تقدمة دلائل الاعجاز والمص عدل عنه
حيث غير الاسلوب فقدم الاخيرين واولهما الاول واورده
بصيغة ثم عارضه بقوله لا يقال وذكر وجوه المعارضة ثم زاد
عليه وجوها اربعة اخر فصار ما ذكره من وجوه الافتتاح سبعة
ولا يخفى عليك ان هذا من المص اشارة الى تزييف صاحب
الكشاف فليتامل ونبه بها عطف تفسير لقوله ايقاظا على ان المتلو
عليهم راجع الى من باعتبار المعنى كلام منظوم مما ارجع ووقف
ينظمون منه كلامهم بمعناه اللغوي اي من الكلمة وبالنظم مجرد
التركيب فلو كان اي المتلو عليهم من عند غير الله لما عجزوا
اشار بالفاء الى ان ما يترتب على الايقاظ والتنبيه هو التيقظ والتنبه
للاستدلال على اعجاز المتلو عليهم وانه من عند الله وبيانه انهم
وان علموا بمجرد استماع المتلو عليهم انه كلام منظوم مما ينظمون
منه كلامهم لولا انه عليه عقلا كذا لان اللفظ على الافظام من وراء
مجرد لكنه لكونه عبارة عن الكلمات الدالة وضعا على معان
مقصودة لا ينتقل الذهن عند سماعها الا الى معانيها الموضوع
للعلم الضروري للعالم بالوضع بان المراد بالبسائط الافهام معانيها
لا الايقاظ والتنبيه واما هذه الاسماء الدالة على بسائط الكلمات
فلما خلت عما يستحقه الكلمات المتلوة من ثبوت معانيها الى
الافهام المانع عن التيقظ والانتباه تمحضت للايقاظ والتنبيه
فتكون كقرع العصا ومس منكبهم لينتبهوا ويتنبهوا لحاله فيستدلوا
على اعجازه فان قيل ان هذه الاسماء دالة على مسمياتها البسائط من
الحروف البسائط فلا ينتقل الذهن عند سماعها الا الى مسمياتها
كما في سائر الالفاظ لا الى غير مسمياتها قلنا الانتقال الى مسمياتها
هو الانتقال الى الايقاظ والتنبيه او مستلزم له لانه هو المستغرب
المستبعد قال الفاضل المحشي وههنا بحثان احدهما ان اعجاز القران
ليس لتركيب الحروف على ما تداول بينهم وانما هو من ترتيب
الكلمات فمنشؤه الكلام البليغ وبسائطه الكلمات فايقاظهم بان
حروف الكلمات ما هو عندهم لا يليق بالتنبيه بل الاولى به التنبيه
على ان الكلمات ما هي عندهم فتركيبها من عند الله حتى عجزوا وثانيهما انهم
في مقام التحدي غير غافلين عن ان هذا من جنس كلامهم كيف
لا ولو لم يكن من جنس كلامهم لما عارضوه فلا حاجة الى الايقاظ
انتهى اقول في كل منهما نظر اما الاول فلان الغرض من الوجه
الاول اعني الايقاظ والتنبيه ليس بيان ما به اعجاز القران كما هو
الظاهر من هذا البحث حتى يرد عليه ان ما به الاعجاز هو التركيب
من الكلمات لا التركيب من الحروف البسيطة فالاولى التنبيه على الاول
لا على الثاني بل الغرض منه التنبيه على ان المتلو عليهم من جنس كلامهم

من حيث تركبه من عنصر كلامهم وهي الحروف المتداولة بينهم ليتنبهوا
بعجزهم عما يرد انه على كونه منه قرانا مع قطع النظر عما به الاعجاز سواء
كان من تركيب الحروف او من تركيب الكلمات او من غيرها على ان بعضهم ذكروا
في وجه الاعجاز وجوها كثيرة من فصاحته وبلاغته والصرفة لا غير ذلك
ولم يذكروا انه تركيبه من الحروف او من الكلمات واجاب عنه
بعض الافاضل بان لكون منشأ الاعجاز تركيب الكلمات لا يستلزم
ان يكون عنصر الكلام وبسائط الكلمات اذ ليس المراد من عنصر الكلام
وبسائطه ما ينحل اليه الكلام اعني الاجزاء الاول ولئن سلم فمن الكلمات
بل المراد ما يكون مبدأ له وينتهي اليه تركيبه لان الكلام مركب
وقد صرحوا ان كل مركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط فعلى هذا
بسائطه وعنصره ليست الا الحروف لا الكلمات ففي الايقاظ بان
حروف الكلمات هو ما عندهم اخذ بالتحقيق وفيه لطافة وحسم
لمادة الشبهة بالكلية اذ على تقدير التنبيه على ان الكلمات هي ما عندهم
يكاد يذهب الى الفهم من اين حصل الجزم بكون هذه الكلمات هي
ما عندهم فلا يزال هذا الوهم يجب ان يقول لان بسائط تلك
الكلمات وما ينتهي اليه تركيبها الحروف التي هي ما عندهم فالتنبيه
بالتنبيه اليه اولا واما في الثانية فلان ايقاظهم وتنبيههم ليس
باعتبار ان القران من جنس كلامهم ومركب مما تركب منه
كلامهم بل باعتبار صدوره الاستدلال على كونه معجزا وكلام
الله على ما دل عليه قوله فلو كان من عند غير الله اه ثم قال العلامة
ومن نكات الافتتاح بهذه الاسماء التنبيه على ان المنزل
ما هو من جنس كسبه هذه الحروف لا الكلام النفسي فقط وفيه التوهم
ان تاليف هذا الكلام من مبلغ الكلام النفسي جبرائيل كان او النبي عم
اذ امتناع قيام الكلام اللفظي به يوهم ذلك انتهى اختلفوا
في المنزل على النبي عم على ثلاثة اقوال احدها انه اللفظ والمعنى جميعا
وان جبرائيل عم حفظ القران من اللوح المحفوظ ونزل به والثاني
ان جبرائيل عم نزل بالمعنى خاصة وان النبي عم علم المعنى وعبر عنه
بلغة العرب والثالث ان جبرائيل عم القى عليه المعنى وانه
عبر عنه بلغة العرب ثم نزل به كذلك والقران هو الاول والثاني
واما الثاني فحديث نفسي مراد الحق هو القول الاول وجواز
قيام اللفظ بذاته تع مبين في محله وقد سبق بعض ما يتعلق بمباحث
الانزال في اول الكتاب عن اخرهم اي كلهم لانه صفة مصدر
محذوف اي عجزا صادرا عن اخرهم فيفيد الشمول لان العجز اذا صدر
عن الاخر فقد صدر عن الاول اولا ايضا كذا ذكره الشريف وقيل
معناه عجزا متجاوزا عن اخرهم فدل على شموله اياهم وتجاوزه عنهم
وفيه ابلغ من ان يقال عجزوا كلهم ورده التفتازاني بان التجاوز
بمعنى التعدي يتعدى بنفسه وما يتعدى بعن بمعنى العفو يقال تجاوز عنه

عفا

عفا ولا معنى له هنا واجيب عنه بانه يجوز ان يتضمن معنى التباعد اي
متباعدا عن اخرهم او يقال ان التجاوز بمعنى التعدي وحدوا استعماله
بعن التضامن تخطاهم الى اخرهم ارتقاه ونبههم على المضادة والمغايرة
وقوة فصاحتهم الاولى ان يقول وقوة بلاغتهم لان الاعجاز
انما هو ببلاغته لانها مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته ولها
طرفان اعلى واسفل فالاعلى حد الاعجاز فلو اريد مجرد الفصاحة
لما جاز ان يكون عجزهم لعدم بلاغتهم مع قوة فصاحتهم لان فصاحة
المتكلم لا يستلزم بلاغته لان كل بليغ فصيح وليس كل فصيح بليغا
وقد يستعمل احدهما بمعنى الاخر او عن الاشارات بما بداية يغاربه
بما ساويه فكلمة عن متعلقة بعجزوا ولا يلزم تعلق حرفي من نوع
واحد بفعل واحد لما عرفت ان تعلق الاول باعتبار معنى التعدي
او التباعد والتجاوز فهو في الحقيقة غير متعلق بعجزوا قيل عدم جواز
ذلك فيما اذا كان كلاهما على معناهما اما اذا خرجت احديهما عنه
وجعلت مع مجرورها بمعنى كلهم فلا كلام في جوازه ورد بان كونه
بمعنى كلهم بيان لحاصل المعنى بعد توجيه التركيب واعتبار التضمين
لتصحيح العبارة لا لانه بمعنى كلهم ابتداء وليكون عطف على ايقاظا
ويأتي للوجه الثاني لا لافتتاح في المذكور وقد جعل صاحب الكشاف
وجها ثالثا وحذف اللام لانتفاء شرط حذفها لعدم كونه فعل الفاعل
الفعل المعلل به ولتبدل تغيير الاسلوب اول الامر على النظام
بين الوجهين فانهما وان اشتركا في الاشارة الى الاعجاز
الا ان الاول بالنسبة الى حال الكلام المنزل وهذا بالنسبة
الى حال المنزل عليه عم بانه اول اسم ليكون واضافته
الى ما يقرع الاسماع من قبيل اضافة الصفة الى موصوفها
والمعنى ليكون القارع الاول للسمع السورة المصدرة بها
مستقلا حيث يكون نوع من الاعجاز بحيث لا يتوقف اعجازه
على ما بعده من الكلام وفي الكشاف ليكون اول ما يقرع الاسماع
مستقلا بوجه من الاعراب وتقدمة من دلائل الاعجاز والمصنف
عدل عنه روما للاختصار وقصرا للمسافة حيث اقام
المدلول اعني الاعجاز مقام الدليل اعني الاعراب لكنه لا يظهر
وجهه ما لم يذكر شرح كلام الكشاف فقوله الاعراب مصدر بمعنى الاتيان
بشيء غريب يقال اعرب الرجل اذا جاء بشيء غريب وقوله وتقدمة
من دلائل الاعجاز اشارة الى ان المقصود من الاعراب في اوائل السور
ان يكون دليلا على الاعجاز ما يرد بعدها ومقدمة له منبهة عليه كذا قال السيد الشريف
ثم قال فالمصنف اقتصر على هذا الوجه لاستقلاله بوجه من الاعراب
من حيث صدوره ممن لا يستبعد منه قصد به التنبيه على ان يكون
اشارة الى ان الكلام الوارد بعدها معجز بالنسبة الى حال من يظهر
على لسانه فيكون تكلمه بما يستغرب منه دليلا على تكلمه بما بعده منه معجزا في لسانه

الاول

وعلى الوجه الاول قصد بها التنبيه على ان هذا المتلو عليهم من القرآن المركب
من الحروف التي تتركب منها كلامهم ليس إعجازه ببلاغته الا لكونه
من الله تعالى فلو حيان في مدارها على ما ذكره في قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله
من ان الضمير في مثله راجع الى ما نزلنا او الى عبدنا فقد يجعل الاعجاز المشار اليه
بالاعراب اعجاز المنزل اما مطلقا اي نفسه فقد لوحظ هنا حال
المتكلم المنزل عليه في اعراب الفواتح كما لوحظ هناك حال في الاعجاز
ما نزل عليه والاول احسن والانسب اسهل ثم اراد ان يبين وجه
كونه مستقلا بنوع من الاعجاز المستفاد من الاعراب الواقع في اوائل
السور فقال فان النطق باسماء الحروف تعليلا للاستقلال
وفيه ايضا عدول عن عبارة الكشاف اختصارا وقصرا للمسافة
بان اقام الدليل مقام المدلول حيث قال في الكشاف ان النطق
بالحروف انفسها كانت العرب فيه مستوية الاقدام الاميون
منهم واهل الكتاب بخلاف النطق باسامي الحروف فانه كان
مختصا بمن خط وقرأ وخالط اهل الكتاب وتعلم منهم وكان
مستغربا مستبعدا من الامي التكلم بها هذا فالمعنى ههنا على هذا ان
النطق بانفس الحروف في تضاعيف الكلام وان كان مما يتناوله
خواص العرب وعوامهم لكن النطق باسمائها كما في اوائل السور
المعهودة يختص بمن خط الكتب ودرس اي تعلم واخذ
من الغير فقيد النطق باسماء الحروف فان النطق بانفس الحروف
لا يختص بمن خط ودرس بل يعم الكل فلا يكون دليلا على الاستقلال
المذكور فاما من الامي الذي لا يعرف الكتاب والدرس
فقوله الذي لم يخالط الكتاب صفة كاشفة للامي والكتاب بمعنى الكتابة
وتشديد التاء جمع كاتب فمستبعد مستغرب خارق للعادة
مثلها معجزة لان المعجزة امر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة
واعترض صاحب التقريب بان النطق باسامي الحروف
لا اغراب فيه ولا اعجاز اذ يمكن تعلمه ولو بسماع من صبيان القرية
واجيب عنه بان صدوره عمن اشتهر انه لم يتعلم قط ولم يمارس
الخط والكتابة اصلا بل نشأ بين اقوام اميين ولم يخالطهم قراء
وخط غريب مستغرب وامارة للاعجاز لا سيما العرب اذا
تكلم بالنحو وكان في كلام المصنف اشارة الى هذا الجواب حيث
اقحم لفظ النوع في قوله مستقلا بنوع من الاعجاز ثم قال فاما من الامي
كان فيه ايماء الى انه ليس فيه حقيقة الاعجاز والاغراب بان يكون
ممتنع الصدور من البشر بل فيه شائبة الاعجاز لكونه مستبعدا
مستغربا من جهة صدوره من الامي الذي نشأ بين اقوام اميين
ولا يخفى عليك ان هذا الجواب خلاصة ما ذكره صاحب الكشف
في الجواب عن الاعتراض المذكور بانه لم يكن ممن علم تحكيمهم فضلا عن
صبيانهم لانهم قوم اميون لم يكن في قريش من يقرأ بقطع بعضهم

في ذلك

في ذلك الوقت سوى اثنين او ثلاثة من اهل الخط والهجاء وكان فاش
ذلك الزمان اي الزمان الذي هو فيه واجاب الفاضل الرازي
عن الاعتراض المذكور بان المستغرب ليس مجرد النطق بها
بل مع الكيفية المخصوصة الرعايتها بقول صاحب الكشاف واعلم انك
اذا تأملت ما اورده الله تعالى في الفواتح من هذه الاسماء وجدتها نصف
اسامي حروف المعجم الى آخره وبقول المصنف سيما وقد راعى في ذلك
ما يعجز عنه الادباء الى آخره فان المفهوم من قولهما ان المستغرب الدال
على الاعجاز هو النطق باسامي الحروف مع رعاية تلك اللطائف
التي لا يمكن رعايتها من امي الا بوحي لا مجرد التلفظ بها ورده العلامة
التفتازاني حيث قال وفيه نظر اما اولا فلان كلام المصنف صريح
في ان المستغرب نفس التكلم باسماء الحروف مع انتفاء عدم
الاخذ والتعلم لا النطق بها مع كيفية مخصوصة واما ثانيا فلان
لو كان النطق بها مع الكيفية المخصوصة مما لا يتفطن له من حذاق العلماء
الا واحد بعد واحد بل ربما لم يخطر الى زمن المصنف ومن اخذه هو منه
فبيان احد من المعينين فكيف يكون اول ما يقرع الاسماع مستقلا
بنوع من الاغراب وتقدمة من امارات الاعجاز واما ثالثا
فلان المقصود بيان وجه وقوع هذه الالفاظ بالنظر الى كل سورة
لظهور انه ليس ذلك بالنظر الى جميع القرآن اول ما يقرع الا
الاسماع ولا بالنظر الى اول سورة نزلت وما ذكرتم انما يظهر بعد
نزول تمام القرآن والتأمل في جميع الفواتح واما رابعا فلان
قوله واعلم الى آخره مسوق لزيادة تحقيق وتقرير وتقوية
للوجه الثاني الذي اسنده المصنف الاكثر انه جعل نتيجة المقدمات
ان الله تعالى كأنه عدد على العرب الالفاظ التي منها تركب كلامهم
تبكيتا والزاما وتنبيها على ان المتحدى به مؤلف منها لا غير كالكتابة
والتلاوة اي كالاستماع والكتابة والتلاوة منه من قبل ان ينزل
عليه الكتاب كما ينطق به قوله تعالى وما كنت تتلو من قبله من
كتاب ولا تخطه بيمينك سيما والراجح تعرف فيها تصرفات
كثيرة فقيل سيما بحذف لا ولا سيما بتخفيف الياء مع وجود لا وحذفه
وفي ما اوجه ما زائدة او موصولة او موصوفة ومعناه
على الاول نفي المثل فقط وعلى الاخيرين نفي المثل مع الشيء الموصوف او المذكور
ثم جعل بمعنى خصوصا فنصب سي في الاصح على انه اسم لا التي
لنفي الجنس والخبر محذوف والتقدير لا مثل كذا موجود وبعد
جعله بمعنى خصوصا لكونه منصوب المحل على المصدر لفعل قائم مقام
خصوصا واللفظ يبقى باقيا على نصبه الذي كان له في الاصل
حين كان اسم لا اذ المنقول من المعنى الاصلي الى هذا المعنى مجموع
لا سيما لا لفظ سي فقط وفيما بعده ثلاثة اوجه الجر بالاضافة الى سي
والرفع على انه خبر مبتدأ محذوف والنصب على الاستثناء على ما بين في محله

وقد راعى الامي الداو حالية لا عاطفة اى حال لون الامي مراعيا في ذلك
التطوع ما يحتج عنه الاديب اى الماهر في الفنون الادبية الاريب
اى الفهيم العاقل الفائق في فنه اى فن الادب وهو اى ما يحتج عنه
الاديب مالعمر راجع الى ما لا المصدر راعى كما ظن لانه يقتضي الى
ان يكون ما يحتج عنه الاديب امرا او وراء الايراد المذكور ويكون ذلك
الايراد رعاية ذلك الامر الا في معنى ان الظاهر ان ما يحتج عنه هو هذا الايراد
لا امرا يكون بهذا الايراد رعايته انه اى الشان اورد في هذه الفواتح
اربعة عشر اسما اى بعد اسقاط المكررات والا فمجموع الاسماء
المذكورة فيها مع تكرارها ثمانية وسبعون اسما في نصف اسامي
حروف المعجم في الصحاح المعجم النقط بالسواد وغيره كالنار وعليه نقطتان
يقال اعجمت الحرف وعجمته بالتشديد ولا يقال عجمته مخففا ومنه
حروف المعجم وهي الحروف المقطعة تختص اكثرها بالنقط من بين حروف
سائر الامم او معناه حروف المعجم كما نقول مسجد الجامع وصلوة
الاولى وناس يجعلون المعجم مصدرا بمعنى الاعجام كالمدخل والمخرج
اى من شان هذه الحروف ان تعجم اى تنقط بهذا الكلام فلفظ المعجم على هذا
اسم مفعول بمعنى المنقطة فيكون الاضافة من قبيل مسجد الجامع وصلوة الاولى
وبالجملة اى من اضافة الموصوف الى صفته وذا لا يجوز فلا بد له
من التاويل فاول بقوله حروف الخط المعجم بان يقدر لفظ الخط والمعجم
صفته كما اول المثال المذكور بقولهم مسجد الوقت الجامع وصلوة الساعة
الاولى وبقلة الحبة الحمقاء وعلى ما اختاره الناس كما هو مذهب الكوفيين في التركيب
وهو مختار صاحب القاموس لا حاجة الى هذا التاويل لانه مصدر بمعنى
اى حروف الاعجام بمعنى حروف من شانه ان تنقط فلا يكون من قبيل
اضافة الموصوف الى الصفة ان لم يعد الالف اى المدة كانه
فيها اى في حروف المعجم وانما قيد بهذا القيد لان المراد بالنصف
المذكور النصف المستوى اى التحقيق على ما صرح به صاحب الكشوف
وبينه الشريف حيث قال النصف مستو بلا زيادة ولا نقصان
لا التقريبي كما ظن فلا بد من القيد المذكور لان اربعة عشر لا يكون نصفا
مستويا لاسامي حروف المعجم الا عند عدم الالف في حروف المعجم
حروف برأسها اما ان لا يعد حرفا اصلا بان يرجع النفي المذكور
الى القيد اعني حرفا بناء على انها في الاغلب تكون منقلبة عن الواو والياء
او الهمزة او متولدة من اشباع الفتحة او يعد حرفا لكن لا برأسها
بل يدرج مع الهمزة تحت مدلول الالف بناء على ان النفي المذكور
راجع الى القيد اعني برأسها وهذا بناء على ان الالف والهمزة
متحدان ذاتا وانما التغاير بينهما باعتبار السكون في الالف
والحركة في الهمزة ولذلك قيل الالف اما ساكنة او متحركة فاذا
لم يعتبر الالف مستقلا وادرجت مع الهمزة تحت الالف يكون الاسامي
ثمانية وعشرين ونصفها المستوى اربعة عشر بخلاف ما اذا عدت

كما هو مذهب الكوفيين في التركيب المذكورة مصحح
وفي الصحاح اعجمت الحرف ازلت عجمته بالنقط وشكل فالهمزة للسلب فحينئذ يكون من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة صح

حروف برأسها بناء على انها اسم للمدة الساكنة كما هو المتعارف فيبقى عدد
الاسامي في تسع وعشرين اذ المتحرك في يكون خارجا عن العدد
لعدم اندراجها تحت الالف فيحتاج في عدها الى لفظ الهمزة كما قال
سيبويه اصل الحروف العربية تسعة وعشرون حرفا وعد الهمزة
والالف في الهجاء الى حرفا وبهذا قيد بالشرط المذكور وقيل لا حاجة
الى هذا القيد لان الاسماء الاصلية لحروف المعجم ثمانية وعشرون لان
لفظ الالف مشترك بين المدة الساكنة والهمزة المتحركة واسم
الهمزة مستحدث لا اصل في المذكور في التهجي الالف لا الهمزة فاربعة
عشر نصف تحقيقي على الاطلاق من غير شرط واجيب عنه
بان كون الاسماء الاصلية ثمانية وعشرين مبني على ادراجها تحت
مدلول الالف وعدم عد المدة الساكنة حرفا برأسها لعدم اعتبار
تفاوت ما بينها وبين الهمزة وان كونها تسعة وعشرين مبني على
اعتبارها حرفا مستقلا بتخصيص اسم الالف بالمدة الساكنة لاعتبار
تفاوت ما بينهما فلا بد من الشرط المذكور وقال الفاضل الحسني معترضا
على المصنف ان الهمزة اسم مستحدث فلو جعل الالف حرفا برأسها
الف كالهمزة فلا اسم لمسمى الهمزة في زمان نزول القرآن فالواقع
في فواتح السور نصف اسامي الحروف على كل تقدير لان زيادة
المسمى على الاسماء لا يضر فيما نحن فيه ثم اجاب بانه اراد ان المذكور
في فواتح السور نصف اسامي جميع حروف المعجم ان لم يعد فيها الالف
حرفا برأسها كما هو مقتضى الاقتصار على ثمانية وعشرين اسما ومبنية
التسمية على التوسع وعدم التحقيق وعدم النظر الى التفاوت بين
الهمزة والالف وجعلها تسعة وعشرين مبني على التحقيق والتمييز
بين الامور المتشابهة اى حاصل السؤال ان الاسماء الاصلية
ثمانية وعشرون لحدوث اسم الهمزة واربعة عشر نصف ثمانية
وعشرين وزيادة المسمى لا يضر المعنى لان المعنى جعلها نصف الاسماء
لا نصف المسميات فلا حاجة الى الشرط المذكور الا انه لم يذكر
ان لفظ الالف هل هو مشترك بينهما ام لا وتوضيح الجواب ان مراد
المصنف انها نصف اسامي جميع الحروف باضافة لفظ الجميع الى الحروف
لا نصف جميع اسامي الحروف فحينئذ ان عد الالف حرفا مستقلا
فان عدد جميع الحروف تسعة وعشرون واربعة عشر ليس نصف اسامي
جميع تسعة وعشرين سواء كان اسم الهمزة قديما او حادثا بل نصف
اسامي ثمانية وعشرين حرفا منها وان لم يعد حرفا مستقلا فعلى هذا
الوجهين المذكورين يكون جميع الحروف ثمانية وعشرين واربعة عشر
يكون نصف اسامي جميع ثمانية وعشرين سواء كان اسم الهمزة
قديما او حادثا فلا يحتاج الى التقييد ولا يتم بدونه واما لو كان
المراد نصف جميع اسامي حروف المعجم باضافة الجميع الى الاسماء
فان كان اسم الهمزة حادثا فلا حاجة الى التقييد بالشرط المذكور

لانه في تلك اربعة عشر نصف جميع اسامي الحروف سواء عد الالف
حرفا مستقلا او لا لان جميع الاسامي ثمانية وعشرون وان كان
عد بها لا يبلغ اربعة عشر نصف جميع اسامي الحروف سواء عد الالف
حرفا مستقلا او لا لان جميع الاسامي تسعة وعشرون والحاصل
ان ههنا ثمان احتمالات حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين
ابتداء ثم الاثنين في الاربعة وكلام المص يتم على تقدير بعضها دون بعض
لانه اما ان يراد بقوله نصف اسامي حروف المعجم نصف اسامي
جميع حروف الهجاء او نصف جميع اسامي حروف المعجم وعلى التقديرين
اما ان يعد الالف حرفا مستقلا او لا يعد وعلى التقادير الاربع
اما ان يكون اسم الهمزة متحدا او متعددا فعلى تقدير ان يراد نصف
اسامي جميع الحروف ان عد الالف حرفا مستقلا لا يبلغ اربعة عشر
نصف اسامي جميع الحروف سواء كان الاسم حادثا او متعددا وان لم
يعد يبلغ نصفها فلا بد من التقييد المذكور وكلمتنا من في تسع وعشرين
سورة ظرف مستقر منصوب المحل على انها حال من مفعول اورد
اي كائنة في تسع وعشرين سورة او صفة مصدر محذوف اي ايرادا
كائنا في تسع او ظرف لغو متعلق باورد بعد ما اعتبر تعلق الظرف
الاول اعني في هذه الفواتح به ولا يجوز تعلقه بنفس اورد والا لزم
تعلق جارين من جنس واحد بفعل واحد وقيل انه بدل من هذه الفواتح
او حال منه او صفة لها بعددها حال عما قبلها اي حال كونه تسع وعشرين سورة
ملتبسة بعدد حروف المعجم اذا عد فيها اي في حروف المعجم الالف
اي المدة الساكنة وقد تقدم بيان كيفية عددنا منكرها وانتفاء
عددنا في التسع وعشرين ولا شك ان يراد نصف اسامي
جميع الحروف باعتبار تسعة عددنا عد جميع الحروف باعتبار
انه مستبعد ومستغرب من الامي قبل معجزة له ولا يخفى عليك
ان في ايراد كلمة ان في جانب عدم العد وكلمة اذا في جانب العد
اشارة الى ان المتحقق هو العد وان عدم العد مشكوك فيه
لان اصل ان عدم الجزم بوقوع الشرط او لا وقوعه واصل اذا الجزم بوقوعه
في اعتقاد المتكلم مشتملة حال من اربعة عشر اسما والمراد بالاشتمال اشتمال
الكلي على الجزئي على انصاف جمع نصف اعم من النصف التحقيقي
والتقريبي انواعها اي انواع حروف المعجم والمراد مما هي انواعها التي
ذكرها المص لا جميع انواعها والا فانواعها كثيرة ترتقي عند البعض
الى اربعة واربعين نوعا فلا يرد انها مشتملة ايضا على ثلثي بعض
انواعها كما في حروف الصفيرة بالفاء وهي الصاد والزاي والسين
وفي الحلقية والذلاقة وعلى تمام بعض انواعها ايضا كحروف الغنة وهي الميم
والنون الساكنة والحرف المكرر كالراء لانها بالنسبة الى ما هي المعتبر
انها مشتملة على نصف كل نوع منها الا ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام
الاحاد على الاحاد وفي الكشاف على اجناس الحروف والمختلفة في وجه

عدول المص الى لفظ الانواع قيل انه قصد نحو التفنن والا فلا فرق
بين الاجناس والانواع عند اللغوية وقيل ان الاقسام المذكورة
انواع حقيقية ليست تحتها الا الجزئيات الحقيقية ولهذا اختلفوا
باعيان الحروف فوقها كليات مترتبة اذ فوقها حروف الهجاء
ثم مطلق الحروف ثم مطلق الصوت فهي في هذه السلسلة
كجنس الانواع فلا منتهية الى الاشخاص كالات في سلسلة
الكليات الخمس المترتبة فلذا اختار الى لفظ النوع فذكر اسميه من المهموسة
تفصيل لما اجمله قوله مشتملة على انصاف انواعها يعني ان حروف
المعجم تتنوع باعتبار ضعف الاعتماد على المخرج وقوته الى مهموسة
ومجهورة فذكر من المهموسة نصفها ومن المجهورة نصفها وقدم
المهموسة لان المذكور منها نصفها الحقيقي بخلاف المجهورة فان
نصفها المذكور ليس بحقيقي مطلقا بل باعتبار كما سيأتي بيانه المهموسة
مشتق من الهمس بمعنى الصوت الضعيف الخفي كما في الصحاح
والمفهوم من المصباح ان الهمس اخفاء الصوت واطلاقه على الصوت
الخفي مجاز وهي اي المهموسة والحروف جملة معترضة بين الفعل ومفعوله
لبيان تعريف المهموسة ما اي حروف يضعف الاعتماد على مخرجه بيانه
ان للانسان نفسا ضروريا ممتدا من قبل الطبيعة دون تكلف
اختياري وذلك النفس هواء خارج من الجوف مارا بالمخارج التي
للحلقوم ووسط اللسان وحافتيها والشفتان والاوتار والصوت كيفية
عارضة لهذا النفس يحملها ذلك النفس الى الصماخ فيسمعه السامعة
والحروف كيفيات عارضة للصوت يحصل بها قطعا مختلفة
بآلات معدة لذلك من الحنجرة والعضلات والشفة فالنفس الضروري
مطية للصوت ومركب للحروف فان قيل هذا التعريف لا يتناول
الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال وعبر عنها بالصوامت التي
لا يمكن تمديدها فانها لا توجد الا في الان الذي هو بداية زمان الصوت
او نهايته فلا تكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب ان يكون موجودا
مع المعروض وهذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذي
هو زماني قلنا انها عارضة للصوت عروض الان للزمان
والنقطة للخط لان عروض الشيء للشيء قد يكون بحيث يجعله في الزمان
وقد لا يكون ويجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت
عارضا له عروض الان للزمان وتجري الحروف عن موضع حروف
النفس والمراد بالاعتماد عليه ممانعته ومصادمته للنفس الخارج
ولهذه الممانعة مراتب متفاوتة قوة وضعفا فاذا ضعفت يجب
و يجمعها عطف على جملة وهي ما يضعف والضمير للمهموسة حروف
ستشحثك خصفه اي هذه الحروف والهاء في خصفه للوقف وهي اسم
امراة نصفها بالنصب على انه مفعول ذكر والمراد النصف التحقيقي
لان مجموع المهموسة عشرة والمذكور في الفواتح منها خمسة ذكرها المص بقوله

عبارة صح

لا يبقى الا اثر معاوقته اصلا فهناك لا يتكيف شيء منه بكيفية الصوت والحروف
فحصل نفس سائر جار ان قويت لكن لا الى حد يتكيف كله بكيفية
الصوت والحرف بل بعضه فهو الهمس وان قويت واشتدت
حتى يتكيف كله بتلك الكيفية فهو الجهر وقيل الجهر اشباع الاعتماد
في مخرج الحرف ومنع النفس عن ان يجري معه والهمس بخلافه وقيل الجهر
انحصار النفس في مخرج الحرف والهمس جريه ذكره ومرجع الكل ما ذكره
المص ضعف الاعتماد على المخرج صح

للطاء والهاء والصاد والسين والكاف والنصف الاول المتروك التاء
والشين والثاء والخاء والفاء ومن البواقي عطف على المهموسة
المجهورة صفة للبواقي اي وذكر من الحروف التي بقيت من تلك العشرة
المهموسة وانما وصفها بالمجهورة اشارة الى انه لا واسطة بين المهموسة
والمجهورة كما بين الشديدة والرخوة بل ما عدا المهموسة مجهورة
وانما لم يعرف المجهورة بما يقابل الاعتماد على مخرجه اكتفاء بما يفهم من تعريف
المهموسة بقرينة التقابل نصفها مفعول ذكر المقدر في قوله ومن البواقي
يجمعه اي النصف المذكور لن يقطع امر لان الحروف المجموعة فيه تسعة
نصف ثمانية عشر الباقية بعد اخراج العشرة المهموسة من جميع الحروف
الثمانية والعشرين وفيها النصف ايضا تحقيقي ان لم يعد الالف
حرفا برأسها وتقريبي ان عد الالف حرفا برأسها ومن الشديدة الثمانية صفة
الشديدة وكذا قوله المجموعة صفة له في اجدت طبقك بهو على صيغة
الخطاب من الاجادة اي جعلت طبقك جيدا واعلم انهم قسموا
حروف الهجاء الى ثلاثة اقسام شديدة ورخوة وما بينهما والمصـ
جعل القسمة ثنائية وادرج ما بينهما في الرخوة تقليلا للاقسام وتسهيلا
للضبط قال الرضي في شرح الشافية ونعني بالشديدة ما اذا نطقت به
لم يجر الصوت وبالرخوة ما يجري الصوت عند النطق به ثم بين
الفرق بين الشديدة والمجهورية فليراجع اليه يجمعها اي الاربعة
حروف افطك بهو طعام يتخذ من اللبن والكاف للخطاب
ومن البواقي اي وذكر من الحروف البواقي بعد الثمانية الشديدة
وهي عشرون حرفا الرخوة صفة للبواقي عشرة مفعول ذكر المقدر
وهي نصفها تحقيقا ان لم يعد الالف حرفا برأسها وانما لم يكتف بقوله ومن
الرخوة كما في الكشاف بل قيده بالبواقي ليدل على اختياره
القسمة الثنائية لا الثلاثية كما تقدم يجمعها اي العشرة خمس على ما في
في القاموس خمس كمنع اشتد وصلب في الدين والقتال
ومن المطبقة اي وذكر من المطبقة بفتح الباء وهي حروف ينطبق
معها الحنك الاعلى على اللسان لانك ترفع اللسان اليه فيصير الحنك
كالطبق على اللسان فيكون الحروف التي تخرج من بينهما مطبقا عليها
فالحرف مطبق عليه كما يقال المشترك في المشترك فيه التي هي
الصاد والطاء والضاد والظاء وانما ذكرها باسمائها
لعدم وجدان قول جامع لها نصفها مفعول ذكر المقدر اي ذكر
من هذه الاربعة نصفها اعني الصاد والطاء المهملتين ومن البواقي المنفتحة
وانما سميت المنفتحة لانها ينفتح ما بين اللسان والحنك عند النطق بها
على خلاف المطبقة انطباقا وانفتاحا لما بينهما من التقابل نصفها
اعني اثنى عشر لان الحروف الباقية بعد اخراج الاربعة المطبقة
من جميع حروف الهجاء اربعة وعشرون ونصفها اثنى عشر وهي الالف
واللام والميم والراء والكاف والهاء والياء والعين والسين والخاء
والقاف والنون ومن القلقلة سميت بها لعدم ظهور سكونها

ما لم يتحرك

ما لم يتحرك وقيل سميت بها لشدة صوتها فان القلقلة التي هي صوت
الاشياء اليابسة وهي اي القلقلة حروف تضطرب عند خروجها
وعرفها ابن الحاجب في الشافية بما ينضم الى الشدة فيها ضغط في
في الوقف والضغط العصر ومنه ضغطة القبر لانه يضيق على الميت
ويعصره والمعنى ما ينضم الى شدة الصوت الخارج من الحروف ضغط
اللسان في مخرجها وانما عدل عنه المصنف لان الضغط التام يمنع
خروج ذلك الصوت حتى اذا اريد بيانها للمخاطب احتيج الى قلقلة
اللسان وتحركه عن موضعه حتى يخرج في صوتها فيسمع ولان تجرد الضغط
لا يكفي ما لم ينضم اليه تحريك اللسان والاضطراب عند
اخراجها حتى يخرجها على ما فصل في محله يجمعها اي حروف القلقلة قد طبج
بالجيم على وزن فرح نصفها الاول اي ذكر منها النصف الاول وهو
الطاء والقاف اذ لا يتصور في النصف التحقيقي لقلتها وتقليل
لذكر النصف الاول مع تحقق النصف التقريبي في النصف الاخر
ايضا والقصر راجع الى القلقلة كما في نصفها لا الى نصفها الاول كما ظن
والمعنى انما اختار النصف الاول لقلة هذه الحروف في نفسها
فيناسبها ترجيح جانب القلة فان قيل الحروف المطبقة اقل
من القلقلة لانها اربعة فلم لم يرجح نصفها الاول النصف الاول الباقي
اجيب بان لها نصفا تحقيقيا فلا يصار الى التقريبي اذ لا وجود
لنصفها الاول بالتقليل ليس بمجرد قلتها بل مع ملاحظة عدم النصف
التحقيقي ومن اللينين اي وذكر من اللينين وهما الياء والواو
قال الفاضل المحشي اي ومن اصناف الحروف اللينة قال في المفصل
اللينة حروف اللين فينبغي ان يقول ومن اللينة ثلثها اذ ليس
في ذكر الياء ذكر نصف نوعي الا ان يقال الالف من حروف
الحلق والواو والياء من حروف الفم فالالف ليس من نوعيها
اقول فيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بقوله ومن اصناف الحروف
اللينة التركيب الخبري بان جعل خبرا ومبتدا فلا يساعده عبارة
المصنف فلا يصح تفسيره به وان اراد التقدير بجعل لفظ اللينة صفة للحروف
اي ذكر من اصناف الحروف اللينة الباقية فلا يستقيم الا بجعل الالف
من حروف اللين ولم يجعل المصنف منها حيث انه يقتضي التثنية
واما ثانيا فلان قوله فينبغي ان يقول ومن اللينة ثلثها انما يستقيم
على قول صاحب المفصل حيث عد الالف من حروف اللين لا على قول
المصنف فانه لم يعد الالف من حروف اللين واما ثالثا فلان قوله
اذ ليس في ذكر الياء ذكر نصف نوعي ان اراد به النصف التحقيقي
فمسلم لكنه غير لازم وان اراد به النصف التقريبي فممنوع
لان الواحد نصف تقريبي للثلاثة وثلثه لان النصف التقريبي
جامع للثلث وما ذكر ايضا فلان ما ليس من حروف الحلق هو الهمزة
وما عدا من اللينة هو المدة الساكنة الياء وانما سميت باللين

لا وجهها في اللين بلا كلفة على اللسان لان في مخرجها وهو يوجب انتشار الصوت
وانما خص الياء بالذكر منها لانها اقل ثقلا من الواو ولم يعد الالف الساكنة
من اللين لكونها في الاكثر منقلبة عن الواو والياء او حاصلة عن اشباع الحركة
وذكر من المستعلية وهي التي يتصعد الصوت بها في الحنك الاعلى
اي اعلى الفم والفخ يستعلي الصوت عند النطق بها او يخرج من جهة
الحنك الاعلى سواء ارتفع اللسان واستعلى الى انطباق الحنك
الاعلى على سطحه او لم يرتفع الى ذلك الحد بل ارتفع واستعلى الى
الحنك بلا انطباق وهي اي المستعلية القاف والصاد والطاء
المهملتان والخاء والغين المعجمتان والضاد والظاء المعجمتان
ايضا فالاربعة منها وهي الصاد والطاء والضاد والظاء مستعلية
مطبقة والثلاثة الباقية اعني الخاء والغين والقاف مستعلية
غير مطبقة فعلم منه ان المستعلية اعم من المطبقة ولهذا عدل المصنف
في تعريف اسم الحاجب ان فيه لاشعاره اتحادهما نصفها الا وهي الصاد والطاء والقاف ومن البواقي المخفضة اي وذكر من
الحروف الباقية بعد اخراج السبعة المذكورة المسماة بالمخففة
نصفها مفعول ذكر المقدر والمراد النصف الاكثر اذ البواقي بعد
اخراج السبعة احد وعشرون ولا نصف لها صحيحا والمذكور احد عشر
وهو اكثرها فاختار الاكثر لكثرتها فان قيل لم يقيده بالاكثر لانه
يحتمل ان يكون النصف المذكور نصفا تحقيقا بان يعد الالف في عداد
حتى يكون البواقي اثنين وعشرين ويكون احد عشر نصفا تحقيقا من حروف البدل
وفي ايضاح ابن الحاجب انما يعني بحرف البدل الحرف المبدل
لا المبدل منه بدليل ان العين تبدل منها والتاء تبدل منها وليست
معدودة من حروف الابدال بالاتفاق ثم قال فاذا كان كذلك
فعد السين من حروف البدل خطأ الا ان تبدل تلك لعل هذا بناء
على ما هو المختار عنده والا فقد جعل بعضهم التاء والعين من حروف
البدل بمعنى المبدل كما سيذكره المصنف وفي بعض الحواشي المراد الحروف
التي تبدل من غيرها كالتي تبدل منها غيرها وهي احد عشر حرفا اختلفوا
في عددها فقال في المفصل وحروفه حروف الزيادة والطاء والدال
والجيم فعلى هذا ثلاثة عشر لان حروف الزيادة عشرة وبهذه الثلاثة
يصير ثلاثة عشر ثم نقص على اربعة عشر حرفا وقال بعضهم انها اثنا عشر حرفا
وبهذا الاختلافات قال على ما ذكره سيبويه واختاره ابن جني
بتشديد النون هو ابو الفتح وجمعها اي حروف البدل اجد طويت منها
رفعه عشر واجد فعل مضارع متكلم من الوجدان وطويت بالخطاب بمعنى
وقصدت منها الى المحبوبة فالهمزة تبدل من حروف اللين نحو كساء
ورداء وقائل ومن العين والهاء نحو اباب بحر وماء والجيم تبدل
من الياء المشددة في الوقف في نحو تميمي ومن غير المشددة
نحو لا هم ان كنت قبلت حجتج والدال تبدل من التاء نحو ازدجر

والمعنى اجد انك طويت الكشح واعرضت عن المحبوبة صح

وادكر

وادكر وباقي تمثيلها وتفصيلها في الشافية السبعة مفعول ذكر المقدر
وهي النصف الاكثر احد عشر وانما اختاره على النصف الاقل
لشهرتها كما اشار اليه بقوله الشافية المشهورة يعني شيوعها
ان لاختلاف في كونها من حروف البدل ويعني شهرتها كثرة استعمالها
في كونها من حروف البدل التي يجمعها اي السبعة انطلين فيد وجالا
وزاد بعضهم في حروف البدل على احد عشر سبعة اخرى فصارت
ثمانية عشر وهي اللام في اصيلال فان اصله اصيلان مصغر اصلان
مثل غفران فابدل اللام من النون والصاد المهملة والزاي المعجمة
في صراط وزراد في سراط لانه اصلها فابدلتا من السين
والفاء في اجداف فان اصلها اجداث بالثاء المثلثة
حدث بمعنى القبر فابدلت الفاء من الثاء والعين في اعن بفتح الهمزة
وكسر العين وتشديد النون اصله ان فابدلت العين من الهمزة
والتاء في ثفر بمعنى الدلق فان اصل ثفر في فرغ جمع فرغ وهو
مخرج الماء من الدلو فابدلت الثاء من الفاء والباء في باسمك
فانها مبدلة من الميم اذ اصلها اسمك حتى صارت
غاية لقوله زاد اي زاد حروف البدل منتهيا الى ثمانية عشر
وقد ذكر منها اي من ثمانية عشر والواو للحال ستة اي نصفها الحقيقي
وهي اي الستة المذكورة اعني حروف انطلين واللام
والصاد والعين عطف على الستة وما يدغم اي وذكر من الحروف
التي تدغم في مثلها تذكير الضمير باعتبار لفظها والمماثلة باعتبار النظام
الشخصي ولا تدغم في المقارب في المخرج او في صفة تقوم
مقام المخرج نحو الشدة والرخاوة والجهر والهمس والاطباق
والاستعلاء وهي اي الحروف التي تدغم في مثلها ولا تدغم في مقاربها
خمسة عشر الهمزة اما بدل من خمسة عشر او خبر مبتدأ على الحط عطف
ما بعدها عليه بناء على ان ملاحظة العطف مقدم على ملاحظة الربط
وانما لم يقل الالف لانه يشمل المدة الساكنة الصامتة لانها
لا تدغم لا في مثلها ولا في مقاربها ولا يلتقي مدتان فيها انتصابا واما
الهمزة فان كان الالتقاء منها في كلمتين يمتنع الادغام نحو اقرأ اياه
وان كانتا في كلمة واحدة فالمختار عندهم ان تخفف بالحذف
او بالابدال او بجعلها بين بين اذ تحقيقها بهذا الطريق
اخف من الادغام الا في باب فعال بفتح الفاء وتشديد العين
ولذا قال في المفصل فالهمزة لا تدغم في مثلها الا في نحو قولك
سأل ورأس فمن يرى تحقيق الهمزتين اي بقاءهما
من غير تخفيف احد الطرق الثلاثة فعلم ان ادغام الهمزة
في مثلها فرع تحقيق الهمزتين ومع ذلك مختص بباب فعال
والهاء فانها تدغم في مثلها نحو اجبه الا اي اضرب جبهته خرجيه
او اضرب جبهته احد والعين المهملة تدغم في مثلها نحو

ومنهم احسن

ارفع عليا واسمع علي و الصاد و الطاء المهملتان تدغمان
في مثلها نحو فقص بقص و الميم نحو فتلقى ادم من ربه و الباء نحو
حي وعي و الحاء و الغين المعجمتان تدغمان في مثلها نحو لا تخ
خلقك ط و الضاد و الظاء المعجمتان تدغمان في مثلها نحو
افيض منعها و احفظ ظالما و الفاء نحو وما اختلف فيه و الشين
و الزاي المعجمتان تدغمان في مثلها نحو انحش شيئا و نحو عز و بزة
و الواو وحدها لا تدغم الا في مثلها نحو عدو و اعلم ان المصنف جعل هذه
الحروف التي لا تدغم الا في مثلها فقط لا في مقاربها و فيه نظر لانهم قد قالوا
ان ما لا يدغم في مقاربها اي الهمزة و حروف ضوي مشفر و ما عدا هذه الثمانية
كما تدغم في مثلها تدغم في مقاربها ايضا كما صرح به الشارح فيه وقال
اما الهاء فتدغم في الحاء كما تدغم في مثلها و كذا الغين تدغم في مثلها و في الخاء
ايضا و اما الضاد و الظاء فكل منهما تدغم في ثمانية احرف من المقارب
كما في المفصل و اما الحاء و الغين فتدغم كل منهما في اخته كما في المفصل
نصفها الاقل مفعول ذكر المقدر و لما لم يكن لجمعه عشر نصف لجنسنا
لزم ان يكون المذكور نصفا تقريبيا اما النصف الاقل او النصف الاكثر
لكن اختار الاقل و هو السبعة المذكورة اولا اعني الهمزة الى الياء
لمناسبة وجه و ذكر ما يدغم فيها اي في مثلها و مقاربها و هي الثلاثة
عشر الباقية بعد اخراج خمسة عشر من ثمانية و عشرين نصفها الاكثر
مفعول ذكر و هي سبعة اعني الحاء و القاف و الكاف و الراء المهملة
و السين و اللام و النون فان السبعة كلها تدغم في مثلها و في مقاربها
على ما فصل في المفصل و الشافية لما في الادغام من الخفة و الفصاحة
فقيل لاختيار النصف الاقل في الاول و النصف الاكثر
في الثاني نكتة ان مطلوع الادغام يتضمن فائدتين معتبرتين
في البلاغة الخفة و الفصاحة اما الخفة فلان حقيقة الادغام اخراج
الحرفين من مخرج واحد دفعة واحدة باعتماد قوي على مخرجه
و لا شك ان اخراج حرفين من مخرج واحد دفعة اخف
من اخراج حرفين من مخرج واحد مرتين و اما نكتة الفصاحة
فلانه اعتبر في فصاحة المفرد خلوصه عن مخالفة القياس
اللغوي و الادغام لكونه واردا على القياس يتضمن الخلوص
عن المخالفة بهذا الوجه و لما كانت الحروف التي تدغم في المثل
و المقارب اكثر فائدة باعتبار كثرة الموارد من الحروف التي
لا تدغم الا في مثلها ناسب ان يذكر الاكثر مما فائدته اكثر و الاقل
مما فائدته اقل و ذكر من الاربعة التي لا يدغم فيما يقاربها
وان جاز ان يدغم في مثلها و يدغم فيها ما يقاربها و هي الميم و الراء
المهملة و الشين المعجمة و الفاء على ما بين في المفصل و ان فكر
نصفها و المراد النصف التحقيقي و هو الميم و الراء لانه الطف فنبه
الى الكلام و هو التحقيقي فقيل المراد بالراء و الشين ههنا المعجمتان

وقرئ بيشع غير الاسلام دينا صح

والطا بالطاء صح

في قراءة ابي عمرو

كذا صح

في اجيح

حروف

ثم ان هذه الاربعة لا تدغم فيما يقاربها فلانها
شفوية و حروف شفوي لا تدغم فيما يقاربها و اما عدم
الصحة الراء المهملة مما يدغم فيها لانه يفوت التكرار و اما الراء
كما ذكرناه و اما انه لا يدغم فيها مقاربها فلان الميم
من حروف برملون و قد صرحوا ان النون يدغم فيها
و اما الشين فلانها تدغم فيها مقاربها التي هي الجيم
و اما الفاء فيدغم فيها الباء في
نحو قوله تعالى نخسف بهم الارض ان نشأ و ان تعجب فعجب فعلم الآية صح

وبالنصف

وبالنصف النصف الاقل و هو الميم و رد بانه لا يصح اطلاق النصف
على واحد من اشيا متعددة لا يصح ان يقال الميم مثلا نصف الحروف
الثمانية و العشرين و فيه نظر اذ لا يلزم من كون الواحد نصفا
تقريبيا للاربعة كونه نصفا لسائر الاعداد و لم لا يجوز ان يكون
خصوص المحل شرطا لكيف و ان الواحد من الاربعة نصف النصف
و قيل ان الراء و الشين ان كانا معجمتين لا يصح ان المذكور في الفواتح
نصفها بل الميم فقط و ان كانا مهملتين او احدهما مهملة و الآخر معجمة
فيناقض ما سبق من عد المهملتين مما يدغم في المقارب و اجيب
عنه انا نختار الثالث اعني ان الراء مهملة و الشين معجمة
و يمنع لزوم التناقض بان عد المصنف الراء المهملة فيما سبق مما
يدغم فيها يخالف تصريح القوم لانه قال في الشافية و لا يدغم حروف
ضوي مشفر فيما يقاربها لزيادة صفتها و قال في المفصل و الراء لا تدغم
الا في مثلها و قال الفاضل المحشي ان بين الفصول الثلاثة تدافعا
فانه يجب ان يجعل قوله و الراء و الشين معجمتين في الفصل الاول
اعني ما يدغم في مثله لا فيما يقاربه فيكون غير المنقوطة منهما مما يدغم
فيهما في الفصل الثاني فان جعل الراء و السين في الفصل الثاني اعني
الاربعة التي جعلها مما لا يدغم في المقارب غير المنقوطتين يكون
المذكور في الفواتح اكثر من النصف و ان جعل مهملة و الاخرى معجمة
لا يكون مما لا يدغم في المقارب هذا كلامه و الجواب ان المراد هو
الثاني و قوله لا يكون مما لا يدغم في المقارب ممنوع و الحاصل ان
ما ذكره المصنف في الفصول الثلاثة ههنا لا يخلو عن مخالفة القوم و لهذا لم يذكر
و لما كانت الحروف الثلاثة عرف الذلاقة في المفصل بقوله
و الذلاقة الاعتماد بها على ذلق اللسان و هو طرفه ثم قال الراء
و اللام و النون ذولقية لان مبدأها من ذولق اللسان و الواو
و الفاء و الباء و الميم شفوية و اعترض عليه بانه غير مستقيم
اذ لا يعتمد على طرف اللسان الا بعضها و هو الثلاثة التي اعترف
و اما الميم و الباء و الفاء فلا مدخل لها في طرف اللسان و لهذا عدل
عنه المصنف و عرفها بقوله التي يعتمد عليها بذلق اللسان و لم
يقل على ذلق اللسان بل بدل على بالباء تنبيها على ان المعتبر في الذلاقة
ان يكون الاعتماد عليها بسبب طرف اللسان و مدخليته سواء
كان الاعتماد ايضا على طرفه كما في اللام و الراء و النون او على الشفة
كما في الباء و الفاء و الميم فان الاعتماد بها على الشفتين بسبب
طرف اللسان لكونها مائلة الى داخل الشفتين و لهذا لم يعد الواو
مع كونها شفوية منها فانها لكونها مائلة الى خارج الشفتين ليس
لطرف اللسان مزيد مدخلية و سببية في الاعتماد بها على الشفة
اقول يرد على ما ذكره المصنف ايضا ان المشهور في حروف الهجاء لكن

الثالث صح

المصنف صاحب الكشف و لهذا لم يذكر الفصل صح

الاعتماد على المخارج لا على الحروف نفسها فلا وجه في توجيه ما ذكره
ابن الحاجب حيث قال وحروف الذلاقة ما لا ينفك رباعي
او خماسي عن شيء منها لسهولتها والمصمتة بخلافها وهي اي حروف الذلاقة
ستة ثلاثة منها شفوية ذولقية وهي اللام والراء والنون وثلاثة منها
شفهية الباء والفاء والميم بجملتها وحروف مستقل اسم علم
من التنفيس والحلقية بالرفع عطف على الذلقية التي هي الهاء والحاء
والعين والغين والخاء والهمزة ولم يذكر الالف مع ذكره في المفصل
والشافية لانه لم يعد الالف حرفا مستقلا او لانه مع الهاء متحد في المخرج
عند الاخفش كثيرة الوقوع بالنصب على انه خبر كان اما كثرة وقوع
الذلقية فلانه قلما تخلو كلمة رباعية او خماسية عنها واما كثرة وقوع
الحلقية فظاهرة ذكر ثلثيها جواب لما اي لما كثر وقوعها جيا
لذكر طرف الاكثر من كل منهما اعني ثلثي كل منهما او ثلثي مجموعهما لا لكل
واحد منهما وفي لما كانت ابنية المزيد في الاسماء لان ابنية
المزيد في الافعال لا تتجاوز السداسية لا تتجاوز عن السباعية
يقال جاوزت الشيء وتجاوزته بمعنى تباعدت وتجاوزت عن الشيء
عفوت عنه والمراد هو المعنى الاول فالاولى حذف كلمة عن لان المقدر
بمعنى العفو ثم انه انما قيد بالمزيد لان ابنية الاصول لا تتجاوز
في الاسماء عن الخماسي وفي الافعال عن الرباعي كما صرح في الشافية
حيث قال وابنية الاسم الاصول ثلاثية ورباعية وخماسية
وابنية الفعل الاصول ثلاثية ورباعية ذكر جواب لما من
حروف الزوائد العشرة التي يجمعها اليوم تنساه مما يكون زوائد
الى كل حرف زيد على كلمة لا لالحاق ذلك المزيد الا منها لا انها تقع ابدا
زوائد سبعة احرف نصب على انه مفعول ذكر ضمنها اي من الزوائد
العشرة ولا يخفى عليك انه لا حاجة لا ذكره بعد قوله من الزوائد العشرة
والمراد بالسبعة ما عدا الواو والتاء والالف لكنه تنبيها مفعول له
لذكر على ذلك اي على عدم تجاوز الابنية في المزيد عن السباعية
ولو استقريت الكلم وتراكيبها اي مفردات لغة العرب
ومركباتها وفتشت عن الحروف الواقعة فيها وجدت جواب لو
الحروف المتروكة في فواتح السور من كل جنس متعلق بالمتروكة
مكثورة مفعول ثان لوجدت بالمذكورة متعلق بمكثورة
اي مغلوبة في الكثرة من كاثرته فكثرته اي غلبته في الكثرة كذا
ذكره السيد الشريف يعني انه من باب المغالبة والمراد من الحروف المتروكة
من كل جنس مغلوبة بالمذكورة منه ان المذكور في الفواتح من كل جنس
اغلب وقوعا واكثر استعمالا في تراكيب العرب وكلماتها من
المتروكة على حد يندر ان يوجد كلمة او تركيب في لغة العرب لا يكون
اكثر حروفها مما ذكر في الفواتح فلا بد ان تحسب زيد لبعض فيه من

المهموسة شيء مفضل عن ان يكون المذكورة اغلب من المتروكة ولذا الرخوة
من المجهورة شيء سوى الراء والباء لان من ذلك النادر القليل فلا
يقدح في كون اكثر الكلمات والمركبات مما يكون اغلب حروفها مما ذكر
في الفواتح قال الفاضل المحشي نفي اختيارها في الفواتح تنبيه على ان
الملتزم في تراكيب القرآن كلمات هي اكثرها استعمالا فهي
في نهاية الفصاحة كما ان مركباتها في نهاية البلاغة ثم قال وفيه
بحث لانه اذا كان الملتزم ذكر ما هو اكثر استعمالا لا يثبت
كثير من النكات التي دلت على الاعجاز بناء على ان مثلها ما لم
الالى مستغرب لان اعتبار النصف الاقل من القلقلة لانه الاكثر
استعمالا لا لثقل القلقلة وليس نصف الاكثر مما يدغم في المثل
والمقارب والنصف الاقل مما لا يدغم الا في المثل لان الادغام
يوجب الخفة والفصاحة بل لالتزام ما هو اكثر استعمالا
ولا يثبت ان اختيار الثلثين من الذلقية والحلقية لكونها
كثيرة الوقوع في الكلام بل لايجاب التزام ما هو اكثر استعمالا
من كل نوع ذلك وكذلك ايراد السبعة من الحروف الزوائد اسهل
ولا يخفى عليك ان ما ذكره من البحث انما يرد على ما حمل عليه قول
المصنف ولو استقريت الكلم وتراكيبها وجدت الحروف المتروكة
اه فانه ظن انما المراد منه افادة ان في اختيارها في الفواتح تنبيها
على ان الملتزم في تراكيب القرآن كلمات هي اكثرها استعمالا اه
كما دل عليه تفريعه بقوله ففي اختيارها اه وليس كذلك بل المقصود منه
التبكيت والزام الحجة على ما ان زاليه صاحب الكشاف حيث
قال فكان الله عدد على العرب الالفاظ التي منها تراكيب كلامهم
اشارة الى ما ذكرت من التبكيت لهم والزام الحجة اياهم ثم وجه
ان كون المذكورة في الفواتح اكثر استعمالا او اغلب وقوعا في تراكيبهم
وصف للمذكورة في الواقع والمصنف قصد بذكر هذا الوصف
الواقعي افادة ان عد المذكورة التي هي معظم ما يتركب منه
كلامهم بمثابة عد كل ما يتركب منه كلامهم فهو داخل فيما هو المقصود
من عدها في الفواتح اعني الالزام والايقاظ لا ان هذا الوصف
علة لذكر المذكورة بل علة ذكرها هي تلك النكات لا غير ثم ان نوع
ذكرها اي اسماء الحروف فقيل يريد كي ان النطق باسماء هذه
الحروف التي هي مادة كلامهم من الامي مستغرب خارق للعادة
معجزة لاشعاره بان القرآن مع مشاركته في المادة لكلامهم لما
عجزوا عن معارضته تحقق انه من عند الله كذلك النطق بها منقسمة
الى هذه الاقسام التي هي صور كلامهم مستغرب ومعجزة في اشعاره
بان عجزهم عنها مع تحقق المشاركة الصورية ايضا فيه وبين
كلامهم لكون القرآن من عند الله فهذا الكلام بيان نكتة اخرى مستغربة
دالة على الاعجاز باعتبار المشاركة في الصورة التي هي معناه

شيء واحد اسمًا فعلى هذا ان تقييد المصنف اسلوب الكشاف ليس كما ينبغي
مفردة نحو ق وص ون وثنائية نحو طه وطس ويس وحم
وثلاثية نحو الم والر وطسم ورباعية نحو المص والمر وخماسية
نحو كهيعص وحم عسق اي ذكرها على هذه الكيفية المتنوعة
بالانواع الخمسة ولم يذكرها على وتيرة واحدة بان كانت احادية
كلها او ثنائية كلها مع انها لو ذكرها على وتيرة لحصل اعادة التنبيه
وتجديده ايضا الذي هو المقصود من ذكرها متفرقة على السور
ثم جعل اختلافها وتنوعها على كيفية مخصوصة اعني من الاحادية
الى الخماسية دون غيرها من الكيفيات والى هذا اشار
صاحب الكشاف في السؤال الثاني كما ذكرناه ابدا انا مفعول له
لذكر بان المتحدى به مركب من كلماتهم التي اصولها فيها بالاصول
لان ابنية المزيد تجيء سداسية وسباعية كما تقدم كلمات مفردة
نحو واو العطف وهمزة الاستفهام ومركبة من حرفين نحو من فصاعدا
نحو زيد واحمد الى الخمسة نحو سفرجل قيل حاصله ان اصل ذكر
اسماء الحروف في الفواتح لا بد ان بان المتحدى به مشارك
لكلامهم في المادة بجميع انواعها كونها مهمهم بجمهوره فاذا ما
ذكرها على هذا النحو المعين فلا بد ان بان المتحدى به مشاركه
في التركيب والصورة ايضا لئلا يلزم الالزام بالمادة فالصورة
جميعا اقول لحاصل ما ذكره صاحب الكشاف في الجواب عن السؤال
الثاني بوجهيه بقوله بلغت للكلمات الفتنا بهما اه وقد ذكرناه وذكر عطف — ثانيا مثل ق وص ون م
على ذكر السابق ثلاث مفردات في ثلاث سور وهذا زيادة
على الكشاف يعني انه ذكر في الفواتح على الانواع الخمسة المذكورة
لا بد ان المذكور فلم ذكر كل واحد من هذه الانواع الخمسة في الفواتح
على كيفية مخصوصة اعني ذكر الاحادي في ثلاث سور والثنائية ولو — تقدم طبعا فقدمنا وضاحي
كذا اه فيبدأ بذكر نكتة المفردات فقال لانها توجد في الاقسام
الثلاثة الاسم والفعل والحرف بالبدل من الاقسام الثلاثة وبالرفع
خبر مبتدأ محذوف اما الاسم فكالكاف بمعنى المثل وكتاء ضربت فانه اسم
واما الفعل فنحو ق امر من وقى وق نهي واما الحرف كواو العطف والباء
في بزيد قيل هذا علة لذكر المفردات الثلاث لكن لا مطلق
بل بملاحظة كونها في ثلاث سور واما ما قاله الفاضل اليمني انه
ذكر ثلاث مفردات للتنبيه على انه توجد في الاقسام الثلاثة
كق وزيد وضربت واما ذكرها في ثلاث سور فلمزيد التنبيه
ففيه نظر لان ذكر المفردات الثلاث بدون ملاحظة كونها
في ثلاث سور لا يدل على وجودها في الاقسام الثلاث لجواز
ان يكون ذكرها للتنبيه على ان الثلاثي المجرد اعدل الابنية وان الحروف
المفردة قابلة للحركات الثلاث الاعرابية بل غير ذلك اي هذه الفائدة
انما تحصل من ذكرها في ثلاث سور من غير ملاحظة للكون المذكور فيها تلقيا

عن المادة ولهذا صدره بكلمة ثم الدالة على التراخي هذا كلامه وتوضيحه ان المصنف
قد ذكر لافتتاح السور باسماء هذه الحروف وجهين احدهما
الايقاظ والتنبيه والثاني ما اشار اليه بقوله وليكون اول
ما يقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز الى هنا وحاصل الوجه الثاني
انه جعل الفواتح كنوع العصا بالتلفظ بتلك الاسماء وذلك
كما يكون بحسب المادة يكون ايضا بحسب الصورة وذكر الاول اولا
من قوله وليكون اول ما يقرع الى هنا والى الثاني اشار ههنا بقوله
ثم انه ذكرها الخ والحاصل ان هذا من تمام الوجه الثاني الذي
ذكره سابقا بقوله وليكون اول ما يقرع اه ثم اعلم ان صاحب
الكشاف جعل الوجه الذي ذكره المصنف بقوله وليكون اول ما يقرع اه
وجها ثالثا للافتتاح المذكور وفصله كما فصله المصنف الى ان قال
فان قلت فهلا عددت باجمعها في اول القرآن وما بالها جاءت
مفرقة على السور قلت لان اعادة التنبيه على ان المتحدى به
مؤلف منها لا غير وتجديده في غير موضع واحد اوصل الى الغرض
واقر له في الاسماع والقلوب من ان يفرد ذكره مرة فان قلت
فهلا جاءت على وتيرة واحدة ولم اختلفت اعداد حروفها فوردت
ص وق ون على حرف وطه وطس ويس وحم على حرفين والم والر
وطسم على ثلاثة احرف والمص والمر على اربعة احرف
وكهيعص وحم عسق على خمسة احرف قلت هذا على عادة
افتنانهم في اساليب الكلام وتصرفهم فيه على طرق
شتى ومذاهب متنوعة كما ان ابنية كلماتهم على حرف وحرفين
الى خمسة احرف لم تتجاوز ذلك سلك بهذه الفواتح ذلك المسلك انتهى
قال الشريف السؤال الثاني سؤالان احدهما لم لا كانت
الفواتح على طريقة واحدة بان يكون ورود جميعها على ثلاثة احرف
فقط او على حرفين فقط مثلا مع ان ما قصد بها من اعادة التنبيه
وتجديده حاصل بذلك ايضا والثاني انه اذا اختلف لم كان
اختلافها على الكيفية المخصوصة بان ورد بعضها على حرف وبعضها
على اثنين وبعضها على ثلاثة الى الخمسة لا غير فالمصنف اشار الى
السؤال الثاني بنوعيه مع جوابه بقوله ثم انه ذكرها الى قوله
الخمسة واما السؤال الاول الى قوله ولعلها فرقت على السور
والحال ان السؤال الثاني يتفرع على السؤال الاول كما ذكره
الطيبي حيث قال ما معنى الفاء في السؤالين حيث قال فهلا
عددت وفهلا جاءت ثم اجاب عنه بانه اشار بان
الاولى مسببة من جعل الفواتح كنوع العصا وجعلها مقدمة دلائل
الاعجاز ايهذان السببان يوجبان ان يذكر مجموعة في صدر
الكلام فلم فرقت الى السور والثانية مسببة عن قوله لان اعادة
التنبيه على ان المتحدى به مؤلف حاصل بتجدد الاسرار فهلا جاءت

على وتيرة

اذ لو ذكر واحد منها ايضا في ثلاث سور لحصل التنبيه على وجود ما
في الاقسام الثلاثة ولو ذكر ثلاثتها في سورة واحدة كطسم
لم يحصل ذلك التنبيه فهو دائر عليه وجودا وعدما واربع ثنائيات
وهو عطف على ثلاث مفردات لا انها تلك علة لذكر الثنائيات
اربعا بلا ملاحظة كونها في سبع سور في الحرف بلا حذف كبل
وهل وفي الفعل بحذف كقل امر من قال يحذف منه همزة
الوصل للاستغناء عنها بنقل حركة الواو الى القاف في القول
وفي الاسم بغير حذف كمن الموصولة او الموصوفة وبه اي
بالحذف كدم فان اصله دمو حذف منه الواو ولا التقاء الساكنين
بحذف حركة الواو ولا يخفى عليك ان القول بان الثنائيات
في الحرف بلا حذف لا يصح على الاطلاق كيف وان مذ و
ثنائي مخفف منذ وان وان في كان ثنائيان مخففان من ان وان
المشددتين وانما يصح على قول من قال انها اصل لا مخفف عن
او كما هو مذهب ابن ملكون بعدم تجويزه التصرف في الحرف ووجه
الفاضل المحشي بالوجهين حيث قال يريد انه يكون تاما مستمرا
الاستعمال بدون هذا التكلف والا فان مخفف ان ثنائي بالحذف
وكذا ان الفعل الحرف مصون عن التصرف وانما يتصرف
فيه لتنزيله منزلة ما يتصرف فيه فتخفيف ان لشدة مشابهته
بالفعل فكانه لم يوجد الثنائي بالحذف في الحرف انتهى ولا يخفى
ما في الاول من التكلف فان حمل قوله بلا حذف على ذلك المعنى
اعني الاستمرار على معنى انه يوجد في الحرف بلا انقطاع
وزوال خلاف الشاذ على انه لو اعتبرنا وجوده في الحرف مع الحذف
كما في الاسم يبلغ المواضع ثمانيا فلا تنطبق الدليل على المدعى وان لم
تعتبر يلزم الترجيح بلا مرجح حيث اعتبر ذلك في الاسم دون الحرف
في تسع سور متعلق بذكر المقدر في قوله واربع ثنائيات وهي
لوقوعها اي الثنائيات الاربع في كل واحد من الاقسام الثلاثة
اي الاسم والفعل والحرف على ثلاثة اوجه من الحركات
الثلاث في الاول فيضرب الثلاثة في الثلاثة يحصل التسعة
ففي الاسماء نحو ... بالفتح والكسر والضم في اولها وفي الافعال
قل وبع وخف فانها امر من قال وباع وخاف بالحركات الثلاث
في اولها وفي الحروف ان بفتح اوله ومن بكسر الميم ومذ بضم الميم
على لغة من جر بها فانها في حكم الحروف واما على لغة من لم يجر بها فانها في الاسم
بمعنى اول المدة وذكر ثلاث ثنائيات وهي الم والر وطسم
لمجيئها في الاقسام الثلاثة اي الاسم والفعل والحرف نحو رجل وضرب
وليت في ثلاث عشرة سورة ففي ست منها ذكر الم وفي خمس منها
ذكر الر وفي اثنتين منها ذكر طسم تنبيها على ان اصول الابنية المستعملة
ثلاثة عشر علة لذكر الثلاثيات الثلاث في ثلاث عشرة سورة عشرة منها

وفي سورة بقرة وال عمران وعنكبوت وروم ولقمان وسجدة صح
وفيها شعرا وقصص صح

للاسما

للاسماء وان فيه للامام المجرد عشرة ابنية والقسمة تقتضي اثني عشر
سقط فعل بضم الفاء وكسر العين وفعل بكسر الفاء وضم العين للاستثقال
وقال الرضي في شرحه انما كانت القسمة تقتضي اثني عشر لان اللام
للاعراب والبناء فلا يتعلق به الوزن وللفاء ثلاث احوال
فتح وضم وكسر ولا يمكن اسكانه لتعذر الابتداء بالساكن وللعين
اربعة احوال الحركات الثلاث مع السكون وضرب الثلاثة
في الاربعة اثنا عشر سقط الاثنان منها للاستثقال وثلاثة للافعال
قال الفاضل المحشي فيه بحث لان ما هو للافعال اربعة ثلاثة للمعلوم
وواحد للمجهول على انه اذا كان المراد الثلاثيات الثلاثة بالنظر
الى الاسم والفعل والحرف لا يحسن الاقتصار على الاشارة الى
ما للاسم وما للفعل فقط من غير اشارة الى ما للحرف ولا يبعد ان يقال
الاوزان الممكنة اثنا عشر احد عشر منها واقعة لكثرة الاستعمال
وواحد شاذ وهو الحبك واورد الاشارة الى اثنا عشر
في ثلاث عشرة سورة لما تقدم من ان الظرف ينبغي ان يكون اعظم
من المظروف سهو وفيه بحث اما اولا فلان المجهول فرع المعلوم
لحصوله بتغيير صيغ المعلوم ومراد المصنف بيان اصول الابنية بنفسها
من غير ان يحصل بتغيير كما في بناء المجهول او بزيادة كما في صيغ
المضارع ولان الاقتصار على الاشارة الى ما للاسم وما للفعل
فقط فلما ذكره الرضي في شرح الشافية ان النحاة لم يتعرضوا لابنية
الحرف لندوره وتصرفها واما ثانيا فلانه ان اراد الاوزان الممكنة
او منها الاسماء فالقسمة العقلية الممكنة فيها تقتضي ان يكون
اصول ابنية الاسماء ستة عشر حاصلة من ضرب الاحوال الاربعة
للفاء من السكون والحركات الثلاث في هذه الاربعة للعين الا انه
لتعذر سكون الفاء سقط اربعة منها فبقي اثنا عشر ثم سقط
اثنان منها للاستثقال فبقي عشرة كما تقدم وان اراد اوزان
الفعل فالقسمة العقلية تقتضي ستة عشر الا انه سقط منها
اثنا عشر فيما حاصل من سكون الفاء وضمه وكسره في الاحوال
الاربعة للعين فبقيت اربعة ولما التزموا حركة العين تحرزا
عن التقاء الساكنين عند اتصال الضمير المرفوع بالفعل لوجوب
تسكين اللام في ذلك كضربت في ضربا اربع حركات متواليات فيما هو
كالكلمة الواحدة سقط واحد من الاربعة فبقيت ثلاثة فعل
بفتح العين وفعل بكسره وفعل بضمه واما ثالثا فلان قوله احد عشر
منها واقعة لكثرة الاستعمال ممنوع لما علم من ان الواقع في الاستعمال
عشرة اوزان لا احد عشر واما رابعا فلان المشهور في الجواب عن الحبك
نفي ثبوته وبعد التسليم حمله على تداخل اللغتين لا حمله على الشذوذ
وذكر ... عسقين وخمسين اي في سورتين تنبيها على ان الكلام منها
اصلا مجردا لجمعها في الرباعي المجرد وستعرف هل في الخماسي المجرد وتكون

عطف على اصلها اى ملحقا بذلك الاصل كعوذ فانه ملحق بجعفر وهو لكان
الغليظ المراد بلفظ الملحق بزيادة الدال ولعله لم يجعله لان الملحق
لابد من محافظة على وزن الملحق به وجحنفل بتقدم الجيم على
المهملة فانه ملحق بسفرجل اصله جحفل ثم زيد النون لكن قال
سفرجل معناه الغليظ الشفة وتحقيق الالحاق مبين في شرح الشافية
للرضي فليراجع ولعلها اى اسماء الحروف فرقت على السور
ولم تعد باجمعها في اول القرآن اشارة الى دفع سؤال ناشئ
مما سبق من قوله افتتحت السورة بطائفة منها اه او من قوله
ليكون اول ما يقرع الاسماع اه يعني لو كان الغرض من ذكر الاسماء
في الفواتح على هذا الوجه ما ذكر لكان تفريقها على السور خاليا
عن الفائدة لحصول الغرض بعدها باجمعها في اول القرآن وهذا ما ذكره
صاحب الكشاف بقوله فهلا عددت باجمعها اه ثم اجاب عنه
بقوله قلت لان اعادة التنبيه اه والمصنف اشار اولا الى ما هو
المختار عنده من فائدة التفريق بقوله لهذه الفائدة ثم اشار
الى ما ذكره صاحب الكشاف من الجواب بقوله الاتي مع ما فيه
من اعادة التحدي اه واختلفوا في وجه عدول المصنف عن عبارة الكشاف
حيث اتى بلعل وقطع الكلام عما قبله وترك الفاء فقيل انما اتى
بلعل اشارة الى ان كون هذه العلل مرادا لله تعالى من ذكر الاسماء
في الفواتح على هذا الوجه غير مقطوع به وزاد او لان هذا مشترك
بينها وبين العلل المذكورة فالتي تركت عنها لعل واورد
على وجه يوهم القطع بكونها مرادا لله تعالى وتعقب بان ترك لعل في العلل
السابقة للاكتفاء بذكره هاهنا وثانيا بان الاشارة المذكورة
انما تتم لو كان مدار النكات كونها مرادة للمتكلم اذ ح لا يمكن
القطع بكون شيء من العلل المذكورة مرادا له لو تحمل مدار النكات
وجودها في الكلام وان لم تكن مرادة للمتكلم وقيل انما اتى بلعل
للتنبيه على ان الغرض دفع سؤال يرد على ما قبله كما قررناه لا للاشارة
المذكورة اقول فعلى هذا الاولى ان يجيء بالفاء الدال على ربط الكلام
بما قبله كما في الكشاف دون لعل لهذه الفائدة اى الفوائد المذكورة
من قوله وذكر ثلاث مفردات الى قوله ولعلها فان هذه الفوائد
لا تحصل من عدها باجمعها في اول القرآن بل لا بد من التفريق حتى تحصل
هذه الاغراض فالمشار اليه هاهنا وان كان فوائد الا انها بالنسبة
الى مطلق التفريق فائدة واحدة فلذا اتى بصيغة المفرد وقيل لفظة
هذه الفائدة اشارة الى ما استفيد من قوله ثم انه ذكر ما مؤذن (?) الى
قوله ولعلها وهو قوله ايذانا بان المتحدى به مركب من كلامهم ورد
بانه يرد عليه ان هذا الايذان لا يتوقف على تفريقها بل لو عدت
باجمعها في اول القرآن لحصل هذا الغرض ايضا كما لا يخفى فان قيل
هذه النكات التي ذكرها المصنف من اول البحث الى هاهنا فوائد ذكر

من المهموسة

من المهموسة كذا ومن المجهورة كذا ومن المطبقة كذا ومن النوع العلاني (?)
كذا الى قوله ولعلها فرقت لهذه الفائدة مصطلح المستخرجين من ارباب
العربية حين دونوها فكيف يقصد حال نزول القرآن المتقدم
عليها اجيب بان المستحدث هو الاسامي والعبارات اعني لفظ
المهموسة والمجهورة وغيرها لا المعاني المرادة بها وهي المقصودة
هاهنا كذا ذكره الشارح مع ما فيه ما عبارة عن فائدة اخرى والضمير
راجع الى التفريق المذكور من اعادة التحدي بيان لما وتكرير التنبيه
على اعجازه والمبالغة فيه اى في تكرير التنبيه وهذه الفائدة الاخرى
هي التي جعلها صاحب الكشاف اصل الفائدة للتفريق المذكور
وقد جعلها المصنف فرعا للفائدة التي ذكرها اولا ابدا على الكشاف (?)
وضمها اليها لان هذه الفائدة تحصل باتيان هذه الحروف
في اول القرآن مجتمعة بدون التفريق على السور لوجود الاعادة
والتكرير هاهنا ايضا بخلاف الفائدة التي اشار اليها المصنف بقوله
لهذه الفائدة فانها لا توجد بدون التفريق على السور فلذا قدمها
وجعلها اصلا وضم اليه ما ذكره صاحب الكشاف وجعلها
فرعا وضموما اعلم ان اعادة التحدي لان اصل التحدي قد حصل
بافتتاح السورة الاولى من السور المفتتحة بها ففي افتتاح سائر
السور بها يحصل اعادة التحدي واما تكرير التنبيه فلان اصل التحدي
يستلزم التنبيه على اعجازه فاعادته تستلزم تكرير ذلك واما المبالغة
في تكرير التنبيه فلانه كلما اعيد التحدي حصل التكرير فقد اعيد التحدي
مرارا فحصل تكرير التنبيه كرارا فحصلت المبالغة فيه وقد علل
صاحب الكشاف اعادة التنبيه وتكريره بكونه اوصل الى
الغرض واقر في الاسماع والقلوب من ان يفرد ذكره مرة ولم يتعلق
المصنف التعليل بزيادة قوله والمبالغة لان للمبالغة في الشيء مع تكريره
وتثبيته اشد تقريرا واكمل تثبيتا والمعنى الذي المتحدى به مؤلف من
جنس هذه الحروف او المؤلف منها كذا قيل ان المقصود
من ذكر الحروف على نمط التعديد معنى جملة اسمية محذوفة المبتدا
او الخبر بان يجعل تلك الحروف بتاويل المؤلف منها خبر المبتدا المحذوف
وهو المتحدى به او مبتدا الخبر محذوف وهو متحدى به فعلى الاول
يكون المعنى المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف وعلى الثاني
المؤلف من هذه الحروف متحدى به وقيل مقصود المصنف من هذا
الكلام ان تعداد هذه الحروف في الفواتح يتضمن هذه الدعوى
وانها تحصل ما يستفاد منه لا توجيه اعرابه والظاهر ان مقصوده
هو الاول وينبغي توجيه اعرابها كما يدل قوله الاتي وان ابقيتها
على معانيها فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان في حيز
الرفع بالابتداء او الخبر على ما مر اشارة الى مراده بما ذكرناه
ففيه رد على صاحب الكشاف حيث خص تلك هذه الحروف

اعني اعادة التحدي وتكرير التنبيه والمبالغة فيه منه

والمحل من الاعراب لجعلها اسماء للسور حيث قال في جواب سؤال
صدره بقوله هل لهذه الفواتح محل من الاعراب قلت نعم لها
محل من الاعراب فيمن جعلها اسماء للسور ثم قال ومن لم يجعلها اسماء
للسور لم يتصور ان يكون لها محل من الاعراب في مذهبه فاشار
المصنف الى ان ذكرها على سبيل التعداد لا ينافي ان يجعل لها محل من الاعراب
بل يحققه وقيل في اسماء السور قيل انه عطف على قوله ولما كانت الخ
لانه في قوة ان هذه الاسماء اسماء للحروف التي يتركب منها
الكلام فكانه قيل هذه الالفاظ الواقعة في فواتح السور اسماء لحروف
الهجاء صدرت تلك السور بها من حيث انها اسماء لتلك الحروف
ايقاظا وتنبيها وقيل اسماء للسور اي صدرت بها لا لكونها
اسماء الحروف بل لكونها اسماء للسور فالتقابل بينهما في جهة التصدير
اقول ان كان المراد مجرد ذكر قول اخر من الاقوال التي ذكرها القوم
في قوله نحو الم وما يجري مجراه من الفواتح فالظاهر انه عطف على قوله
في صدر البحث اسماء مسمياتها الحروف الخ وان كان المراد به
بيان وجه ثالث للافتتاح بهذه الاسماء فالظاهر انه عطف على
قوله وليكون اول ما يقرع الاسماع الخ لانه من وجوه افتتاح السور
بهذه الاسماء وقد جعله صاحب الكشاف وجها اول اليه وغيره
المصنف وجعله وجها ثانيا لضعفه لعدم تعلقه بما هو المعنى الا ان المقصود
بيان وجه الافتتاح بهذه الاسامي على تقدير جعلها اسماء الحروف
الهجاء لا مطلقا وجعلها اسماء للسور لا يجامع هذا التقدير كما ذكرناه
فاذا كان هذا من وجوه الافتتاح المذكور فلا معنى لعطفه على ما ذكر
قبل الوجهين الاولين احدهما الايقاظ والتنبيه والثاني قرع الاسماع
فالمعنى انما افتتحت السور بهذه الاسماء قيل ايقاظا وتنبيها
وقيل ليكون اول ما يقرع الخ وقيل لكونها اسماء للسور ثم وجه
التمريض ما ذكرناه وقيل وجهه ما اشار اليه بقوله وعليه اطباق
الاكثر لانه يدل على ان هذه التسمية خلاف المعقول فيكون ضعيفا
ورد بان هذا القول يدل على كونه قويا لان التسمية من الامور
النقلية لا العقلية فاطباق الاكثر على انها ثبتت عندهم فان
لم يدل على قوتها فلا اقل من ان لا يدل على ضعفها فلا وجه لجعله
دليلا على ضعفها وقيل وجه ضعفه ان اسماء السور توقيفية
ولم ينقل هذه الاسماء لا مرفوعا ولا موقوفا وفيه انه قد روي
عن النبي عم يس قلب القرآن ومن قرأ حم حفظ الى ان يصبح وفي السنن
ان النبي عم سجد في ص وقيل نقلا عن الامام في وجه ضعفه انها لو كانت
اسماء للسور لاشتهرت بها ولم تشتهر بها بل بغيرها كسورة البقرة
مثلا ورد بان الاشتهار غير لازم لان كثيرا من المسميات تشتهر ببعض
الاسماء دون بعض سميت السور بها اي بتلك الاسماء
دون غيرها مما عرفت وبها فيما يقصد بالاعلام من الدلالة على المسمى

لاشعار

اشعار ابانها اي السور كلمات معروفة التركيب اي كونها مركبة
مما يتركبون منه كلامهم فيعلم فيه ايماء الى الاعجاز فيكون وجها ما للتحدي
ليس بهذا الاشعار يفيده الوجه الثاني من وجوه الافتتاح
وهو قوله ان يكون ورودها على نمط التعديد كالايقاظ وقرع
العصا وهو الوجه الثاني فاجاب عنه بانه لا يفيده لان هذا
الاشعار انما يفيده هذا الوجه لا التناسب بين الاسم والمسمى
من غير قصد في التسمية اليه وهناك يفيده قصدا اوليا ومن ثم
قال كان المعنى على التنبيه دون الجزم وقيل اشارة الى مذهبه
على سبيل الادماج الى ان مذهبه ان القرآن عبارة عن الالفاظ
المركبة من الحروف وهو مذهب المعتزلة واعلم ان صاحب
الكشاف جعل هذا الاشعار جوابا لسؤال صدره بقوله
فان قلت فما معنى تسمية السور بهذه الالفاظ خاصة ثم
اجاب بقوله قلت كان المعنى في ذلك الاشعار بان الفرقان
ليس الا كلمات عربية معروفة التركيب من مسميات هذه الالفاظ
وعدل عنه المصنف حيث لم يقيد الكلمات بالعربية ولم يذكر كون التركيب
من مسمياتها وترك كلمة كان الدالة على الظن فوجه الاول ما قيل ان
اشعار هذه بكونها عربية ممنوع لان التورية والانجيل والزبور
بل جميع الالسن واللغات مركبة من مسميات هذه الالفاظ فلا
اشعار فيها على خصوصية كونها عربية ووجه الثاني ان العلم بالتركيب
على الوجه الجزئي التفصيلي كما يفيده قوله معروفة حيث لم يقل بكونها
يستلزم العلم بما منه التركيب فلا حاجة الى ذكره ايضا واما وجه
الثالث فلان ملاحظة صاحب الكشاف في وجه الاشعار مجاز كما
على ما ذكره السيد ان الاولى في الاعلام المنقولة ان يراعي مناسبة — السيد الشريف في حج
بين معانيها الاصلية والعلمية عند التسمية وربما لاحظ تلك
المناسبة حال الاطلاق بحسب المقامات ولما كانت السور
كلمات مركبة من حروف مخصوصة لها اسماء في لغة العرب
وجعلت تلك الاسماء اعلاما للسور كان ذلك لتركبها
من تلك الحروف على قاعدة اللغة التي هذه الاسماء منها فاذا
اطلقت عليها لوحظ هذا المعنى لاقتضاء مقام التحدي اياه ولما
قال كان ولم يجزم لان رعاية المناسبة في الاعلام المنقولة غير واجبة
انتهى واما المصنف فقط لاحظ فيه ان الاعلام المنقولة
حال استعمالها في المعنى العلمي تدل على معانيها الاصلية لكنها
ليست مرادة لان الدلالة لا تستلزم الارادة فعبد الله مثلا
علما يدل على العبودية والالوهية وعلى النسبة الاضافية
بينهما لكن لا يراد في الا الشخص المعين فهذه الاسماء لا ينفك
عن الدلالة على معانيها الاصلية التي هي حروف المباني سواء ذكرت
باعتبار التعداد او باعتبار انها اسماء السور فيتحقق الاشعار

فان قيل لم لا يصح ان يقال انه لا يصف المريض مع انه احتاج الى الاعتراف ... بما اختاره الوارد وعليه بقوله لا يقال لم لا يجوز ... المصنف انها اسماء موضوعة لحروف الهجاء ذكرت للايقاظ والتنبيه ... وان المراد بها ... الحقيقة لان مرجعه انها مفهمة ... في لغة العرب وذكرت لتلك الفوائد ... اختيار الشق الثاني من الترديد ... وقبل البطلان على ... الاول من الترديد المذكور ... بيانه صح

المذكور باعتبار الدلالة اللازمة لذكرها ولما كان هذا امرا مقطوعا
لزم المصنف به فلو لم يكن وجها الا انه لم يثبت قطعا مقدر سهوا ان
قدر منهم مثلث الدال دون معارضتها واللازم باطل فكذا الملزوم
واستدل عليه على كونها اسماء للسور بانها اي هذه الالفاظ
لو لم تكن مفهمة فقيل هي على صيغة اسم مفعول من الافهام اي انها
على المفهوم اشعارا بانه لا دخل للرائي في معرفتها وانما يستفاد ذلك
افهام المفهم ورد بان الالفاظ مفعولة للمسموعات وليست
معلومة ولا مفهومة لانهما من خواص المعنى بل مفهم بها فلا بد من ارتكاب
تكلف الحذف والايصال فالظاهر انها على صيغة اسم الفاعل
بمعنى الدالة على المعنى قيل وانما قدم هذا الشق مع كونه عدميا
على الشق الاخير الوجودي ليتصل به قوله لا يقال لم لا يجوز انه
لان المقصود منه نفي هذا الاستدلال لا باختيار الشق
الاخير وفيه نظر سيظهر وجهه واعلم ان هذا الترديد بين ان لا يكون
مفهمة لاحد اصلا او بوجه من الوجوه وبين ان يكون مع كلها وبوجه
من الوجوه تقابل الايجاب الجزئي والسلب الكلي والا لم يستقم
الحصر لجواز ان يقال بان لا يكون مفهمة بالقياس الى العامة
ويكون مفهمة بالقياس الى النبي عليه السلام كان الخطاب بها بتلك
الالفاظ كالخطاب بالمهمل وكالتكلم بالزنجي اي بلسان الزنجي
مع المخاطب العربي تخصيص الزنجي لصعوبة لسانهم من سائر
الالسن وانما قال كالخطاب بالمهمل مع انه لو لم يكن مفهمة كان
بها خطابا بالمهمل لانه يجوز ان يكون موضوعة غير مستعملة فلعدم
استعمالها او لعدم العلم بوضعها لا يكون مفهمة اي دالة بالفعل
لا لكونها مهملة لا وضع لها وقيل انما قال كذلك لان المراد افهام ما يتعلق
به حكم والمقطوع دلالتها على حروف الهجاء يوجب الافهام انتهى
ورد بانه لا يناسب الترديد الاتي في القسم الاخير فان حكم يتعلق
بكونها اسماء السور ولا يتعلق بكونها اسماء للحروف مع انهم صرحوا
ان ما يتعلق به الحكم هو المحكمات وهذه من المتشابهات فقيل
لا نسلم هذه الملازمة لجواز ان يكون مفهمة له او لخواص البعض
وان لم يكن مفهمة على سبيل العموم فلا يلزم ان يكون المخاطبة بها
كالمخاطبة بالمهمل والجواب عنه ما مر ان الترديد المذكور ترديد حاصر
بين الايجاب والسلب فلا وجه للمنع المذكور ثم وجه بطلان
اللازم ان الغرض من الكلام الافهام فاذا لم يكن مفهما يكون باطلا ولم يكن
القرآن باسره بيانا وهدى عطف على قوله كان الخطاب اما الملازمة
فلان التبيان كلام معرب عما في النفس فاذا لم يكن مفهمة لم يكن
معربة والهدى فرع الدلالة واما بطلان اللازم فلقوله تعالى هذا
بيان للناس وهدى وموعظة فان قلت لا يلزم من هذا كون
القرآن باسره بيانا وهدى كيف وفيه المجمل والمتشابه اجيب

كما يدل عليه قوله في الشق الثاني فاما ان يراد بها السورة
صح

بانه لا ينفك عن بيان تعيين المراد منه ولما امكن التحدي به اما الملازمة
فلان التحدي وان لم يلزم ان يكون بكل جزء منه بل بكلام تام الا ان
عدم كونها مفهمة نقيصة تدل على انها ليست من عند الله فيرد
من اول الامر من غير معارضة واما بطلان اللازم فظاهر وان كانت
مفهمة اي دالة فاما ان يراد بها السور التي هي اي الاسماء مستهلها
اي مفتتحها ومطلعها بفتح الهاء وتشديد اللام على صيغة المفعول
يطلق على اول الشيء على انها اي الاسماء القابها اي السور والجار
متعلق بيراد اذ ارادة السور منها مبنية على انها القابها اي اسماؤها
او اللقب هو العلم المشعر بالمدح او الذم ولا اشعار ههنا بشيء
منهما او ايضا انهم قالوا ان العلم المنقول لا يكون الا مضافا
او معرفا باللام ولا شيء منهما في تلك الاسماء فلا تكون من الاعلام
المنقولة فيكون المراد به هو الاسم فان قيل قد تقرر ان اسماء
السور توقيفية ولو كانت تلك الالفاظ اسماء للسور لم ينقل عن الشارع
فلما اخذ ذكر لثبوت النقل عنه على انا لا نسلم كونها توقيفية ليس متفقا عليها
قيل انها متعلق بمستهل ولا معنى له او يراد بها غير ذلك اي غير
السور التي هي مستهلها والثاني باطل فتعين الاول وهو المدعى
ثم استدل على بطلان الثاني بقوله لانه اما ان يكون المراد بها
ما وضعت هذه الالفاظ له في لغة العرب وهو حروف
الهجاء وظاهر انه ليس كذلك فان قيل دعوى الظهور ممنوع
بل الظاهر انه كذلك لان ارادة حروف الهجاء من هذه الاسماء
ارادة لما وضعت هي له في اللغة العربية ويترتب عليها فوائد
من الايقاظ والتنبيه وغيرهما ولهذا اختاره المصنف واكتفى به في الجواب
عن هذا الاستدلال او غيره وهو باطل لان القرآن نزل على لغتهم
لقوله تعالى بلسان عربي مبين والمشهور في الاستدلال على عربية
القرآن قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والمصنف عدل عنه لاحتمال
ان يكون الضمير في انزلناه راجعا الى السورة فلا يحمل على ما ليس
في لغتهم فحاصل الاستدلال انها مفهمة ومراده بها هذه السور
فتكون اسماء لها لكن ثبوته موقوف على بطلان الشق الثاني
وبطلانه ممنوع على ما اشرنا اليه ثم شرع في بيان ما يمكن
ان يجاب به عن هذا الاستدلال فقال لا يقال في الجواب
عن الاستدلال لم لا يجوز ان يكون مزيدة للتنبيه والدلالة
على انقطاع كلام واستئناف آخر كما صرح به ... انه ان اريد بكونها
مفهمة كونها دالة دلالة وضعية او دلالة يتعلق بها حكم
نختار الشق الاول ونمنع الملازمة اي لا نسلم انها لو لم تكن
مفهمة بهذا المعنى كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل لا
يجوز ان تدل لا بالوضع او من غير تعلق الحكم بها على التنبيه
او على الانقطاع فلا يكون كالخطاب بالمهمل وان اريد بها

السورة

... دعوى الظهور ممنوع ...

قلت انه مبني على القول المذكور لانه مبني على ان
تلك الاسماء موضوعة للسور
لا للحروف الهجاء وهذا المقالة
باطل كما في الشق الثاني
صح

مطلق الدلالة لخيار الشق الثاني وقوله وهو باطل اي لانه لا يخلو ان يكون
القران بيانا لكن المراد بها غير ما وضعت له في لغة العرب ولا يلزم
منه الحمل على ما ليس في لغتهم لان ما ليس في لغتهم ما لا يستعمل عندهم
ولا يوافق استعمال لغتهم وذكر هذه الحروف في الفواتح
يوافق استعمالهم لان من لغتهم اذا استانفوا كلاما ان يأتوا
بشيء غير الكلام الذي يريدون استئنافه ليلقن ايقاظا للمخاطب
لما يلقي اليه من الكلام مثل ها والا واما من حروف التنبيه وليدل على
قطع الكلام الاول واستئناف الكلام الجديد فجاز ان يكون هذه
الاسماء ايضا كذلك فقد ظهر ان كلا من التنبيه والدلالة على الانقطاع
وجه مستقل وان الجار في قوله على انقطاع كلام متعلق بالدلالة لا بالتنبيه
كما ظن وان قوله واستئناف الخ معطوف على انقطاع كلام
على معنى الجمع اي للدلالة على مجموع الامرين على الانقطاع بالنظر الى ما قبله
وعلى الاستئناف بالنظر الى ما بعده كما قاله قطرب نقل عنه ان الكفار
لما قالوا لا تسمعوا لهذا القران والغوا فيه اراد الله ان يورد عليهم
ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكاتهم واستماعهم لما يرد عليهم
من القران فانزل الله هذه الحروف فكانوا اذا سمعوها قالوا
كالمتعجبين اسمعوا الى ما يجيء به محمد فاذا اصغوا هجم عليهم القران
فكان سببا وطريقا لانتفاعهم انتهى فقد دل هذا على ان التنبيه
المذكور وجه مستقل مع قطع النظر عن الدلالة على الانقطاع
او اشارة عطف على مزيدة اي الكلمات فيها اي هذه الحروف
منها اي بعض من تلك الكلمات او ماخوذة منها اقتصرت عليها
ان كان من اقتصر عليه بمعنى لم يجاوزه فهو على صيغة المعلوم اي لم
تجاوز تلك الكلمات عن هذه الحروف بمعنى لم يذكر منها وقعها
الا هذه وان كان من اقتصره عليه اي جعله مقصورا غير متجاوز
اياه فهو على صيغة المجهول مسندا الى الضمير الراجع الى الكلمات
اي اشارة الى كلمات اقتصرت تلك الكلمات على هذه
الحروف فالتاء في موقعها ولبس يسند الى الظرف كما ظن حتى يرد
عليه ان التاء سهو والواجب ان يقال اقتصر عليها لان اقتصر
مجهول وعليها قائم مقام فاعله ولا يصح ان يقال مررت بهند
بتانيث المجهول لتانيث المجرور اقتصار الشاعر في قوله
قلت لها قفي فقالت قاف اي وقفت او اقف فاقتصر الشاعر
على القاف وتمامه لا تحسبي انا نسينا الايجاف اي الاسراع
في السير كما روي عن ابن عباس انه قال الالف من الم الاء الله
واللام لطفه والميم ملكه فاقتصر على الالف من الالاء وعلى اللام
من اللطف وعلى الميم من الملك فعلى تقدير ان يكون لها محل من الاعراب
يكون المعنى القران او السورة فيه الاء الله ولطفه وملكه
او اذكروا ذلك والاءه وملكه ولطفه وواسعه وعنه اي عن ابن

عباس

فان قيل ما فائدة التنبيه وما المنبه عليه
قلت هو الكلام الملقى الى المخاطب
اي تنبيه المخاطب على الكلام الملقى اليه
منه

عباس ان الر وحم ون مجموعها الرحمن فقيل يحصل من جمعها الرحمن
لكن المراد حصوله بحسب الكتابة واما بحسب التلفظ فلا لان في اسم
الرحمن بحسبه وايضا لا يعرف فيه الف بعد الميم انتهى ولا يخفى عليك انه
ليس فيه اشارة الى كلمات كما فيما سبق فالاولى ان يقول معناه ان كلا
من هذه الاسماء اشارة الى جزء من مجموع اسم الرحمن بحسب الكتابة
وعنه ان الم معناه انا الله اعلم فاقتصر منا على الالف ومن الله على
اللام ومن اعلم على الميم ونحو ذلك في سائر الفواتح كما في الر انا الله
ارى والمر انا الله اعلم وارى وفي المص انا الله الصمد وهكذا او الى
مدد عطف على مقلة اي كلمات ويجيء بمعنى المدة ومنه عبارة
عن مجموع زمان بقاء الشيء اعمارهم واجال اي اجالهم جمع اجل
وهو يطلق على اخر المدة وعلى جميعها فعلى الاول من قبيل عطف الجزء
على الكل وعلى الثاني عطف تفسير بحساب الجمل بفتح الجيم وتشديد الميم
وقد يخفف وهو تعداد الحروف الابجدية ولكل حرف عدد معروف
كما قاله ابو العالية متمسكا بما روي عن ابن عباس انه عليه السلام
لما اتاه اليهود وتلا رسول الله عليهم الم البقرة فحسبوه بفتح
السين من الحساب بمعنى العد اي عدوا او الم بحساب الابجد
وقالوا كيف ندخل في دين اجله احدى وسبعون سنة فتبسم رسول الله فقالوا فهل غيره فقال المص والر والمر
دليل خبر ان على ذلك اي على انه اشارة الى المدد والاجال
بحسب الجمل اذ لو لا ذلك لما فرحهم بل نهاهم عنه لان سكوته دليل
على حجية ذلك اذ لم يعلم انكاره من قبل وهذه الدلالة اي الدلالة
على المدد والاجال بحساب الابجد وان لم تكن عربية لعدم وضع
العرب لكنها لاشتهارها فيما بين الناس حتى العرب لحقتها
من الالحاق من باب الافعال والضمير المستتر فيه راجع الى الدلالة والبارز
الى الالفاظ المذكورة اي هذه الدلالة وان لم تكن عربية لكنها لشهرتها
تلحق هذه الالفاظ بالمعربات بتشديد الراء اي بالالفاظ التي
يستعملها العرب مع عدم كونها عربية اذ المعتبر في العربية كون اللفظ
مستعملا عند العرب لا الوضع في لغة العرب كالمشكاة فانها لغة حبشية
وضعت في لغتهم للكوة الغير النافذة يوضع فيها المصباح والسجيل
فانه فارسي معرب والقسطاس رومي بمعنى الميزان معرب اختلفوا في
وقوع المعرب في القران فالاكثر على عدم وقوعه وقد شدد الشافعي
النكير على القائل بذلك وقال ابو عبيدة انما انزل القران بلسان
عربي فمن زعم ان فيه غير العربية فقد اعظم القول وذهب الاخرون
الى وقوعه فيه وتفصيل القولين في الاتقان او دالة بالنصب
عطف على اشارة لغرضه او على مزيدة لتقدمه على الحروف المبسوطة
اي اسمائها التي هي حروف المفردة الهجائية حال لكون تلك الحروف
بعضها باسم الاجام لشرفها بيان لوجه الافهام من حيث انها بسائط
اسماء الله تعالى بيان لوجه شرفها ومادة عطف على بسائط خطابه اي كلامه
واعلم ان هذا مذهب الاخفش حيث قال ان الله تعالى اقسم بهذه الحروف لشرفها وفضلها

لانها مبانی کتبه المنزلة على الالسنة المختلفة ومبانی اسمائه الحسنى وصفاته العلى
واصول كلام الامم بها بتعارفون ويذكرون الله ويوحدونه ثم انه في اقتصر
على ذكر البعض والمراد هو الكل تنقيل قرأت الحمد به وقيل هو الله احد
وتريد السورة بتمامها فكانه يقسم بهذه الحروف ان هذا الكتاب
هو الكتاب هذه الحروف الشريفة المثبت في اللوح المحفوظ هذا
قيل انه ابتداء كلام بتقدير فعل اي خذ هذا المذكور او خبر مبتدا محذوف
اي الامر او ان هذا او مبتدا خبره محذوف اي هذا كما ذكر وان
قيل حج بكسر الهمزة والواو للعطف على هذا او نحو ذلك فانه يلزم في
عطف الاخبار على الانشاء على بعض الوجوه وفيه نظر فليتامل
وقيل انه للحال من الظاهر انه عطف على قوله لم لا يجوز ان ... الى
ابطال المدلول بطريق المعارضة اعني كونها اسماء للسور
بعد ابطال دليله بمنع مقدماته اي لا يقال ايضا في ابطال المدلول
ان القول بانها اسماء السور يلزمه ثلث مفاسد الاول انه يخرجها
اي الاسماء والثاني انه يؤدي الى اتحاد الاسم والمسمى وذا باطل اختلف
في بيان وجه الاتحاد فقيل انه مبني على توهم ان كل واحد من الاجزاء متحد
مع جميع الاجزاء المتحد بالذات مع الكل المغاير له من حيث الاجمال
والتفصيل الذي مرجعه الى المغايرة في الملاحظة لا في الملحوظ
وتحقيقه ما ذكره التفتازاني ان الاسم ههنا جزء من المسمى والجزء
لا يغاير الكل والا لصار غير نفسه لان ما يغاير الكل يغاير جميع اجزائه
فهذه سفسطة يشير المصنف الى دفعها في الجواب الاتي بقوله والمسمى
مجموع السورة ورد بانه تجه على انه يكمل ضعف الشبهة في لا ينفع
ما ذكره في الجواب واما التوجيه الثاني فايجب اتحاد الجزء والكل
الا ان يقال الشيخ بديهته مغايرة الجزء والكل واندفاع الموجب
بكونه مصادما للبديهي الذي لا يتطرق اليه شبهة اشتهر نقول
يشير الى دفعها في الجواب انما يستقيم بناء على قول المراد المذكور
الا ان يقال الشيخ بداهته اه وقيل لزوم الاتحاد باعتبار ان
الاسم جزء خارجي للكل غير ممتاز عنه في الوجود ومثلا اذا
قلت سورة البقرة الم ذلك الكتاب الى اخر السورة واسم
هذه السورة الم الخ ان يقال الاسم متحد مع المسمى بالمعنى المذكور
اي بمعنى عدم الامتياز في الوجود لا بمعنى كونه نفسه فاذا كان موضوعا
للكل كان موضوعا لنفسه ورد بانه لا يتصور ان يكون الشيء جزءا
خارجيا ويكون غير ممتاز عن الكل في الوجود لان الجزء الخارجي
ما يمتاز عن الكل في الوجود وعدم الامتياز عن الكل في الوجود
من خواص الاجزاء العقلية انتهى ولا يخفى عليك ان الرد مردود
لان مراده بعدم الامتياز في الوجود ان لا وجود له خارجا عن
الكل ممتازا عنه بل وجوده في الكل كسائر الاجزاء بدليل قوله
لا بمعنى كونه نفسه اه وعدم الامتياز بهذا المعنى لا ينافي في كلهم

فصل الكلام في الاسماء لانه سمية بجلالته اسما مثل الحمد والبقرة
بيان وجه وكذا الكلام والمصلحة فلا يحتاج
ارجعه كان متنكم صحح

ان الجزء الخارجي للمركب ما يمتاز عن الكل في الوجود وقيل يحتمل ان يكون
توهم الاتحاد مبنيا على انه من الاسماء التي تشترك فيها الجزء والكل كالماء
اي كما انه يطلق على الكل وعلى كل قطرة منه وكذا لفظ القرآن يطلق
على الكل وعلى كل جزء منه او مبنيا على اصطلاح من قال الجزء لا يطلق عليه
انه غير الكل ولا يخفى عليك ضعف هذا بكلا وجهيه ولم يذكر المصنف
بطلان اللازم وقال الفاضل المحشي واللازم باطل لان المسمى
بالمطابقة او التضمن لان المسمى مدلول والاسم دال ولابد للدلالة
من طرفين وبهذا علم انه لا ينفع في دفعه ما سيذكره وانما
النافع منع بطلان اتحاد الاسم والمسمى بالذات وبيان تغايرهما بالاعتبار
انتهى ... او التضمن يشير الى ان ما نحن فيه من هذا القبيل لان اسم
الكل اسم لكل جزء مع باقي الاجزاء فان العشرة مثلا اي اسم
مجموع الاحاد العشرة كذلك اسم لكل منها مع باقي الاجزاء والتسعة
فيلزم ان يكون اسما لنفسه مع باقي الاجزاء اي يلزم اسما لمجموع السورة
فيلزم ان يتحد الاسم مع مدلوله التضمني وقوله وبهذا علم انه لا ينفع
في دفعه ما سيذكره يعني ان ما ذكره في الجواب من ان الاسم جزء
والمسمى كل فلا يتحدان لا ينفع المجيب في دفع المعارضة لان المعترض
لم يبن الاتحاد على كون الاسم جزءا والمسمى كلا والجزء لا يغاير الكل حتى
ينفع المانع العقول بان الجزء يغاير الكل بل بناه على المقدمة البديهية
وهي ان الشيء متحد مع نفسه فاذا جعل اسما لنفسه يلزم الاتحاد
بالضرورة وذلك لان اسم المجموع اسم لكل جزء منه مع باقي
ما ذكرناه ونفس ذلك الاسم جزء من مجموع المسمى فيلزم ان يكون اسما
لنفسه ايضا فيلزم الاتحاد ولكن لا لعدم مغايرة الجزء للكل بل بضرورة
اتحاد الشيء مع نفسه واللازم باطل ضرورة لبطلان اتحاد الدال مع المدلول
ولو تضمنا ملكا الملزوم وانا حاصل ان المعارض يسلم ان الجزء يغاير
الكل فالنافع للمانع ليس منع تلك الملازمة بل منع بطلان اللازم
بان يقال ان الاسم وان اتحد مع المسمى ذاتا لكنهما متغايران اعتبارا
لان الم مثلا باعتبار انه جزء من السورة مسمى وباعتبار كونه اسما
مستقلا في نفسه اسم فيتغايران بهذا الاعتبار والمغايرة الاعتبارية
كافية في صحة التسمية ويستدعي تاخر الجزء عن الكل وهذا هو الثالث
من المفاسد من حيث ان الاسم متاخر عن المسمى بالرتبة عند المثبتة للتعبير
وبطلان هذا بيان للملازمة وبطلان اللازم ظاهر ولذا لم يذكره المصنف
لكن هذا التوجيه لا يلائم ما سيذكره في الجواب من انه مقدم من حيث
ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسما فلا دور فان هذا الجواب يدل
على ان المحذور هو لزوم الدور وتقرير الدور عليه ايضا ان تقدم الجزء على الكل
ذاتي وتاخر الاسم عن المسمى رتبي وبطلان تقدم الشيء بالذات مع تاخره
بالرتبة غير معلوم اذ لم يثبت ذلك وقيل في تقريره ان الجزء
مقدم والاسم متاخر عن الشيء لا بد له اسما لان التنافي بين اللوازم

المتكلمين حجج

يستلزم التنافي بين اللزومين وقيل الجزء مقدم على الكل بالرتبة والاسم متأخر عن المسمى بالرتبة فلو كان الجزء اسما لزم تقدمه عليه وتأخره عنه معا وهو بديهي البطلان وكل من العقليين مع عدم ملايمته للجواب الآتي خلاف المتبادر هنا اما قبل الجزء فمن حيث انه جزء مقدم على الكل فيلزم الدور لان الاسم الذي هو الجزء لكونه موضوعا للمسمى الذي هو الكل يتوقف عليه والكل من حيث انه كل موقوف على الجزء فيلزم توقف الشيء على نفسه وهو محال وان كان ملايما للجواب الآتي الا انه يرد عليه ان تقييد المصنف التأخر بكونه بالرتبة مبني على تغاير جهة التوقف ولا بد في الدور من اتحادها وايضا لكن اللفظ موضوعا للمعنى لا يقتضي توقف الموضوع على الموضوع له وان غير الجزء تقدمه عليه فالصواب ان يقال الفواتح داخلة في السورة وجزء منها وجزء الشيء مقدم على الشيء رتبة لتوقف الكل عليه لصحة ان يقال تحقق الجزء فتحقق الكل وهذا هو المراد بالتقدم بالرتبة ههنا دون الترتب الخارجي والعقلي مع ان يتوقف المتأخر على المتقدم واسم الشيء متأخر عنه رتبة لانه سمة وعلامة له وتابع اياه فيتوقف عليه في الوجود العيني والعلمي فيؤدي جعل الجزء اسما الى توقفه على ما يتوقف عليه وهو الدور واقسم ان هذه الشبهة لا تختص بالاعلام بل تأتي في لفظ القرآن الواقع المذكور بيني وبين المنظر فان قال انه لا يخرج القرآن ولو اطلقنا على القرآن يلزم الدور وبعض ما ذكرنا لا انا نقول جوابك لما ذكره بعد لا يقال لو ابطال الاقسام المذكورة بهذه الالفاظ لم تعهد مزيدة للتنبيه فما عهد زيادة الالفاظ المخصوصة نحو الا واما وما فجعلها مزيدة للتنبيه باطل ادى الى اجتماعه قوله مزيدة للتنبيه شروع في الجواب عن قوله والدلالة فقال والدلالة مبتدأ على الانقطاع اي انقطاع الكلام السابق والاستئناف اي استئناف اللاحق يلزمها خبر المبتدأ المذكور والضمير للالفاظ وغيرها بالنصب عطف على الضمير اي يلزم تلك الاسماء والفواتح نحو الحمد وتبارك وثبت وغيرها من حيث انها فواتح السور بيان لوجه اللزوم وللحيثية لبيان الاطلاق حاصله ان الدلالة على الانقطاع والاستئناف لازم للفواتح لذاتها كلزوم الزوجية للاربعة بحيث لا تنفك ذهنا وخارجا سواء كانت تلك الالفاظ او غيرها كالبسملة مثلا فلا يرد عليه ما قيل فيه منع لانه يلزمها من حيث انها كلمات غير مفهمة فيجوز ان لا يلاحظ داخلة في شيء من السور بين الفصول بها فيجوز تلك ولا تنبيها على ما ذكر باعتبار عدم الافهام من غير ان يكون فاتحة السورة او جزءا منها الا ان هذا التوجيه على جعل المختنة للتقييد حاصله ان هذه الكلمات لكونها غير مفهمة يجوز ان لا تدخل في واحد من السورتين للتنبيه وقعت تلك الكلمات بينهما فاصلة بينهما بخلاف غيرها من الفواتح فانها مفهمة فلا يلحق نحو تلك الالفاظ نعم لما كان ان هنا مظنة ان يقال ان الفواتح انما تدل على الانقطاع والاستئناف اذا لم تفد معنى اصلا لتتمحض لتلك

كما في يحيى وعيسى حيث ان الثاني كان اسما لنبي كغلام اسمه يحيى ونحو ذلك من بيان الاسم قبل التسمية المسمى وقال في ما صح ان اسم عيسى يدل عليه مريم صح

قال الفاضل المحشي بعد نقل التنبيه ونفسه نقض بقوله اي لم يعهد التنبيه وجوه احدها انها لم تعهد مزيدة وثانيها لو كان للتنبيه على انقطاع الكلام السابق للتنبيه وثانيها ان يحصل هذا اذا استقر ان لم تعهد مزيدة في كلام ولو اخر قوله والدلالة على الانقطاع لكنه كلام واستئناف المذكور عطفا على التنبيه لو كان التنبيه قوله والدلالة فجعل كلا منها وجها مستقلا فيها واحدة فيه نحو تلك منا ان كلا من التنبيه المذكور والثاني وجه كلمة قد سبق جعلت الاول جوابا عن التنبيه المذكورة وقلنا عن الدلالة المذكورة صح

الدلالة

الدلالة فيجوز ان لا تكون لازمة للفواتح لذاتها لان منها ما يفيد معنى بل يختص بهذه الالفاظ لتمحضها لتلك الدلالة اذ لا تفيد معنى فاجاب عنه بقوله ولا يقتضي ذلك اي لزوم الدلالة على الانقطاع والاستئناف لازمة لها ان لا يكون لها للفواتح معنى في حيزها بل يكون مزيدة لتلك الدلالة لان البسملة في اوائل السور تدل على الانقطاع والاستئناف مع ان لها معنى فالتمحض لتلك الدلالة غير لازم لجواز ان يكون لها معان او في انفسها وتدل على الانقطاع والاستئناف ايضا نحو هذا وذلك وسائر ما يذكر من الالفاظ الفصل للخطاب فانها تدل على الانقطاع والاستئناف مع ان لها معاني في انفسها قال الفاضل المحشي المطلوب في هذا المقام صحة ان لا يكون لها معنى حتى يستغني عن تكلف ما لا دليل عليه من كونها اسماء للسور فلا طائل لنفي اقتضاء ذلك ان لا يكون لها معنى في هذا المقام اذ يكفي لنا ان يكون مصححا لذلك اشهر والمراد بهذا المقام مقام دفع المظنة المذكورة يعني ان الدلالة على الانقطاع والاستئناف انما يلزم الفواتح لذاتها اذا لم تفد الفواتح معنى وصح ان لا يكون لها معنى ورد بان المطلوب في هذا المقام ابطال كونها مزيدة ومن البين ان هذا المطلوب لا يتم الا بنفي اقتضاء الدلالة على ما ذكر ان لا يكون لها معنى اذ لو اقتضته لتعين كونها مزيدة فلا يكفي في حصول هذا المطلوب صحة ان لا يكون لها معنى لانه يرجح كونها مزيدة ولا ينافيه فلا يبطله فلا طائل تحت ما ذكره المحشي وللقائل ان يقول التنبيه في الدلالة على ما ذكر اذا لم يتوقف على ان لا يكون لها معنى ويتحقق على تقدير ان يكون لها معنى ولكون القرآن هدى وبيانا مع ما هو المتعارف في الخطاب يدل على ان يكون لها معنى فالقول بانه ليس لها معنى ترجيح للمرجوح نعم لو لم يحصل التنبيه على تقدير كونه مفهما لكان له وجه ولم يستعمل للاختصار عطف على قوله لم تعهد واشارة الى ابطال السند الثالث من ان كلمات معينة اختصرت على ما تقدم بيانه واما الشعر اي واما الاختصار الواقع في الشعر في قوله قلت لها قفي فقالت قاف فمردود لكونه تخالف اللغة فيه الاستعمال فلا يرد ما قيل وغيره ان الشعر ليس مختصا بهذا البيت بل في غيره ايضا من الاختصار واجاب عنه الفاضل المحشي بانه يمكن ان يجعل قاف في كلام الشاعر امرا من قاف يقفو بمعنى قفاه اي تبعه فان قاعل يجيء بمعنى فعل نحو سافر بمعنى سفر ثم ابده ببيان مناسبة هذا المعنى بما قبله وما بعده في البيت المذكور والذوق يأبى هذا الجواب وما ذكره المصنف ظاهر واما قول ابن عباس فتنبيه واشارة الى جواب ما استشهد به على الاختصار مما روي عن ابن عباس ان الالف الآء الله اه حاصله ان مقصود ابن عباس بما قاله ليس بيان ان هذه الحروف مختصة بهذه المعاني بل مراده التنبيه على ان هذه الحروف منبع الاسماء الحسنى ومبادي الخطاب التي تظهر

منها خطابات الشرع بفعل او ترك قال الفاضل المحشي يأباه مع انه معناه
انا الله اعلم وقوله ان القرآن منزل من الله بلسان جبرئيل على محمد كلا اباه
الا ان يؤول تأويلا بعيدا فيقال يريد بقوله انا الله اعلم ان
ما هو هذه الحروف مبدأه ذلك وبقوله ان القرآن نفس خطاب
هذه الحروف من مبادئه اشتهر وحينئذ لا يأباه نص نحيه لفظا ومعنى
وان التفسيرية تأمل وتمثيل ان تقصوا بصفات الكعبة بامثلة حسنة
دالة على صفات الجمال والكمال حيث لم يقل الالف اخذ الله
واللام لطفه والميم مكره مع انه من محتملاته الاثر دليل على ان ما قاله
ابن عباس محمول على التنبيه المذكور انه عد كل حرف من الم
من كلمات متباينة لانه عد الالف تارة من آلاء الله وتارة من الله
وتارة من الرحمن وتارة من انا الله وعد اللام تارة من لطف الله
وتارة من اعلم وتارة من جبرئيل والميم تارة من ملك الله وتارة
من اعلم وتارة من محمد ومن البين ان الحرف الواحد لا يطلق
واحد الا لكلمة مقتضى آخر كلمات متباينة فتعين انها تنبيه وتعبير
لا تفسير لمعاني هذه الالفاظ وهو عطف على تنبيه قيل لا نسلم
انه تنبيه لا تفسير لان ما نقل عن ابن عباس من ان معناه انا الله اعلم
صريح في التفسير ورد بان المنع طلب الدليل على مقدمة الدليل
ودليل المصنف المشار اليه بقوله الاثر بديهي ومنع المقدمة البديهية
مكابرة غير مسموعة ولا تخصيص عطف على لا تفسير ان لو سلم
انه تفسير لها الا انه لا تخصيص فيه لهذه الالفاظ بهذه المعاني لا
الالام واللطف والملك اذ لا تخصيص لفظا ومعنى ان رجحية اللفظ
بان اقتضى اللفظ اختصاصه بالمعنى ولا من جهة المعنى اختصاصه باللفظ
ولا لمعانيه للحمل ابطال لكونه اشارة الى مدد اقوام واجالهم
فيكون معطوف على قوله لا اختصار فتلحق بالمعربات على بناء
المجهول بالنصب باضمار ان بعد الفاء في جواب النفي اي
يجعل هذه الاسماء اجزاء ملحقة بالمعربات ومعدودة من جملتها
فيلزم ان المراد فالم واحد وسبعين والف لواحد ولام لثلثين
وميم لاربعين وهذا الكلام يتضمن للجواب الشافي قوله وهذه الدلالة
وان لم تكن عربية لحقها بالمعربات في الحديث لا دليل فيه
وفي التمسك ابي العالية بالحديث المذكور على طريق الابطال
او المنع مستندا بقوله لجواز انه تبسم تعجبا من جهلهم ففي لا دلالة
في ذلك الحديث على مدد اقوام واجالهم وانه فعل به باطل الجواز
منشأ تبسمه عدم التعجب من جهلهم بلغة العرب حيث غيروا وانسوا في
القرآن عربيا لمعان لم تستعمل فيها عند العرب او من جهلهم
بامر الدين حيث جعلوا مدار الدخول دوامه وامتداده
مع ان المدار رفعه كونه دين الله وشرعه لا دوامه قال مولانا
خسرو وفيه بحث لان ابا العالية لم يستدل بتبسمه عدم فقط

بان اقتضى المعنى

او محاصله ان الالفاظ المعربات لا يكفي فيه
اشتهار الدلالة على معنى بين العرب بل لا بد
مع ذلك من وقوع الاستعمال بهذا المعنى
بينهم والحال انه لم يستعمل بينهم كما
تحقق واذ لا استعمال فلا الحاق
منه

بل ما بعده

بل ما بعده من تلاوته اياها عليهم بالترتيب المخصوص وتقريرهم
على استنباطهم وايضا كي جاز ان يكون تبسمه تعجبا من جهلهم جاز
ان يكون تعجبا من اطلاعهم على المراد ويرجحه مقارنة التلاوة والتقرير
واجيب بان منع دلالة التبسم على ذلك مستندا بما ذكر يرجع الى
منع التقرير ودلالة التلاوة اذ لا يتصور تقريرهم ولا يدل تلاوته
عليهم بالترتيب المخصوص على ما ذكر بعد ما تعجب من جهلهم فحاصل
كلامه لا نسلم انه عليه السلام قررهم على استنباطهم ولا نسلم دلالة التلاوة
عليهم على ذلك لجواز ان يكون منشأ تبسمه عليه السلام التعجب من جهلهم
وهو ينافي التقرير وعدم الانكار ودلالة التلاوة ومع قيام هذا
الاحتمال لا يتم التمسك به لانا من وراء المنع يكفينا الاحتمال
ولا يخفى ان ابا العالية في مقام المنع مع السند ودفعه بالمنع
خارج عن القانون فليتأمل وقيل ان دلالة تبسمه عليه السلام عند حسابهم
ليست اخفى من دلالة قول ابن عباس على انه قصد به التنبيه
على المعنى المذكور بل اخذ ذلك المعنى من تبسمه عليه السلام وعدم انكاره
ايهم اخذ معنى التنبيه من كلام ابن عباس وفيه نظر لانه يفضي
الى ابن عباس دلالة الفعل على دلالة القول وفيه ما فيه وجعلها مقسما بها
مبتدأ او بيان لا لابطال كونها للدلالة على الحروف المبسوطة مقسما بها
لصحيح خبر للجعل المذكور لكن لدفع توهم نشأ من الحكم عليه بعدم
الامتناع فانه يوهم كونه معتبرا فدفعه بما يوجب عدم كونه
معتبرا وهو الاحتياج الى اضمار اشياء لا دليل عليها وبما ذكر
سقط ما ذكره الفاضل المحشي انه لا وجه لادخال كلمة لكن على الخبر
لانه لدفع توهم ناشئ من الكلام السابق ولم يسبق هنا كلام حتى ينشأ عنه
توهم وكذا سقط ما قيل ان الخبر هنا محذوف اي غير بعيد لقيام الدليل
عليه وهو قوله وان كان غير ممتنع كانه قال وجعلها مقسما بها
بعيد لانه وان كان صحيحا غير ممتنع لكنه يحوج الى آه ثم المراد بالاشياء
المضمرة فعل القسم وفاعله وحرف القسم وجوابه لان قوله ذلك
الكتاب لخلوه عما يتلقى به القسم من ان واللام لا يصلح ان يكون جوابا
قال السيد لا يتنوع كونه كلها مقسما به يختص بما بعده قسم او ما يصلح
ان يكون جوابا للقسم واما نحو الم ذلك الكتاب والم الله لا اله الا هو
فلا يتنوع فيه ومنهم من عمم على حذف جواب القسم من نحوانه
المعنى لكن اللفظ لما لم يكن صريحا في القسم ليجعل دليلا على الاقتصار
للجواب كان حذفه ضعيفا جدا اقول التعويل في ذلك على ان كثيرا من
الفواتح قد عطف عليه قسم او ذكر معه ما يصلح جوابا لا يدفع ضعفه
ممنوع بل يصح الجملة انه من هنا ظهر الجواب عما يقال عدم
الدليل مطلقا ممنوع لان عطف القسم على بعضها نحو ن والقلم
وق والقرآن المجيد وص والقرآن ذي الذكر لا يدل على كونه مقسما به وتحمل الجواب
عليه لان غايته افادة الصحة ولا نزاع فيه كما ان الكلام فيه

بقوله وان كان غير ممتنع وانما النزاع في كونه تحتاً رافقوا ولا يفيده
ذلك على ان صاحب الكشاف جعل وقوع القسم بعدها مانعا
من جعلها مقسما بها مستندا لانهم استنكروا اجتماع قسمين على
مقسم عليه واحد وبين وجه المنكر وسياتي تفصيله والتسمية
بثلاثة اسماء لما فرغ عن جواب المنع شرع في جواب وجوه المعارضة
المشار اليها بقوله وان القول بانها اسماء يخرجها ولما كان المعارض
مستندا لا يتجه المنع في مقابلته فاشار الى منع قوله لان التسمية بثلاثة
اسماء فصاعدا مستنكر بقوله والتسمية بثلاثة اسماء انما تمتنع اذا تعبر
عن استنكارهم بالامتناع لان المستنكر في القران في حكم الممتنع
اذا ركبت وجعلت اسما واحدا بحيث يجري الاعراب
في اخره على طريقة بعلبك واما نثر اسماء العدد اذا ذكرت
على سبيل التعداد من غير ان تجعلها اسما واحدا فلا امتناع في التسمية
بثلاثة اسماء فصاعدا الا انها من باب التسمية بما حقه ان يحكى
حكاية كما سموا تأبط شرا ونحوه نعم صحح ما ذكروه في حواشي
مختصر الاصول بانه لا نزاع في التركيب من ثلاثة الفاظ فصاعدا
بطريق الاضافة واجراء الاعراب المسمى على كل من تلك الالفاظ
مثل ابي عبد الله وابي عبد الرحمن ولا بطريق الحكاية وابقاء الالفاظ
على ما كانت عليه من الاعراب والبناء مثل نحو ه وتأبط شرا
والتسمية بنحو زيد منطلق او بيت من الشعر او باسم او بحمعسق
ونحو ذلك منثورة نثر اسماء الاعداد من غير اعراب وانما الكلام
بثلاثة الفاظ فصاعدا اذا جعلت اسما واحدا على طريقة
حضرموت وبعلبك من غير ان يلاحظ فيها الاعراب والبناء
الاصليان بل يلاحظ بمنزلة زيد وعمرو ويجرى الاعراب المسمى على
وقف الاخير وهذا ليس من لغة العرب بلا نزاع انتهى فان قيل
كيف يحكم بامتناع تركيب ثلاثة اسماء تركيب اسم واحد مثل
بعلبك وقد صرح صاحب الكشاف بجوازه في نحو داراب جرد
اسم بلدة وهو مركب في الاصل من دار واب وجرد قلنا ذلك
وهم لما ذكره السيد الشريف ان داراب جرد علم بلدة بفارس معرب
داراب كرد وهو مركب من كلمتين احديهما دارا اسم ملك بنا تلك البلدة
بكرد وقيل هو معرب داراب كرد فيكون ثلاث كلمات في الاعجمية لان
داراب معناه دراب بسبب ذلك لانه وجد في الماء وصار
بالقلبية اسما واحدا ضمت اليه كلمة اخرى وصار المجموع كبعلبك
انتهى وناهيك بشهادة سيبويه اي كافيك شهادته
والباء زائدة والناهي اسم فاعل من النهي اي تلك الشهادة تنهاك
عن طلب دليل سواه بين التسمية بالجملة نحو زيد منطلق
والبيت من الشعر اي التسمية ببيت من الشعر وطائفة من اسماء حروف المعجم
نحو الم وحمعسق والمسمى نحو في السورة جواب عن قوله

ولو دل

ولو دل على اتحاد الاسم والمسمى والاسم جزء فلا اتحاد لان المجموع مع الجزء
متغايران بالضرورة ضرورة تغاير وصف الكل والجزء واما ما قالوا
ان الجزء ليس عين الكل ولا غيره فهو اصطلاح المتكلمين والكلام
ليس مبنيا عليه وهو مقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه
اسما فلا دور جواب عن لزوم الدور المشار اليه بقوله ويستدعي
تأخر الجزء عن الكل اه بان التقدم على الكل لازم لذات الجزء وماهيته
واما الاسم فليس التأخر عن المسمى لازما له لذاته حتى يلزم من كون الجزء
اسما للكل ان يتصف المتقدم لذاته عن الشيء بمتأخر لذاته عنه فيتوقف
على ما يتوقف عليه فيدور واما المتأخر في الاسم هو وصف كونه
اسما وهو وصف حادث عنه لازم لذاته بحيث لا ينفك عنه
خارجا وذهنا فلما تغايرت جهتا التقدم والتأخر اندفع الدور
قيل والتحقيق انه لا يلزم ان يتأخر الاسم عن المسمى في الوجود الخارجي
لجواز ان يتصور المسمى قبل وجوده فيوضع له اسم كما يسمى الولد
قبل وجوده وليس هذا تعليقا للتسمية بالوجود ويحكى اذا ولد
كان اسمه كذا كما نقل انهم كيف وقد قال انه نبي ومبشرا برسول
يأتي من بعدي اسمه احمد والبعدية انما هي بالقياس الى ما قبلها
من الرسالة والاتيان لا الى ما بعدها من كون اسمه احمد فهو من
حيث كونه جزء مقدم في التحقق ومن حيث كونه اسما مؤخر في
التصور فلا دور وقال الفاضل الجلبي ان جعله جزء يتوقف
على كونه اسما اذ يمتنع من البليغ جعل المهمل جزء من كلامه وجعله
اسما يتوقف على جعله جزء اذ الاسم المركب من حيث انه مركب
فيه دور الا ان يقال ما هو الممتنع من البليغ الغاء كلام لا معنى
له لا تركيب كلام لا معنى لجزئه لانه يصير ذا معنى حسن الالقاء
فلا امتناع فيه نعم انه بعيد لم يعهد ويكفي به تزييفا للقول
بانها اسماء السور انتهى وفيه بحث لان الظاهر من قوله
اذ يمتنع من البليغ جعل المهمل جزء من كلامه ان يكون المراد بالاسم المذكور
فيما يجيء ما يقابل الفعل والحرف لا بمعنى العلم والمراد بالاسم ههنا
بمعنى العلم اي اسم السورة ثم الظاهر من قوله اذ الاسم المركب
من حيث انه مركب ان يكون المراد بالاسم المذكور الاسم بمعنى
علم السورة فليس كلامه تدافع والوجه الاول لا افتتاح
السور بهذه الاسماء والمراد به القدر المشترك بين الوجهين
اللذين ذكرهما او لا على تقدير كون هذه الاسماء اسماء الحروف
وارتضاهما وهو انها اسماء الحروف البسيطة ذكرت للتنبيه على
اعجاز المتلو عليهم اما بالنظر اليه في نفسه كما في الوجه الاول المشار اليه
بقوله ايقاظا لمن تحدى بالقران اه او بالنظر الى المنزل عليه
كما في الوجه الثاني المشار اليه بقوله فان النطق باسماء الحروف
من الامي مستبعد خارق للعادة اقرب الى التحقيق لسلامته

١ ٧ فان قيل قد تقدم انه لا فرق بين كل واحد من الاجزاء
وبين المجموع في الاجزاء المأخوذة مفصلة المقدم مجموع
الاجزاء المأخوذة مجملة فيلزم الاتحاد قلنا مغايرة
كل جزء مع مجموع الاجزاء بديهية كيف وقد اعتبر ضم
في تقدم المجموع كل واحد من الاجزاء فلم يعتبر في تقدم
واحد منها شيء من الاجزاء وللتنبيه على بداهة
المغايرة بينهما لم يتعرض لبيانها وصرح بان المسمى
هو المجموع والاسم هو الجزء وفرع عليه عدم الاتحاد
صح

عما يرد على كونها اسماء للسور من الشبه المذكورة بقوله لا يقال وعن مؤنة
تكلفات الدفع وقيل لان كونها اسماء الحروف محقق لا محالة بخلاف
غيره من الاحتمالات فانه مجرد احتمال ورد بان كونها اسماء
السور مما اطبق عليه الاكثر فلا يكون مجرد احتمال وقيل ان كونها اسماء
السور يحتاج الى النقل عن اصل وضعها وهو خلاف الاصل فلا يصار
اليه بلا ضرورة وكونها اسماء الحروف على اصل وضعها فلا يعدل عنه
بلا ضرورة واوفق للطائف التنزيل لما فيه من الرمز اولا وبالذات
الى ما هو الحق من التنزيل وهو التحدي المؤدي الى تثبيت الحكم واحتمال
كونها اسماء السور وان اشتمل ايضا على الرمز الى التحدي كما اشار اليه
بقوله سميت بها اشعارا بانها كلمات معروفة التركيب الا انه
اعتبر ذلك فيه ثانيا وبالعرض لترجيح التسمية حيث جعل وجها
للتسمية لا لكونه المقصود الاصيل فاصل الموافقة للطائف
التنزيل مشترك بين الوجهين ولهذا قال اوفق اي من الوجه الثاني
فان قيل ان جميع النكات التي ذكرت في تعداد حروف الهجاء جارية
في اسرادها اسماء فلا معنى لصيغة التفضيل قلنا اجيب بان انتقال
الذهن الى اللطائف من نفس اسمائها اسرع منه اذا سميت بها لانه يتوجه
منها الى اسمائها فربما يغفل عن لطائف قصدت بها حينئذ واسلم
من لزوم النقل من معانيها الاصلية الى العلمية من الوجه الثاني فلا
فيه نقل من المعاني الاصلية التي هي الحروف البسيطة الى العلمية للسور
فالمفضل عليه محذوف ومن المذكورة صلة للسلامة المفهومة
من اسلم وليست تفضيلية والاصل في الالفاظ العربية سيما القرآن
ان يراد بها معانيها اللغوية الاصلية لا المنقولة على ان بعض العلماء
كالقاضي ابي بكر قالوا المنقولات الشرعية غير واقعة وعن وقوع الاشتراك
في الاعلام عطف على لزوم النقل اي امر فيه مثل ما مر فان اكثر
الفواتح مشترك فيها عدة من السور كالم والر وطس وحم
من واضع واحد اشارة الى جواز وقوعه اذا تعدد الواضع كالاعلام
المشتركة مثلا اذا وضع جماعة لاولادهم بان سمى كل منهم ولده
بزيد فانه جائز وواقع لتعدد الواضع فان تعدده عذر في ذلك
بخلاف ما اذا كان الواضع واحدا بان سمى شخص عدة اولاده
بزيد فانه مخل بمقصود العلمية اعني تشخيص المعنى وتمييزه عن غيره
ولا عذر فيه لعدم تعدد الواضع فلا ينبغي وقوعه من الحكيم واعلم
انهم اختلفوا في ان اللفظ المشترك هل هو واقع في اللغة ام لا
والاصح انه واقع واستدلوا عليه بان لفظ القرء للطهر والحيض
معا على البدل وبانه لو لم يقع لخلت اكثر المسميات عن الالفاظ
لان المعاني غير متناهية فان من جملتها الاعداد والروائح وهي
غير متناهية والالفاظ لكونها مركبة من الحروف المتناهية
متناهية وتوزيع المتناهي على غير المتناهي لا يتصور فيلزم

خلوه

خلوه واللازم باطل واجيب عن الاول بانه لم ينقل عن اهل اللغة انهم
بل الموجود اتحاد الاسم مع تعدد المعنى وجاز ان يكون اطلاقه عليهما
بمعنى واحد مشترك معنوي وبكونه حقيقة في احدهما مجازا في الآخر وان خفي
علينا الحقيقة بل الحمل على احد هذين اولى دفعا للاشتراك اللفظي
لكونه مخلا وللمجاز لكونه على خلاف الاصل ورد بان تردد الذهن
بينهما من علامات الاشتراك على ان ذلك احتمال بعيد لم ينشأ
عن دليل واعتبار مثله يفضي الى ارتفاع الاعتماد على دلالات الالفاظ
وفي ذلك من الفساد ما لا يخفى واجيب عن الثاني بانا لا نسلم صدق
الملازمة وقوله لان المعاني غير متناهية قلنا ان اردتم بالمعاني
المتضادة كالسواد والبياض والحرارة والمختلفة كالحركة والبياض
والعلم والكتابة ونحوها فلا نسلم عدم تناهيها وان اردتم غير
ذلك من المماثلة كافراد الانواع في المعقولات فعدم تناهيها
مسلم ولكن لا يفيد في بيان الملازمة اذ يكفي ان يوضع اللفظ
بازاء الحقيقة المشتركة بالتواطؤ فلا يلزم خلوها عن الالفاظ
سلمنا ان المختلفة والمتضادة غير متناهية وان المماثلة لا يكفي
وضع اللفظ بازاء الحقيقة المشتركة بينها ولا نسلم ان ما يجب
له اللفظ غير متناه لان ما يجب ان يوضع له اللفظ لا بد وان
يكون متعقلا وما هو منها متناه لامتناع احاطة الذهن بغير المتناهي
ولو سلم ان المتعقل غير متناه لكن لا نسلم تناهي الالفاظ
قوله لانها مركبة من الحروف المتناهية قلنا لا نسلم ان المركب من المتناهي
متناه لم لا يجوز ان يكون غير متناه كاسماء الاعداد فانها متناهية
والمركب منها غير متناهية سلمنا ان المركب من المتناهي متناه
حتى يلزم صدق الملازمة لكن لا نسلم انتفاء التالي فان خلو
اكثر المسميات عن الالفاظ جائز كانواع الروائح واستدل الى نفي
وقوع المشترك بانه لو وضعت الاسماء المشتركة لاختل المقصود
من الوضع لان المقصود منه الفهم التفصيلي حال الخطاب والمحاورة
وقد لا يفهم المراد لتردد ذهنه بين معانيه لكن الاختلال في المقصود
لا يصح لافضائه الى المفاسد واجيب بانا لا نسلم ان اللفظ
اذا كان مشتركا لا يفهم المعنى المراد لجواز ان يعرف بالقرائن
وان سلم انه لا يفهم المراد لكن لا نسلم ان المقصود من الوضع
هو الفهم التفصيلي مطلقا لجواز ان يكون المراد الفهم الاجمالي في بعض
الصور كما في اسماء الاجناس فانه يعود بالنقض على مقصود
العلمية اي فيرجع الى وقوع الاشتراك من واضع واحد وانه علة
لما تضمنه قوله واسلم من وقوع الاشتراك فانه يتضمن القول
بان وقوع الاشتراك في الاعلام من واضع واحد مخل بمقصود العلمية
ومفض الى العود بالنقض عليه باطل لما فيه من المنافاة اياه لان
المقصود من وضع الاعلام تمييز المعنى بتشخصه عند المخاطب بحيث

كمن وضع لفظ الانسان لمعنى مشترك بين افراده

لا يلتبس بغيره والاشتراك يستلزم الابهام والالتباس ولا عذر
لكون الواضع واحدا فان قيل تقرير الوجه الاول اسلم ولزوم
النقل ووقوع الاشتراك يدل على اشتراكه مع الوجه الثاني في حصول
السلامة عنهما مع ان الوجه الثاني غير سالم عنهما لتحققهما فيه قطعا
فلا وجه لصيغة التفضيل اجيب عنه بوجوه الاول حمل كلمة من على
التعليل اي اسلم من الوجه الثاني من اجل لزوم النقل ووقوع الاشتراك
للوجه الثاني والثاني انهم ارادوا بقولهم انها اسماء للسور انها
كالاسماء لها في جريانها عليها جريان الاسماء على المسميات فانك تقول
قرأت الم وحم وطاسين كما تقول قرأت الحمد لله وتبارك
ونحوهما فكما ان هذه الجمل ليست باسماء للسور فكذلك هذه
الالفاظ ليست باسماء لكن لما استفيد منها ما يستفاد منها
على تقدير كونها اسماء للسور تجوزوا وقالوا انها اسماء لها
لوضوح المقصود فاشترك الوجهان في اصل السلامة منهما الا
انها في الوجه الاول اسلم لعدم احتياجها الى التأويل بخلاف الوجه
الثاني لاحتياجها فيه الى التأويل والثالث ان صيغة التفضيل
ههنا ليس على معناه من الزيادة بل استعمل في اصل الفعل كما في
زيد اعلم من الجدار [uncertain] وقيل انها اسماء القرآن
واعلم ان المصنف ذكر ههنا لوقوع الاسماء المذكورة في فواتح
السور وجوها ثلاثة واشار الى ضعف الثالث بصيغة التمريض
وبتأخيره ثم ذكر دليل الثالث ثم اورد عليه المنع والمعارضة ثم اجاب عنه
ثم اورد وجها رابعا اخر في وجه وقوع تلك الاسماء في الفواتح فبلغت
الوجوه سبعة لا احد عشر كما ظن زاعما ان الوجوه الاربعة المذكورة تحت الاقوال
وجوه مستقل وليس كذلك لان تلك الوجوه انما ذكرت سندا للمنع ثم اعلم انهم
قالوا لا بد وان يراد بالقرآن على هذا القول المجموع الشخصي وهو مجموع
ما بين دفتي المصحف لا المعنى الكلي المشترك الصادق على المجموع وعلى
كل جزء منه والا يلزم اتحاد الاسم والمسمى لان الاسم جزء المجموع كما ذكر
وفيه نظر لان الملازمة ممنوعة لان اطلاقه على كل جزء منه في العرف
القدر المشترك عليه لا لكونه مسمى اللفظ كما في سائر الالفاظ المشتركة
بالاشتراك المعنوي اذا اطلقت على افرادها كالانسان فانه يطلق
على زيد مثلا لصدق القدر المشترك عليه لا لكونه مسمى لفظ
الانسان نعم يلزم في صحة اطلاق هذه الاسماء على القرآن مرادا بها في
جانب الموضوع خصوصياتها وفي جانب المحمول القدر المشترك
الصادق عليها وعلى غيرها فيصح قولنا الم هو الم وان هذا البعض المجموع
يصدق عليه هذا المفهوم الكلي وبطلانه ممنوع واما لزوم
الترادف على هذا القول فلا ضير فيه لانها تدل على قصد التعظيم الكلي كما سنذكره
ولذلك اخبر عنها اسم تلك الاشارة بالكتاب نحو الم ذلك
الكتاب والمص كتاب انزل اليك والر كتاب احكمت وق والقرآن

قيل

قيل انه عطف تفسير للكتاب والافراد يقع الاخبار عنها بالقرآن صريحا وقيل
انه اشارة الى ما في الر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين ورد بان
قرآن معطوف على ما اضيف اليه الخبر لا على الخبر فلا اخبار فيه بالقرآن
واعترض عليه بانه على تقدير عطفه على ما اضيف اليه يحصل تقدير التقدير
وآيات قرآن مبين وآيات القرآن قرآن فيلزم الاخبار بالقرآن
ايضا واجيب بانه على تقدير ان يكون المراد بالقرآن المجموع الشخصي
لا القدر المشترك لا يمكن القول بان آيات القرآن قرآن وقيل
حمل على هذه الاسماء في بعض المواضع الكتاب فقط كما في الم ذلك
الكتاب وفي بعض المواضع القرآن فقط كما في الر تلك آيات
الكتاب وقرآن مبين وفي البعض الآخر حمل عليها كلاهما كما في طس
تلك آيات القرآن وكتاب مبين فان آيات القرآن قرآن لا آيات
الكتاب اسهل قيل معنى قوله لا آيات الكتاب ليس آيات الكتاب
كتابا اقول قوله فان آيات القرآن الخ بيان للمحمول في الاول
اعني قوله الر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين هو القرآن
فقط وفي الثاني اعني قوله طس تلك آيات القرآن وكتاب
مبين كلاهما فعلى تقدير عدم كون آيات الكتاب كتابا كيف يكون
المحمول في الثاني كلاهما على انا نقول فعلى تقدير ان يكون المراد بالقرآن
هو المجموع الشخصي كيف يمكن القول بان آيات القرآن قرآن
كما سبق ولو سلم ذلك لكن لا نسلم ان المحمول في الاول هو
القرآن فقط بل كلاهما كما سبق حيث قال فيلزم الاخبار
بالقرآن ايضا اي كالاخبار بآيات الكتاب والحاصل ان
آيات الكتاب ان كان كتابا فلا يكون المحمول في الاول هو القرآن
فقط بل كلاهما وان لم يكن آيات الكتاب كتابا فلا يكون المحمول في الثاني
كلاهما وقيل انها اسماء الله اخرجه ابن ابي حاتم من طريق السدي
انه بلغه عن ابن عباس معنى الم انا الله اعلم فعلى هذا ذلك الكتاب
استئنافا ويدل عليه ان عليا كان يقول يا كهيعص ويا حمعسق
هذه الجملة منقول قيل ولما لم يكن الفواتح تدل بحسب الوضع على
التعظيم في الشرع مع وجوب ذلك في اسماء الله ولم يرد اذن الشرع
صريحا على اطلاقها على الله تعالى كما هو المذهب لم يرض المصنف بهذا القول
واشار الى توجيه قول علي فقال ولعله اي علي ابن ابي طالب رضي
تضعيف جعل الفواتح اسماء الله بان دليله لا يدل على ما اراد بقوله المذكور
يا منزلها انما خصها مع انه منزل جميع القرآن لما روي ان عليا
رضي الله عنه كان يعرف الفتن والوقائع منها قال الفاضل المحشي
والاوجه انه اراد يا عالمها لانه مخصوص بعلمه كما سيجيء اولا انه لم يحصل
لنا منه الا الاحتمال وهو العالم دون غيره وفيه نظر لان ما ذكره لا يصلح
وجها لتخصيصها من بين سائر فواتح السور من حروف التهجي ان
كان يصلح وجها بالنسبة الى غير حروف التهجي من الفواتح ويؤيده ما روي

[illegible]

هو على ان الغفير ذكر في تفسيره ان النبي عم لما نزلت هذه الاية
عرف الكابة في وجهه فقيل له ما لك يا رسول الله قال
اخبرت ببلايا تنزل بامتي من خسف وقذف ونار تحشرهم الى
الشام وريح تقذفهم الى البحر وقيل اختلف في تفسيره قال الفاضل المحشي
اي في لطائف تسمية الله تع باسم الم حين بين ان ينبغي اول الكلام واوسط
واخره ذكر الله لكنه خلاف المشهور انتهى وقيل انه في معنى المخاطبة
بطريق الاشارة الى المخارج الثلاثة سواء جعل من اسماء السور
او من اسماء الله او من اسماء الحروف وليس بعديل للاقوال المذكورة
بل متعلق بجميعها لجريان الايما المذكور في كل منها لكونه ذكرا انتهى فعلى ما ذكره
الفاضل المحشي هو من اسماء الله على هذا القول وانما قال خلاف المشهور لان
المشهور في بيان معنى الم للايماء الى نكات تسمية الله بالم ان الالف من اقصى
الحلق وهو مبدا المخارج واللام من طرف اللسان وهو وسطها والميم من الشفة
وهي اخرها جمع بينها راجع الى المخارج الثلاثة ايماء الى ان العبد ينبغي ان يكون
اول كلامه واوسط واخره ذكر الله وفيه اشارة الى ان يكون كلامه
منحصرا في ذكر الله لان الاوسط يستوعب ما بين الاول والاخر
قيل والمناسب لوقوع الم في اول السورة ان يكون المراد بالذكر
ههنا القرآن كما في قوله تع وهذا ذكر مبارك انزلناه فيكون المعنى
ينبغي ان يكون اول كلامه واوسطه واخره قرانا اي مواظبا على تلاوته
وقيل انه سر استاثر الله تع بعلمه اي خصه به وقد روي عن
الخلفاء وغيرهم من الصحابة ما يقرب منه روي عن ابي بكر الصديق في كل
كتاب سر وسره في القرآن اوائل السور وعن عمر وعثمان وابن
مسعود الحروف المقطعة من المكتوم الذي لا يفسر وعن علي لكل
كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي ولعلهم
ارادوا بما روي عنهم من السر انها ان تلك الاسماء اسرار بين
الله ورسوله عم ورموز لم يقصد بها افهام غيره الى غير الرسول
فمعنى استاثر بعلمه انه لم يقصد بها افهام غير الرسول لا انها لا يفهمها احد
سوى الله تع لكنه يخالف ما ذكر السيوطي في الاتقان فانه قال ان
المختار فيها انها سر من الاسرار التي لا يعلمها الا الله كما ثبت النافي
على ما اخرجه ابن المنذر عن الشعبي ويؤيد ما ذكره المصنف من التاويل
ما ذكره بعض المحققين ان النبي عم له ثلاث نشأت نشأة بشرية
كما قال عز من قائل قل انما انا بشر مثلكم ونشأة ملكية ونشأة
لاهوتية في خيمة ربانية قدسية في عالم اللاهوت في مقعد صدق
عند مليك مقتدر كما اشار الله عز وجل ان الذين يبايعونك انما يبايعون
الله يد الله فوق ايديهم فيكلمه الله تع في كل نشأة بما يناسب تلك
النشأة فكلامه في النشأة البشرية بكلمات مركبة مثل قل هو الله احد
وفي النشأة الملكية بحروف مفردة مثل الم وطه ويس وفي
النشأة الثالثة بكلمة تكلام لا يكون من جنس الحروف بل بما لا يدركه العقل او يبعد

وكرايات متشابهة عند نزول عيسى وخروج الدجال صح

الخطاب

الخطاب بما لا يفيد على تاويل كلامهم وصرفه عن ظاهره وقد عرضه بهذا التاويل
دفع ما اورد على المؤولة من ان ما ذكروه من تاويل المتشابهات ومنهم
الوقف على الله مخالف للاحاديث المروية عن الخلفاء وغيرهم
وجعل بعد الخطاب بالا يفيد دليلا على هذا التاويل بحمل كلامهم
على هذا ليندفع الايراد اذ حمل كلامهم على ظاهره يفضي الى القول بالتعطيل
والمفوضة التزموا الوقف على الله وقالوا فائدة المتشابه ابتلاء
الراسخين بمنعهم عن التفكر والوصول الى معرفته فيستفاهم من العدل لان ابتلاء
كل احد انما يكون بما هو خلاف هواه وعكس ما يتمناه ولكل من الطائفتين
دليل عقلي ونقلي مذكور في الاتقان وغيره فليراجع فان جعلتها اسماء
فان جعلتها اسماء الله او القرآن او السور كان لها حظ من الاعراب
لفظا ومحلا او محلا فقط كما ستعرفه في بيان ما اجملناه بقاعد قوله
وهي ما لم يلها العوامل موقوفة اه من ان هذه الفواتح اسماء موقوفة خالية
عن الاعراب لانتفاء المقتضي فانه كان يدل على انها اذا تحقق ما يوجبه
بان تكون واقعة في التركيب غير مسرودة على نمط التعديد كانت ذات
حظ من الاعراب فيبين ما يستحقه من وجوه الاعراب حسب ما يقتضيه
المقتضي وقد ذكرت احتمالات ثلاث منها على تقدير كونها اسماء
للسور او القرآن او الله تع وثلث منها على تقدير تبقيتها على معانيها
الاصلية التي هي الحروف المبسوطة الهجائية وقدم الثلاث الاول
مع انها كانت مؤخرة في البيان الذي سبق لوجوب كونها ذات
حظ من الاعراب على تلك التقادير كلها فتقديمها انسب بمقام بيان
وجوه الاعراب بخلاف الثلاث الاخيرة فانها في بعضها لا حظ
لها من الاعراب كما ستطلع عليه فكان الاولى تاخيرها ارتكاب الفصلين
قال ابو حيان في بيان اعراب اسماء السور ما سمي منها بجملة تحكى
نحو قل اوحي واتى امر الله او بفعل لا ضمير فيه اعرب اعراب
ما لا ينصرف الا ما في اوله همزة وصل فيقطع الفه وتقلب تاؤه
هاء في الوقف وتكتب بها على صورة الوقف فتقول قرأت
اقتربة وفي الوقف اقتربه اما الاعراب فلانها صارت
اسماء والاسماء معربة الا لموجب بناء واما قطع همزة الوصل
فلانها لا تكون في الاسماء الا في الفاظ محفوظة لا يقاس عليها واما قلب
تائه فلان ذلك حكم تاء التانيث التي في الاسماء واما كتبها هاء فلان
الخط تابع للوقف غالبا وما سمي منها باسم فان كان من حروف الهجاء
وهو حرف واحد واضفت اليه سورة فعند ابن عصفور انه
موقوف لا اعراب فيه وعند الشلوبين يجوز فيه الوجهان
الوقف والاعراب اما الاول فلانها حروف مقطعة تحكى كما هي
واما الثاني فعلى جعله اسما لحروف الهجاء وعلى هذا يجوز صرفه
بناء على تذكير الحروف ومنعه بناء على تانيث الحروف وان لم تضف
اليه سورة لا لفظا ولا تقديرا فلك الوقف والاعراب مصروفا وممنوعا منه

اي الوصول وبيانه صح

وان كان الزموف فان وازن الاسماء الاعجمية كطاسين وحاميم واضيفت
اليه سورة ام لا فلك الحكاية والاعراب ممنوعا لما انه فابيرو بابل
وان لم يوازن فان امكن فيه التركيب كطاسين ميم واضيفت
اليه سورة ام لا فلك الحكاية والاعراب لما مركبا مفتوح النون
كحضرموت او معرب النون مضافا لما بعده مصروفا وممنوعا
على اعتبار التذكير والتانيث وان لم تضف اليه السورة فالوقف
على الحكاية والبناء كخمسة عشر والاعراب ممنوعا وان لم يمكن التركيب فالوقف
ليس الا اضيفت اليه ام لا كحم عسق وكهيعص ولا يجوز
اعرابه لانه لا نظير له في الاسماء المعربة ولا تركيبه من جاء لانه لا تركب
ذلك اسما كثيرة وجوز بعض اعرابه ممنوعا وما سمي منها
باسم غير حروف هجاء فان كان فيه اللام انجر نحو الانفال والاعراف والانعام
والا منع الصرف ان لم تضف اليه السورة نحو هذه هود ونوح
وقرات هود ونوح وان اضيفت بقي على ما كان عليه فان كان
فيه ما يوجب المنع منع نحو قرات سورة يونس والا صرف نحو سورة
نوح وسورة هود اما الرفع بكسر الهمزة على الابتداء او الخبر
اي على ان يكون مبتدا وخبرا او بناء على تقدير المبتدا او الخبر واعلم
انه ان كان الرفع على الابتداء فان جعلتها اسماء الله يقدر الخبر
مناسبا للمقام مثل انزل او المستعان او حسبنا وان جعلتها
اسماء القران او السورة فخبرها في اكثر السور ما بعدها كما صرح به المصنف
في سورة الاعراف وهود ومريم والم السجدة وفيما عداها يقدر الخبر مناسبا
للمقام وان كان الرفع على الخبرية يقدر المبتدا فرفع بتقدير جعلها اسماء الله
يكون التقدير المستعان المتبرك باسمه الم او الله وهكذا في البواقي
وعلى تقدير جعلها اسماء السورة او القران يكون التقدير هذه السورة
الم او هذا الكتاب المنزل الم فيكون باعتبار التسمية او مسمى بالم
او النصب بتقدير فعل القسم على طريقة الله لافعلن ان تجعل
مقسما بها منصوبة بنزع الخافض وايصال الفعل المضمر اليها
بنفسها كما في الله لافعلن كذا فان تقديره اقسم بالله لافعلن كذا
فاضمر الفعل لدلالة جواب القسم عليه ثم نزع الخافض فانتصب
المقسم بالفعل المضمر لان المانع من انتصابه بذلك كان هو الجار
فلما حذف بقي مدخوله الذي هو متعلق الفعل خاليا عن المانع فيجب
نصبه واعلم ان صاحب الكشاف بعد ما ذكر ان لهذه الفواتح محلا من
الاعراب عند من جعلها اسماء للسور قال فان قلت ما محلها فتحا
فاجاب بانها تحتمل الاوجه الثلاثة اما الرفع فعلى الابتداء واما النصب
والجر فلما مر من صحة القسم وكونها بمنزلة الله والله على اللغتين انتهى
وقد قال فيما مر فان قلت هلا زعمت انها مقسم بها وانها نصبت
نصب قولهم نعم الله لافعلن وان الله لافعلن على حذف حرف الجر
واعمال فعل القسم قلت ان القران والقلم بعد هذه الفواتح

ذلك الجاثية

محلوف

محلوف بهما فلو زعمت ذلك لجمعت بين قسمين على مقسم عليه واحد
وقد استكرهوا ذلك ثم قال ولا سبيل فيما نحن فيه الا ان يجعل
الواو للعطف لمخالفة الثاني الاول في الاعراب فالحاصل جواب الاول
ذكره بقوله ان القران والقلم بعد هذه الفواتح الخ اه انه لا يجوز ان تكون
هذه الفواتح مقسما بها منصوبة باضمار فعل القسم لان الواو في
يس والقران الحكيم ون والقلم اما للقسم او للعطف ولا سبيل الى
الاول لاجتماع القسمين على مقسم عليه واحد وهو مستكره بوجهين احدهما
ان المقسم عليه اذا كان شيئا واحدا والمقسم به اشياء متعددة كان
المقصود هناك فيما يشترك فيه تلك الاشياء فلا بد من اداة ليعلم
بها المقصود وهو وحدة القسم مع تعدد المقسم به ولو جعل الواو
للقسم لفات الدلالة على المقصود لعدم ما يدل عليه وهو الواو
العاطفة واذا فاتت الدلالة فات المقصود ايضا والثاني انه
لو جعل الواو للقسم كان كل منهما قسما مستقلا يقتضي ارتباط
الجواب به فيلزم الانتقال من كلام الى اخر قبل اتمامه فان القسم الاول
ربما يتم بالمقسم عليه وقد فصل بينهما بالقسم الثاني ولا الى الثاني ايضا
لانه مخالف للاول في الاعراب حيث ان الاول منصوب على
القسم والثاني مجرور بالواو وينبغي ان يكون مفعولا لفعل مضمر مثل اذكر ومن
هذا اعترض على المصنف بانه لا وجه لهذا الاحتمال بعد ما ذكره صاحب
الكشاف بانهم استكرهوا الجمع بين القسمين على مقسم عليه واحد وانه لا مجال
للعطف ايضا والعجب ان صاحب الكشاف لم يرتضه مطلقا
بل نازعه فيما فيه مانع من القسم وهو وقوع القسم بعدها مجرورا
بحرف القسم فجوز ذلك فيما ليس فيه ذلك المانع وقد انه اراد جوازه
ايضا حيث علل باستكراههم والاستكراه لا يستلزم الامتناع
ولا يمنع الجواز على ما صرح به السيد الشريف حيث قال في شرح
ما مر من كلام الكشاف انما لم يمتنع لجواز ان يفهم المقصود بشواهد
القرائن ثم قال ان القياس وان اقتضى امتناع الجمع بين
قسمين على مقسم عليه واحد الا ان الثاني لما كان متوجها الى ما توجه
اليه الاول لم يكن اجنبيا من كل وجه فلم يمتنع الانتقال اليه
والفصل به بل كان ضعيفا مستكرها ثم قال في شرح قوله قلت
يحتمل الاوجه الثلاثة اه ان الاوجه الثلاثة جارية بلا ضعف
في كل فاتحة تصلح في الظاهر ان يقسم بها واما في غيرها فلا يجوز
النصب بالقسم بل بفعل مضمر ولا الجر مطلقا الا على وجه
ضعيف وهو ان يقدر جواب القسم نحو انه لمعجز ونحوه فاما
فاما ان يريد بان كل واحد من الاوجه الثلاثة في كل واحد من الفواتح
فانه كثيرا ما يذكر في هذا الكتاب الوجه الراجح والمرجوح
معا بلا تفرقة بينهما اعتمادا على فهم الناظر فيه واما ان يريد
التوزيع على معنى ان بعضا من الفواتح يجري فيه الاوجه كلها

وبهذا ان الوجهان وان اقتضى امتناع جمع القسمين
على مقسم عليه واحد الا انهم لم يحكموا بالامتناع
لا استكرهوه لجواز فهم المقصود بالقرائن
كما صرح به السيد الشريف
ولعدم كون الفاصل اجنبيا على ما صرح به
منه

والباقي منها يجري فيه بعضها ويشكل في ذلك ايضا على ما ذكر فان المتبادر
هو الاول اسهل ولا يخفى عليك ان التوجيه الذي ذكره بقوله فاما ان يريد
جوابان كل واحد اداه يتمشى في كلام المص فتخصيص كلامه بالثاني كما خصصه
بعضهم ليس كما ينبغي على استكراه اجتماع القسمين على مقسم عليه واحد ليس
باتفاقي وانما استكرهه الخليل وسيبويه وجوزه غيرهما فيجوز
ان يبنى كلام المص على قول غيرهما ويؤيده انه لم يتعرض بكونه مستكرها
كما في الكشاف لا يقال انهم قد جوزوا اجتماع القسم والشرط على جواب
واحد بجعل الجواب المذكور بعدها جوابا لاحدهما لفظا ومعنى وللاخر
معنى فقط على ما عرفوا في ذلك على ان الزمخشري لم يستكرهه اصلا مع ان العبارة
قاصرة في نفسها عن تادية ما اريد بها من اشتراك الجواب بينهما
والفصل الواقع بين احدهما وجوابه فكيف يحال عليه جمع القسمين على مقسم عليه واحد وكذلك
هنا استكراه لانا نقول ان ثمه ضرورة الى ارتكاب ما ذكروه من جعل
الجواب لاحدهما لفظا ومعنى وللاخر معنى من اختلاف القسم والشرط وتنافي جوابيهما
في الاحكام اللفظية مثلا اذا قلت والله ان تضربني اضربك فان جعلته
اضربك فان جعلت اضربك جواب الشرط وحده كان مجزوما
وان جعلته جواب القسم وحده كان مرفوعا فلا يتصور ان يكون
جوابا لهما معا لفظا ومعنى فينبغي ان يجعل جوابا للشرط لفظا ومعنى
وللقسم معنى ولا ضرورة فيما نحن فيه فيستقبح فيه العدول عن النظام
المستحسن اعني جعل الواو عاطفة ليكون الجميع قسما واحدا على مقسم عليه
واحد سواء اعتبر العطف اولا وتعلق الاقسام ثانيا او بالعكس
فلا يلزم ح قصور الدلالة على المقصود ولا فصل بين اجزاء الكلام
كذا ذكره السيد الشريف اقول لا يتصور اجتماع القسم والشرط في
المثال المذكور على جواب واحد لان جواب القسم مجموع الشرط
والجزاء اعني ان تضربني اضربك وجواب الشرط هو الجزاء وحده اعني
اضربك فلا اتحاد في الجواب اصلا بالنصب اي بنصب الله اي والنصب
او غيره بان عطف على محل القسم والضمير راجع اليه بتقدير فعل القسم
كما ذكر او اقرا على صيغة الامر او المتكلم وهو المختار في النصب لما عرفت
في تقدير فعل القسم فالاولى تقديم هذا على تقدير فعل القسم لان تقديم
الوجه المزيف يوهم ترجيحه ثم لا يخفى عليك ان هذا ماخوذ من الكشاف
فانه خص نصبه باضمار فعل القسم مع انه ذكر اولا جواز نصبه
بتقدير فعل اذكر حيث قال ما وجه قراءة من قرأ صاد وقاف ونون
مفتوحات فاجاب عنه بقوله الوجه ان يقال ذلك نصب وليس
بفتح وانما لم يصحبه التنوين لامتناع الصرف وانتصابها بفعل مضمر نحو
اذكر وقد اجاز سيبويه مثل ذلك في حم وطس ويس لو قرئ به
او الجر بالرفع عطف على النصب الاول على اضمار حرف القسم
هنا مما صرح به صاحب الكشاف حيث قال بعدما زيف كونها
مقسما بها منصوبة بفعل القسم المضمر فان قلت فقدرتها مجرورة

باضمار

باضمار الباء القسمية لا بحذفها فقد جاء عنهم الله لافعلن مجرورا فاقرانها
مفتوحة في موضع الجر لكونها غير منصرفة واجعل في نحو والقرآن والقلم
للعطف حتى يستتب لك المصير الى نحو ما اشرت اليه قلت هذا
لا يبعد عن الصواب ويعضده ما روي عن ابن عباس انه قال اقسم
بهذه الحروف اسماء وقال السيد الشريف في شرحه اي اذا كان المانع
من كون الفواتح مقسما بها جعلها منصوبة اذ يلزم لك خالف اعرابها
اعراب ما بعدها لو كان الواو للعطف ويلزم الجمع والمستكره
لو كان الواو للقسم فان لم نقل هذا المانع وقدرتها مجرورة باضمار
الجار واجعل الواو للعطف حتى يتم لك المصير الى نحو ما
اشرت اليه فما اشار اليه عبارة عن كونها مقسما بها مجرورة يعني اذا لم يتم
لك المصير الى اختيار كونها مقسما بها منصوبة بفعل القسم لمانع
في طريقة فاختر طريقة اخرى يتم لك المصير الى نظيره الذي كان له
فيما هو المقصود الاصلي اعني كونها مقسما بها فان تلك الطريقة غير
كونها منصوبة بتقدير اذكر فالم يتيسر لك ذلك بجعلها مقسما بها
منصوبة بفعل القسم فاجعلها مقسما بها مجرورة باضمار حرف القسم
بزوال المانع المذكور في العطف اعني مخالفة الاعراب هذا عدل المص
عن عبارة الكشاف الى قوله اضمار حرف القسم لئلا يحتاج الى الاعتذار
الذي ذكره السيد الشريف بان تخصيص الباء انما لانها الاصل في القسم
او لكثرة استعمالها واما اختيار الاضمار على الحذف فلتبقى عمل
اثره فان المضمر يبقى اثره بخلاف المحذوف فانه لا يلزم بقاء
اثره ولهذا اضاف صاحب الكشاف لفظ الحذف الى حرف الجر
في مقام بيان نصبها بفعل القسم حيث قال على حذف حرف الجر واعمال فعل
القسم واضاف الاضمار اليه في مقام بيان كونها مجرورة بحرف
القسم اشارة الى الفرق بين الحذف والاضمار في المقامين وانما لم
يذكر مثالا للجر على اضمار حرف القسم وقد مثله صاحب الكشاف بقولهم
لاه ابوك اي لله ابوك لقلة وقوعه ولان مثال النصب باضمار
فعل القسم يصلح مثالا للجر ايضا باضمار حرف القسم كما اشار اليه
في الكشاف بقوله بمنزلة الله والله على اللغتين وانما الفرق
بينهما باعتبار الاضمار والحذف فان حذفت حرف الجر واضمرت
فعل القسم يكون مقسما بها منصوبة وان حذفت الفعل واضمرت
حرف الجر يكون مقسما بها مجرورة وشائع الاعراب شروع في جهة
في بيان ان الفواتح على تقدير كونها ذات حظ من الاعراب ان جعلت
اعلاما للسور او القرآن او الله تنقسم الى قسمين قسم شائع فيه الاعراب
لفظا ومحلا وقسم شائع فيه محلا والاول على نوعين نوع ان يكون اسما
مفردة ونوع ان يكون اسماء متعددة موازنة لاسماء مفردة فاشار
اليهما بقوله لفظا اي في لفظ رفعا ونصبا وجرا والحكاية عطف على الاعراب
اي شائع فيه الحكاية فقط بان ينطق به ساكن الاعجاز على صورته

الاولى فيلزم اعرابه محليا لا لفظيا وذلك فيما كانت مفردة نحو ص وق
ون او موازنة لمفرد نحو حم وطاسين ويس فانها كهابيل وقابيل
من الاسماء المفردة الاعجمية ولما ذكر النوع الاول بقسميه شرع في النوع الثاني
فقال والحكاية ليست الا فيما عدا ذلك الى الجواب عنه فقال اي الا ليست
مبتداء خبره مابعد الا اي الحكاية ليست في شيء الا اباها فيما عدا ذلك
فقوله فيما عدا ذلك خبر ليس والاولى تقديم الخبر لانه من تتمة الصفة
وفي تاخيره فصل الصفة قبل تمامها وقد منعه كثير من النحاة والمراد
بالصفة هنا لا شيء فيما عدا ذلك والموصوف هو الضمير المنصوب
الراجع الى الحكاية اعني اباها فيلزم من فصل الصفة قبل تمامها فالاولى
ان يقول والحكاية ليس شيء فيما عدا ذلك الا اباها ونظيره على
ما في كتب النحو قولهم زيد ليس احد الا اباه في الدار فالصفة
فيه لكن احد في الدار والموصوف هو الضمير المنصوب الراجع
الى زيد فالاولى فيه ان يقول زيد ليس احد في الدار الا اباه
لئلا يلزم فصل الصفة قبل تمامها ولك ان تجعل قوله فيما عدا ذلك متعلقا
بالمعنى الحكاية فقط ليست الا فيما عدا ذلك اي المفرد وما يوازنه والمراد
بما عدا ذلك هو الفواتح التي لا تكون الا مفردة ولا موازنة لها كالمر
وكهيعص والحكاية على ما في الكشاف ان تجيء بالقول بعد نقله
على استبقاء صورته الاولى كقولك دعني من تمرتان في جواب من قال
لك هل عندك تمرتان لان معناه دعني من هذا الحديث ولو قيل تمرتين
لم يحصل هذا المعنى ومنه بدأت بالحمد لله وقرأت سورة انزلناها
قال السيد الشريف في تفسير القول المذكور للفظ مفردا كان او مركبا وقد مثل
لهما وكثر الامثلة بتقرير الحكاية وانها باستطراد في نوعي الجمل والمفردات
معلوم بالاستقراء فانك اذا قرأت في اسماء الحروف اذا جعلت اعلاما
للسور وان لم تكن مسموعة فيها انتهى وبهذا اندفع ما قيل ان الحكاية
يقتصر على مورد السماع وههنا لم يسمع فلا يسوغ واعلم ان المفهوم من
الزمخشري في الحكم بالحكاية فيما كانت مفردة او موازنة للمفرد فانه
قد سوغ الحكاية فيها حيث قال واما النوع الثاني فسائغ فيه الامران
الاعراب والحكاية وتبعه المصنف وحكم بذلك ايضا وقد اعترضوا عليه
في حواشي الكشاف بانه يجب ان يختص الحكاية بالقسم الاخير
اي ماعدا ذلك ولا يجري في القسمين الاولين الا الاعراب لفظا
لان الحكاية في الاعلام انما تجري في الجمل كتابط شرا المحافظة على صيغة
المنبئة عن اسباب نقلت لاجلها الى العلمية وفي الالفاظ التي
وقعت اعلاما لانفرادها كقولك ضرب فعل ماض ومن للتبعيض وزيد
للحفظ المحكية بعد المسمى والاشعار بانها ليست منقولة عن
اصلها بالكلية واما في غيرهما فلا وجه للحكاية سواء كان مفردا
او مركبا اضافيا او مزجيا او لا ترى ان ضربت نحو داع النمر اذا
سمي به رجل لم يكن محكيا وما نحن فيه من هذا القبيل فتعين فيه الاعراب
لفظا فقط ولا يسوغ الحكاية لكن القسم الاخير لما امتنع فيه الاعراب

ولما توجه عليه ان هذا انما يقتضي ما قبله من ان الاعراب فيما كانت مفردة او موازنة يجري بان والحكاية تقتضي قصر الحكاية على ما عدا ذلك اشار بقوله ... الفاضل المحشي صح

فيما عدا ذلك فالحكاية

حيث قال ويتأتى الاعراب لفظا والحكاية فيما كانت مفردة او موازنة لمفرد صح

لفظا

لفظا لانضمامه الى التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا ركبت وجعلت اسما
واحدا يجري الاعراب على اخره وهو ممتنع كما تقدم وجب ان يكون محكيا
بالضرورة ولا ضرورة في القسمين الاولين واجاب عنه صاحب
الكشف ونقله السيد الشريف ملخصا حيث قال واجيب عنه بان اسماء
الحروف كثر استعمالها معدودة ساكنة الاعجاز موقوفة حتى صارت
هذه الحالة كانها اصل فيها وما عداها عارض لها فلما جعلت اسماء للسور
جوزت حكايتها على تلك الهيئة الراسخة تنبيها على ان فيها شيئا من
ملاحظة الاصل لان مسمياتها مركبة من مدلولاتها الاصلية اعني الحروف
المبسوطة والمقصود من التسمية بها الايقاظ وقرع العصا فتجويز
الحكاية مخصوص بهذه الاسماء حال كونها اعلاما للسور فلو سمي مثلا رجل
بصاد او بسورة الفاتحة لم يجز الحكاية بل يجب الاعراب فيه اما في تسمية
الرجل بصاد فلان مسماه اعني الرجل ليس مركبا من مدلولها الاصلي اعني الحروف
المبسوطة واما في تسمية سورة الفاتحة فلان تجويز الحكاية مخصوص
باسماء الحروف ولا شك ان لفظ سورة الفاتحة ليس من اسماء الحروف
اقول لا يخفى عليك انه يلزم على ما ذكروه في هذا الجواب ان لا تسوغ
الحكاية في سورة الفاتحة سواء سمي بها نفس السورة او رجل فيلزم ذكره
استطرادا وان لا تسوغ الحكاية ايضا على تقدير جعل اسماء الحروف
اسماء لان المسمى ح ليس مركبا من مدلولاتها الاصلية حتى يلاحظ الاصل
فلا بد ان يقال معنى قوله ايضا في الاعراب او انه تابعة على تقدير جعلها
اسماء السور او القرآن فيخالف ظاهر قوله المتقدم فان جعلتها اسماء
اسماء القرآن او السورة كان لها حظ من الاعراب ويلزم ان تسوغ
الحكاية في نحو غاق علما لشخص مع انهم صرحوا ان غاق ونحوه من اسماء الاصوات
اذا جعل علما لشخص لا يجب اعرابه بل يجوز بناؤه نظرا الى الاصل فانهم قالوا
ان سيبويه وعمرويه ونفطويه مبنيات مع انها اعلام لاشخاص نعم
لو جعل نحو غاق علما لشخص من غير اعتبار كونه حكاية عن صوت الغراب
لكان معربا ولا تجري فيه الحكاية ذكره الرضي في تفسير او بل السور
وان بقيتها عطف على قوله وان جعلتها اسماء وهو من التبقية
شرع في بيان حال تلك الاسماء على تقدير تبقيتها على معانيها الاصلية
التي هي الحروف المبسوطة من غير نقل عنها وجعلها اسماء الله او القرآن
او السورة فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف بان اردت
به هذا القول وجعلته بهذا المعنى بمعنى الم المؤلف من هذه الحروف فالمؤلف
مرفوع على الحكاية والباء داخلة على المحكي مرادا به لفظه كما في قولك بدأت
بالحمد لله برفع الحمد فلا يرد عليه ما قيل ان المؤول بالمؤلف بهذه الحروف
لا يختص بالرفع بل يحتمل النصب والجر ايضا بكونه مفعولا به اذ بعده ما يريد
لفظ وجعل المؤلف مرفوعا محكيا لا منصوبا كونه منصوبا او مجرورا
على ان هذا الاحتمال قسيم لاحتمال القسم فتعين فيه الرفع قيل ولك ان
ترفعها بالابتداء او الخبر من غير تأويل بان يقدر لا الابتداء او الخبر ما يؤلف

بان يقال اقسم الله بالم او يقال اقسم الم مباركة

منه المتحدى به ان الم هو ما يؤلف منه المتحدى به او ما يؤلف منه المتحدى به هو الم
مع ذلك الكتاب لا ريب فيه كلاما منسقا فكان كل واحد من
تلك الاسماء في اوائل السور في حيز الرفع بالابتداء او الخبر على ما مر
من قوله والمعنى هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف او المؤلف
منها هو المتحدى به وان جعلتها مقسما بها عطف على ان قدرت وبيان
للاحتمال الثالث من احتمالات تلك الاسماء بعد ان ابقيتها على معانيها الاصلية
وفي جعلها مما له محل من الاعراب على هذين الاحتمالين رد على صاحب
الكشاف حيث لم يجعل لها محل من الاعراب على تقدير ابقائها على معانيها
ومن لم يجعلها اسماء للسور لم يتصور ان يكون لها محل من الاعراب فاذن هي
كالجمل المبتداة وكالمفردات المعدودة بتكثير كل كلمة منها من بيانيته لانه بعينه
والمراد بالكلمة الاسم الواقع في اوائل السور عبر عنه بالكلمة تنبيها على ان
المقسم به هو مجموع ما يذكر في اول كل سورة من تلك الاسماء لا كل
واحد من ذلك المجموع فمثلا المقسم به في اول البقرة هو مجموع الم لا كل واحد
من هذه الحروف الثلاثة والا يلزم اجتماع اكثر من قسم واحد على مقسم
عليه واحد بلا عاطف وذا لا يجوز فزيادة لفظ كل ليشمل الفاتح
كل سورة لا ليشمل كل جزء مما وقع في اول سورة ويدل على كون
المقسم به هو المجموع لا كل واحد منه ما روي عن ابن عباس ان معناه
اقسم الله بهذه الحروف حيث اتى بصيغة الجمع اي ان المقسم
هو المجموع فان قيل ان جمع الحروف يدل على ان تقديره اقسم
بالالف واللام والميم ولا خلاف في جواز الاجتماع بطريق العطف
على مقسم عليه واحد اجيب عنه بانه خلاف الظاهر لان مدلول
صيغة الجمع هو المجموع لكن اذا فصل يتحلل او الجمع بين اجزائها
منصوبا بحذف اي واضمار فعل القسم او مجرورا باضمار
الجار وحذف الفعل ولا يخفى عليك انه يحتمل ان يراد جوازهما في جميع
الفواتح من غير تفرقة بين الراجح والمرجوح وان يراد التوزيع على
معنى انه يكون منصوبا فيما لا مانع فيه من النصب كاجتماع القسمين
على مقسم عليه واحد ويكون مجرورا في غيره على اللغتين في الله لافعلن
اي النصب باضمار فعل القسم والجر باضمار الحرف فيكون جملة قسمية
سواء كان منصوبا او مجرورا بالفعل المقدر له اي لاجل القسم
سواء قدر حرف القسم ايضا كما في صورة الجر او حذف كما في صورة
النصب لكن المقدر لمجموع المحذوف في صورة الجر وبعض الاضمار
في صورة النصب وان جعلتها ابعاض كلمات عطف
على ان جعلتها مقسما بها وهذا الثالث من احتمالات ابقائها على معانيها
الاصلية اي بعد ابقائها على معانيها ان جعلتها ابعاض كلمات
كما روي عن ابن عباس انه قال الالف الاء الله اه او اصواتا
منزلة منزلة حروف التنبيه اشارة الى الوجوه المذكورة في جعل
لا بقال من كونها مزيدة للتنبيه والدلالة على الانقطاع كما قال قطرب

وقال

لانه فرها من حيث انها بسائط اسما [illegible] وعادة خطابه كما سبق وسيجيء صح

قال [illegible] منصوبا او مجرورا لفظا ان كانت مفردة [illegible] صح

نحو اقسم [illegible] نحو اقسم بالله [illegible]

وما قاله ابو العالية وما قيل من ان الالف من اقصى الحلق واللام من
الحلق الاربعة فينتظم ستة اوجه من احد عشر فلا يبقى وجه اجمل
بيان حال الفواتح على ذلك الوجه وفي هذه الوجوه وان كانت
زائدة الا انها لكونها كالاصوات في العراء عن الحكم عبر عنها بالا صوات
لم يكن لها محل من الاعراب لعدم ما يوجبه من العامل والمعنى المقتضي
للاعراب كالجمل المبتداة الواقعة في ابتداء الكلام فلم تقع
موقع مفرد ولم يطرأ عليها ما يقتضي اعرابها في محلها والمفردات
المعدودة اي الواردة على نمط التعديد فلم يقع في تركيب
يتحقق فيه ما يوجب اعرابها لفظا او محلا يعني ان هذه الالفاظ
اذا سردت على نمط التعديد بان جعلت ابعاضا او اصواتا
منزلة منزلة حروف التنبيه لم يكن لها محل من الاعراب لفقد المقتضي
وفيه رد على صاحب الكشاف حيث قال ومن لم يجعلها اسماء
للسور لم يتصور ان يكون لها محل من الاعراب عنده كما لا محل للجمل
المبتداة والاسماء المعدودة فانه سوى ان تلك الاسماء اذا قدرت
بالمؤلف من هذه الحروف او جعلت مقسما بها ان لا يكون لها محل
من الاعراب وليس كذلك بل لها محل من الاعراب على هذين
الاحتمالين كما عرفت لتحقق الموجب المقتضي وانما اورد مثالين مع
حصول المقصود باحدهما تنبيها على ان ما انتفى اعرابه لفقد مقتضيه
قسمان جملة ومفرد وعلى ان بعض الفواتح كالجملة في تعدد كلماته وبعضها
كالمفرد في انه كلمة واحدة ويوقف عليها اي على الاسماء وقف التمام
شروع في بيان حكم الفواتح المذكورة في الوقف بعد بيان حكمها
في الاعراب على عكس ما في الكشاف وانما عكس لان الاعراب
من الاحوال العارضة للكلمة نظرا الى ما قبلها اعني العامل فيستحق التقديم اولا
بخلاف الوقف فانه لكونه عبارة عن قطع الكلمة عما بعدها من الاحوال
العارضة لها نظرا الى ما بعدها فيستحق الكلمة ثانيا اذا قدرت على جهة
المجهول ان اديت بحيث لا تحتاج الى ما بعدها وما قبل هذا لا يكفي في كون
الوقف تاما بل لا بد فيه من كون ما بعده ايضا مستقلا ولهذا عرف ابن
الانباري الوقف التام بما يحسن الوقف عليه والابتداء بما بعده ولا يكون
ما بعده مما يتعلق به واجيب عنه بوجهين احدهما انه لا يتصور عدم
استقلال ما بعدها على تقدير استقلالها وفيه نظر اذ لو استلزم استقلالها
استقلال ما بعدها لما تحقق الوقف الحسن وانتقض بقوله رب
العالمين لعدم استقلاله مع استقلال الحمد لله لانه صفة لله والصفة لا تستقل
بدون الموصوف بخلاف عكسه والثاني انه ليس بتعريف للوقف التام
حتى يرد عليه ما ذكر بل لتعيين التقادير التي يكون الوقف فيها تاما وذلك
بان ابقيت على معانيها الاصلية وذكرت على نمط التعديد او قدرت
بالمؤلف من هذه الحروف او نقلت عن معانيها وجعلت اسماء الله او للقرآن
او السورة ووقعت على الخبرية وحدها او نصبت باذكر او جعلها

اعلم ان الوقف على اربعة اقسام تام وحسن وكاف وقبيح لانه ان كان على ما لا يفيد معنى مستقلا فقبيح وعلى ما يفيد معنى فان استقل ما بعده ايضا نحو واولئك هم المفلحون فتام والا فكاف نحو الحمد لله فان ما بعده من رب العالمين غير مستقل لكونه صفة له فالوقف على بسم الله الرحمن الرحيم تام وعلى بسم الله حسن وعلى بسم قبيح صح

مقسما بها محذوفة الاجوبة فانها لا تحتاج في جميع هذه الوجوه الى ما بعدها
لان المراد بعدم الاحتياج الى ما بعدها عدم تعلقها بما بعدها في كونها مفيدة
فيكون الوقف تاما بخلاف ما اذا لم يجعل وحدها خبرا بل جعل ما بعدها ايضا خبرا
لذلك المبتدا المحذوف او بدلا منه او صفة له او غير ذلك لان ما بعدها
ح غير مستقل فالوقف عليها غير تام وفيه ايضا نظر لان حمل العبارة
المذكورة عليه وفهم الاحتمالات المذكورة من تلك العبارة اصعب
من خرط القتاد ولهذا لم يكتف صاحب الكشاف بذلك المقدار بل بين
بطريق التفصيل حيث قال يوقف على جميعها وقف التام اذا
حملت على معنى مستقل غير محتاج الى ما بعده وذلك اذا لم تجعل اسماء
للسور ونعق بها كما ينعق بالاصوات او جعلت وحدها اخبار
ابتدا محذوف كقوله تعالى الم الله اي هذه الم ثم ابتدا فقال الله لا اله
الا هو كلاما مفردا او جعلت عطف على لم تجعل وهو مقابل له على مفاد او
اذا جعلت اسما للسور وجعلت مع ذلك اخبار مبتدا او محذوف
وانما قال وحدها احترازا عما اذا جعل ما بعدها ايضا خبرا لذلك المبتدا
المحذوف او بدلا منه فان الوقف ح غير تام لان ما بعدها غير مستقل
واما اذا جعلت وحدها لذلك كان كل من المعطوف عليه وما بعده مستقلا
كما اذا جعلت بمنزلة الاصوات فقد اشار في التفصيل الى اعتبار
الاستقلال فيما بعد المعطوف عليه وقف التام وان لم يصرح به
فان قيل كيف حكم باستقلالها فيما اذا نعق بها او جعلت وحدها
اخبار مبتدا او مع انها اذا قدرت منصوبة بنحو اذكر او مقسما بها
محذوف نحوا مستقلة والوقف عليها تام فالجواب انه لا حصر هناك
بل ذكر بعض المحتملات كذا ذكره السيد الشريف وتفصيل اقسام
الوقف واحكامه مذكورة في محله ولما فرغ من بيان احوال تلك الاسماء
التي لها اثر ظاهر في الاعراب والوقف شرع في بيان احوالها
التي لا اثر لها في الظاهر فقال ولكن شيء منها اية عند غير الكوفيين واما
عندهم فالم في مواقعها وحم في سور على الرواية الصحيحة من ان الم
في ال عمران اية والمص عطف على الم اية خبر لقوله فالم اية والبواقي
ومع الر في مواقعها الست والمر وطس وص وق ون وهذا ان عد
بعضها اية دون بعض اشارة الى دفع ما يتوهم من ان ما ذكر ترجيح بلا مرجح
توقيف من الشارع اذ لا مجال للقياس فيه لعدم كونه مما يدرك
بالعقل ولا يلزم من اختلاف العلماء فيه ان يكون للقياس مجال فيه
لان منشا هذا الاختلاف نقل كل طائفة ما سمعه لا العمل بالراي
ذلك اشارة الى الم لفظ ذلك المذكور في كلام المصنف اعني
ما في القران بناء على انه على النسخ كانه احضر بذاته وحكم عليه بانه مشار
الى الم او اسم اشارة من المصنف احضر به ما في القران وحكم عليه انه المشار اليه
بانه اشارة الى الم ولما ثبت من قبل ان الم يطلق على معان بعضها يصح
ان يكون مشارا اليه بهذا بذلك وبعضها لا يصح لعدم صحة حمل الكتاب عليه او وصفه به اراد

ان يبين

ان يبين الى ما يصح لان يشار اليه فقال ان اول اي الم بالمؤلف من هذه
الحروف او فسر بالسورة او القران فانه يصح لان يشار اليه بكل
من هذه الاحتمالات الثلاث لصحة حمل الكتاب عليه او وصفه به
على كل من هذه الاحتمالات بخلاف باقي الاحتمالات من كونها مزيدة للتنبيه
او الدلالة على الانقطاع او اشارة الى كلمات هي منها او الى مدد
اقوام واجالهم او الى الحروف المبسوطة مقسما بها او الالف من اقصى
الحلق الى اخره او سر استاثره الله تعالى بعلمه فانه لا يصح ان يشار اليه
بشيء من هذه الاحتمالات لعدم صحة حمل الكتاب عليه او وصفه له وكذا لا يكون
ان يراد به لفظ لما ذكر ايضا وانما اختار في الاول التاويل وقدمه
وفي الثاني والثالث التفسير الى اخره لان الاول ليس معناه موضوعا له لفظ الم
في اللغة بل هو احتمال عقلي فيكون تاويلا بما يحتمل اللفظ لا تفسيرا
وقدمه لرجحانه عنده على ما سبق وقد ثبت ان العمل ممنوع
عن التفسير بالراي لا عن التاويل بخلاف الاخيرين فانهما بيان
للمعنى الذي وضع له وضعا نقليا فيكون تفسيرا للكلمة لما كان محتاجا الى
الى النقل ومبنيا عليه الى اخره ثم انه لا بد في تفسيره بالسورة من ان يراد
بالسورة جميع القران ولو مجازا او يراد بالكتاب المعنى الكلي الصادق
على الجميع وعلى كل بعض منه حتى يصح حمل الكتاب عليه لانه لو اريد
بالسورة الطائفة المخصوصة من القران وبالكتاب مجموع القران
لا يصح حمل الكتاب عليه لكنه يرد عليه انه لو اريد بالسورة المجموع
لا يحمل التانيث على ما صرح به الفاضل المحشي فلا يستقيم قول المصنف وتذكيره
متى اريد بالم السورة الى اخره لانه ليس على اللفظ السورة بل المسماة فاذا
اريد به المجموع زال التانيث ثم لما ورد عليه انه كيف يصح الان يشار
اليه بان معنى كان بلفظ ذلك الموضوع للبعيد والم ليس ببعيد اجاب
بوجهين احدهما ما ذكره بقوله فانه لما تكلم به على صيغة المجهول
وتقضى على صيغة المعلوم اي انقدم ولم يبق لكونه من الاعراض السيالة
الغير القارة والمتقضي في حكم المتباعد لانعدامه فصح الاشارة اليه بذلك
الموضوع للبعيد وهكذا ذكره في الكشاف والايضاح ثم هذا الوجه من الجواب
وان كان تم لمجرد كونه منقضيا من غير حاجة الى ذكر التكلم الا انه صرح به
كما في الكشاف لان الاشارة الى الواجب في اسم الاشارة ان
يكون المشار اليه محسوسا بالبصر او منزلا منزلته كما صرح به السكاكي
واشار اليه الرضي ايضا فالمشار اليه هاهنا وان لم يكن مدركا بالبصر
لكونه من المعقولات لان الاشارة ليست الى لفظ الم بل الى معناه
باحد الوجوه الثلاثة المذكورة لكنه منزل منزلة المدرك بالبصر
لنزوله ووقوع التكلم به فان نظر الى ابتداء نزوله كان كمعنى حاضر
جعل كالمشاهد لذكره وفي حكم البعيد لزوال ذكره وتقضيه
وان نظر الى انه لم ينزل بتمامه كان كمعنى غائب صح هذا بعيدا
لما ذكر وبهذا يندفع ما قيل ان اصل الاشارة ايضا لا يصح للقران اليه

حيث قال ان اول معه
حيث قال او فسر معه

من المعقولات وثانيهما ما ذكره بقوله او وصل من المرسل الى المرسل
قيل انه عطف على تقضي لا على تكلم لان الملحوظ بالذات في الوجه الاول
هو التقضي وذكر صاحب الكشاف هذا الوجه بقوله لما وصل من المرسل
الى المرسل اليه وقع في حد البعد ثم اشار الى انه مطرد واقع في كلامهم
كما في الوجه الاول والمصنف ترك في الوجهين الاشارة للاطراد لعدم الحاجة
اليه اشير اليه جواب لما يجاب اشار الى البعيد اي صار كل من الوجهين
المذكورين سببا لان يشار اليه بذلك واعترض على الثاني بانه قبل
الوصول الى المرسل اليه كان معنى البعد موجودا في ذلك الكتاب
فانه كان حاصلا في اللوح المحفوظ قبل الوصول الى النبي عم واجيب
بانه لم يرد بالمرسل اليه النبي عم بل من وصل اليه اللفظ حال ايجاده في تكلم
كان منع لكلام تملك العجي ورده السيد الشريف بوجهين احدهما انه
خلاف الظاهر ولا يفهم من العبارة وثانيهما انه ان اراد باللفظ الذي وصل
الى السامع لفظ المصنف لم يكن اشارة اليه بل الى مدلوله على ما ذكره
المصنف بالوجوه الثلاثة وان اراد جميع السورة او المنزل فقبل ان يصل
اليه هذا كان ذلك على حاله من حصول معنى البعد على حاله ثم اجاب عنه
حيث قال والصواب ان المتكلم اذا القى كلاما الى المتلقي على غيره ولو وصل اليه
ربما لاحظ في تركيبه وصوله اليه ويبني كلامه عليه انتهى حاصله ان تركيبه لما كان
للايصال لوحظ قبل الوصول اليه حاله واصلا نظيره انك تكتب الى
شخص انا ارسلنا اليك كذا مع ان الارسال ليس بماض حال الكتابة
لكن يلاحظ حال وصول المكتوب الى ذلك الشخص فان الارسال في
ماض وليس هذا من جعل غير الواصل بمنزلة الواصل حتى يرد عليه
ما اورده بعض الحواشي من انه لا بد في من اشتماله على نكتة هنا سيما في
وهي غير ظاهرة ههنا بل هذا من باب رعاية البليغ في كلامه ما يليق بحاله
وبلاغيا على ما ... ولما كان تنزيل القرآن لمصلحة الوصول الى
الرسول عم لوحظ فيه حال الوصول اليه عم واكثر في الكلام على
ما يليق بذلك الحال وضع الماضي والمستقبل والحال الواقعة في كلامه ع
من هذا القبيل بعدم تصور المضي والاستقبال والحال في حقه تع
ولا يخفى عليك انه لو جعل هذا من قبيل جعل غير الواصل بمنزلة الواصل
باعتبار ما يؤول اليه بعد الوصول الى المرسل اليه كما ذكره المحشي
لم يستبعد والفرق بينه وبين ما ذكره السيد الشريف ان هذا مجاز مرسل
وما ذكره السيد الشريف حقيقة واعلم ان صاحب المفتاح والتلخيص جعلا
لفظة ذلك في ذلك الكتاب للتعظيم والاشارة الى بعد درجته
في الهداية حيث قال في التلخيص او تعظيمه بالبعد نحو الم ذلك الكتاب
وعلله التفتازاني بقوله تنزيلا لبعد درجته ورفعة محله منزلة بعد المسافة
والمحققون من شراح الكشاف نحوا ما اختاره صاحب الكشاف
والمصنف من الوجهين المذكورين من التقضي والوصول الى المرسل اليه بانه اشهر
في العرف واجرى في المواد لاطراده على ما اشير اليه في الكشاف

وقد ذكرناه واقرب الى التحقيق لان كل ما يذكر معه كان او عينا ينزل
في العرف منزلة المشار اليه البعيد فهي حقيقة عرفية بخلاف ما في المفتاح
والتلخيص فانه غير مطرد لعدم ... بانه في غير مقام التعظيم ولانه مجاز
والاصل الحقيقة فمهما امكن الحمل عليها لا يعدل عنها واختار
مولانا ابو السعود ما في المفتاح حيث قال ذلك للدلالة على
بعد المشار اليه وهو المسمى للايذان بعلو شانه ثم قال ان ما قيل
انه باعتبار التقضي او باعتبار الوصول الى المرسل اليه في حكم المتباعد
وان كان مصححا لايراده لكنه بمعزل من ترجيحه على ايراد ما وضع للاشارة الى القريب
وفيه نظر لانا لا نسلم ان ما ذكره صاحب المفتاح على مرجح بل هو مصحح
الضلالة وان كان انسب لمقام التعظيم فما ذكره صاحب الكشاف
والمصنف انسب لرعاية جانب اللفظ وما ذكره من توقيفه مقام
التعظيم حقه مستفاد من هنا من الحط للمستفاد من قوله ذلك الكتاب
فلا حاجة للعدول عن الحقيقة لاجله وقيل انه لا حاجة ههنا الى
تاويل لان المحققين من النحاة على ان المشار اليه اذا كان مذكورا
مع اسم الاشارة صفة لم يلزم ان يكون محسوسا حتى يحتاج الى
التاويل ولا يخفى عليك انه غلط فاحش كيف وقد اتفقوا
على ان اسم الاشارة للمشار اليه المحسوس حقيقة او حكما وقال ابن الكمال
ان ذلك لا دلالة في اصل وضعه على البعد وانما ذلك بحسب العرف
الطارئ والاشارة به ههنا الى الحاضر اما على الوضع اللغوي
او لانه لا يحس بالبصر والاشارة اليه بلفظ ذلك او هذا سواء
لانه من حيث انه لا يحس بالبصر اشبه المحسوس الغائب ومن حيث انه
مدرك بالعقل او السمع اشبه المحسوس الحاضر فيجوز فيه استعمال اللفظين
ولهذا قالوا ان معنى قوله ذلك الكتاب هذا الكتاب وتذكيره
متى اريد بالم السورة فلتذكير به لانه اذا اريد به المؤلف من هذه
الحروف او القرآن فتذكيره ظاهر لان كلا منهما مذكر واما اذا اريد
به السورة بان يكون على الاضمار فالتذكير مشكل لانه وان لم يكن علما للفظ
السورة بل المسماه الآن مسماه ليس هذا المنزل المخصوص مطلقا
بل باعتبار كونه طائفة من القرآن كما صرحوا به من ان السورة طائفة
من القرآن مترجمة اولها واخرها والطائفة قد اعتبر تانيثها وان كانت
عبارة عن المذكور كما قال الله تع وقالت طائفة وامنت طائفة
وكفرت طائفة فلا بد ان يقال تذكيره على هذا الاعتبار ليس لتذكير
المشار اليه بل لتذكير ما بعده اعني الكتاب اعترض عليه بوجهين اما اولا
فلان ما ذكره من دعوى الظهور مسلم على تقدير ان يراد به القرآن واما
على تقدير ان يراد به المؤلف من هذه الحروف فممنوع لان المؤلف
من هذه الحروف اما خبر المتحدى به او مبتداه وعلى التقديرين فالمتحدى به
مقدار سورة فيكون مؤنثا فالمراد من المؤلف من هذه
الحروف ولا يطلق الصفة المفردة على المتعدد فلا يصح الاشارة
اليه بمفرد مذكر اجيب عنه بان كل كلمة من السورة مؤلفة من الحروف

كذلك لمجموع السورة مؤلف منها فهلك مؤلفا لا مؤلفات
وان المؤلفات جمع لمذكر كالمرفوعات مثلا فيصح الاشارة
اليه بالمذكر واجاب ثانيا بانه ليس تانيث السورة لذاته بل للتعبير عنها
بلفظ السورة فلما عبر عنها ههنا بالم اضمحل التانيث وبالجواب
عنه لا نسلم ان تانيث السورة للتعبير عنها بلفظ السورة بل لكونها
عبارة عن طائفة كما سبق فلا بد من المصير الى ما ذكره المص من المطابقة
لما بعده من لفظ الكتاب فانه اي الكتاب بيان لوجه سببية تذكير
الكتاب لتذكير اسم الاشارة بانه صفته او خبره لان الم
ان جعل مبتدا او ذلك خبره او جعل خبر مبتدا محذوف وذلك
خبرا ثانيا عنه فالكتاب على التقديرين صفته وان جعل الم مبتدا
وذلك مبتدا ثانيا فالكتاب خبره والجملة خبر للمبتدا الاول
فسواء كان صفة او خبرا يعتبر المطابقة بينهما تذكيرا وتانيثا ثم اشار
الى وجه اعتبار المطابقة بينهما بقوله الذي هو هو فان الموصول وان كان
في الظاهر صفة للفظ نحو الا انه في الحقيقة صفة لكل منهما اما الثاني فظاهر
واما الاول فلان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم
بها اوصاف فحاصل التوجيه ان ذلك لما اتحد مع الكتاب في الذات جاز اجراء
حكم الكتاب عليه في التذكير واعلم ان الظاهر من سوق كلام المص ان وجه
تذكير ذلك في الامر واحد هو تذكير خبره وهو الكتاب لان كونه
صفة يرجع الى كونه خبرا كما ذكرنا وانه مشار به الى الم على تقدير كون الكتاب
صفة له وكل منهما خلاف ما يتبادر من الكشاف حيث قال فان قلت
لم ذكر اسم الاشارة والمشار اليه مؤنث وهو السورة قلت لا اخلو
من ان اجعل الكتاب خبره او صفته فان جعلته خبره كان ذلك في معناه
ومسماه مسماه مجاز اجراء حكمه عليه في التذكير كما اجري عليه في التانيث
في قولهم من كانت امك وان جعلته صفته فانما اشير به الى الكتاب
صريحا لان اسم الاشارة مشار به الى الجنس الواقع صفة له تقول هند ذلك الانسان
او ذلك الشخص فعل كذا انتهى ولا يخفى عليك ان الظاهر منه ان كون
الكتاب خبرا وجه مستقل لتذكير اسم الاشارة اعني اتحادهما ذاتا وكونه صفة
وجه اخر له اعني كون الاشارة الى الكتاب لا الى السورة وانه على تقدير
كونه صفة له لا يشار بذلك الى الم بل يشار به الى الكتاب والمص عدل
عنه وجعل الوجهين وجها واحدا فليتامل او الى الكتاب معطوف
على قوله الى الم فالواجب في مطابقته مع الكتاب في التذكير فيكون
الكتاب صفته اي صفة ذلك لا يحتاج بعده وتذكيره الى توجيه
اصلا كما احتاج اليه في الاشارة الى الم اما تذكيره فظاهر واما بعده
فلان المراد بالكتاب المشار اليه هو الكتاب الموعود انزاله في
مكة او في الكتب المتقدمة كما سنذكره فيكون بعيدا فان قيل الاشارة
يقتضي تقديم المشار اليه على اسم الاشارة والكتاب متاخر
عنه قلنا اللازم تقدمه في الوجود لا في الذكر كما قالوا ان اسم الاشارة
مبهم الذات وانما يتعين الذات المشار اليه بالاشارة الحكمية

وحدنا

وحدنا او بهاو بالصفة معا وههنا كذلك واعلم ان صاحب الكشاف
ضعف هذا الوجه حيث ذكره بصيغة التمريض وسكت عليه
ثم قطع بانه لو جعل صفة لاسم الاشارة لكانت الاشارة الى الكتاب
لا الى الم وخالفه المص حيث ترك صيغة التمريض وبت كونه صفة
وسوى بينه وبين قرينه اعني الاشارة الى الم وجوز في قرينه
كونه صفة كما يظهر تمام الاولى تقديم هذا الوجه على الوجه الاول لان
ما له الى الجواب المنعي وما ل الاول الى التسليمي لا نسلم انه اشارة
الى الم بل الى الكتاب ولو سلم انه اشارة الى الم لكن لا نسلم ان المشار
اليه قريب بل هو بعيد لوجهين احدهما التقضي والاخر الوصول الى
المرسل اليه لكنه قدم التسليمي لكونه مختارا عنده والمراد به اي
بالكتاب سواء اشير بذلك الى الم او الى الكتاب لان المراد
بالكتاب على التقديرين هو الكتاب الموعود انزاله فلا حاجة لتخصيصه
باحد الاحتمالين الكتاب الموعود انزاله في مكة بقوله سنلقي
عليك قولا ثقيلا مكية نزلت بمكة في اوائل الوحي اشار به الى ان اللام
في الكتاب للعهد الخارجي والمعهود هو الكتاب الموعود بهذه الاية وفيه عدول
عن قول صاحب الكشاف وهو الذي وعدوا به اذ المخاطب هو
النبي عم فلا يناسب صيغة الجمع ونحوه عطف على المجرور في بقوله والمراد
بنحوه مثل سنقرئك فلا تنسى او في الكتب المتقدمة عطف على مقدر
في قوله الموعود انزاله اعني في مكة او في هذا الكتاب اي الموعود انزاله
في هذا الكتاب بقوله سنلقي عليك او في الكتب المتقدمة وهذا هو المناسب
لكلام الكشاف حيث قال الذي وعدوا به بصيغة الجمع وقال السيد السند
ان اريد به ما وعدوا في التوراة والانجيل اعني القرآن لم يصح ان
يكون ذلك الكتاب خبرا لالم لانه في القرآن لا بعض الا ان يجعل يراد
بالم القرآن كله بناء على انه جزؤه او يجعل هو موعود في ضمن كله وان
اريد ما وعد به النبي عم جاز ان يكون خبرا له ايضا فالمص اعتبر
الاحتمالين وقدم الثاني لكونه متبادرا اولانه يحمل على الاول
ان يلاحظ ان النبي عم كان عالما قبل هذه الاشارة بانه وعد
في الكتب المتقدمة بانزال الكتاب اليه ولعله اوحي بهذا قبل تحقق
العهد على تقدير الاشارة الى الكتاب الموعود مطلقا وهو مصدر
من كتب او من كاتب كما في المصباح حيث قال كاتبت العبد مكاتبة
وكتابا من باب قاتل لكن المراد ههنا هو الاول قيل الكتاب مصدر
كالخطاب ورد بانه لو كان كالخطاب لزم ان يكون مصدر كاتب
كما ان الخطاب مصدر خاطب وليس كذلك بل هو مصدر
كتب الثلاثي كالصياح والقيام اقول الملازمة ممنوعة لان مقصوده
انه كالخطاب في مجرد الوزن ولا يلزم منه ان يكون من بابه سمي به المفعول
اي المكتوب كالخلق اطلق على المخلوق كما في قوله تعالى هذا خلق الله
للمبالغة كانه نفس الكتابة فصار الاطلاق حقيقة كما في رجل عدل
وهكذا احتمله مع لا تاخير ورد بان عدلا فيه ليس بمعنى المعدول وهو طا

ولا يعد العادل وان الفات المبالغة بل على معناه الحقيقي للمبالغة لافادة انه
عين العدل كقول الرد ومذ وذلك لانه ليس المراد بقوله يسمى به المفعول
ان الكتاب بمعنى المكتوب كالضرب بمعنى المضروب مجازا كما حمل عليه
الزاد بل معناه انه يطلق على المكتوب ويحمل عليه كاطلاق العدل
على رجل بقرينة قوله للمبالغة لان المبالغة لا تختص في المجاز او فعال
عطف على مصدر مبني للمفعول اي وضع ابتداء بمعنى المفعول لا
عن نقل عن معنى المصدر كاللباس الموضوع ابتداء للملبوس من الثياب
قيل وعلى التقدير بين الكتاب ههنا بمعنى المكتوب الا انه في الاول
مجاز وفي الثاني حقيقة وفيه نظر لما عرفت انفا انه في الاول حقيقة
ايضا بقرينة قوله للمبالغة وليس المراد بالقرينة قرينة الاستعمال بل قرينة التعيين
فلا يرد ان الحقيقة لا تحتاج الى القرينة ثم اطلق على المنظوم عبارة
اي بعدما كان بمعنى المكتوب اطلق على المنظوم عبارة ففي الاول النقلان
وفي الثاني نقل واحد قبل ان يكتب اي ينظم خطا وكتابة لانه مما يكتب
فيكون مجازا بالاول وعلاقته ما اشار اليه بقوله واصل الكتب في اللغة
الجمع مطلقا سواء كان مجموعا خطا او عبارة او خياطة او غير ذلك
لان الكتاب يشمل على معنى الجمع عن ان المجموع في الخط والكتابة صور الحروف
والنقوش الدالة على الالفاظ وفي العبارة نفس الحروف
والالفاظ الدالة على المعاني المدلول عليها الدالة على المعنى النفسي القائم
بالنفس المسمى عندهم بالكلام النفسي وقيل انه فيه مصير الى المجاز بلا ضرورة لان
الكتاب في اصل اللغة بمعنى المجموع مطلقا كما يفهم من قوله اصل الكتب الجمع
وظاهر انه حقيقة في المنظوم عبارة ايضا لانه مجموع بالفعل الا ان يقال
مندرج هذا المعنى في العرف العام واشتهر الكتاب بمعنى الخط والرقم فانعكس
الامر بالنظر الى العرف وكلامه مبني عليه هذا كلامه وقال ابن الكمال نقلا عن الراغب
الكتب ضم اديم الى اديم بالخياطة كما يقال كتبت السقاء بمعنى خرزته
وفي المتعارف ضم الحروف بعضها الى بعض في اللفظ ولهذا اسمي كتابا
وان لم يكتب كتابا لكونه مجموعا في اللفظ ومن قال اطلق على المنظوم
عبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب فكأنه ظن انه لم يفرق بين الخط والكتابة
ورد بان كثيرا من اللغات نقل عبارة الراغب بهذا اللفظ الكتب
ضم اديم الى اديم بالخياطة وفي المتعارف ضم الحروف بعضها الى بعض
في الخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضها الى بعض في اللفظ ولهذا سمي
كتاب الله وان لم يكتب كتابا لفظا ثم ادعى ان الكتاب فعال نقلوه
بلوازم معناه العرفي عند الراغب ايضا هو المضموم في الخط ولعل هذا
القائل غير وحرف قول الراغب في الخط الى قوله في اللفظ اما لانه سقط
من نسخته فقوله في الخط الى قوله في اللفظ او بدله اليه عمدا البلاهة
منشاء الاعتراض على القاضي فانقلب عليه ما اورده عليه من عدم
الفرق بين الخط والكتابة لانه على ما نقل كان الواجب ان يكتفي
بقوله ولهذا سمي كتاب الله كتابا لان قوله وان لم يكتب يوهم
خلاف المقصود لانه يدل دلالة ظاهرة على انه في المتعارف هو المضموم
في الخط كما لا يخفى على من له ذوق سليم ومنه الكتيب بمعنى الجمع الكتيبة

للجيش

للجيش العسكر لاجتماعه والمعنى حينئذ ان هذا اللفظ مبني على الجمع والانضمام مطلقا
في الخط وضعه معناه راجع الى لا ريب فيه يعني ان لا ريب فيه
لا يراد به نفي جنس الريب كما هو الظاهر لان نفي الجنس يستلزم نفي جميع
افراده وذا لا يصح لكثرة المرتابين فيه بل يراد به انه لوضوحه اي
لوضوح دلالته على كونه قرانا كما في الكشاف فيكون قوله وسطوع برهانه
من قبيل عطف العلة على المعلول او لوضوحه في نفسه لعظم شانه
وعلو قدره لان كل ما عظم شانه فهو واضح في نفسه بحيث لا يخفى على احد
حاصله ان المنفي ههنا ليس تعلق الريب به بل كونه محلا قابلا لتعلق الريب والمعنى
انه في نفسه بحيث لا ينبغي لاحد ان يرتاب فيه لسطوع برهانه على كونه
قرانا هو كونه معجزا او النفي المذكور بهذا المعنى صادق لا يقدح في صدقه
ارتياب جميع الناس فيه فضلا عن بعضهم وهذا كما تقول بعد تقرير الحق
في مسئلة هذا مما لا ريب فيه فالمعنى لم يرد به انه يقينية لا ينبغي ان يتعلق به
شك لا ان احدا لا شك فيها فقوله لوضوحه علة لقوله بحيث
لا يرتاب العاقل فقدم عليه اعتناء لشانه وهو في محل الرفع خبر ان
بعد النظر الصحيح متعلق بلا يرتاب وكذا قوله في كونه وحيا النظر ترتيب
امور معلومة بحيث يؤدي الى مجهول نظري بان يقال هذا معجز وكل معجز
فهو وحي فهذا وحي من الله فان قيل ان حصول النتيجة بعد النظر عند اهل السنة
بطريق اللزوم كما هو مذهب الحكماء ولا بطريق التوليد كما هو
مذهب المعتزلة بل بطريق جري العادة فيجوز التخلف فكيف لا يرتاب
العاقل بعد النظر قلت مراده انه لا يرتاب بعده بطريق اللزوم العادي
المجامع بالدائمة بالغا حد الاعجاز خبر ثان للكلام او صفة لوحيا واضافة
الحد بيانية فان الفاصل المحشي بلوغه حد الاعجاز هو برهانه الساطع فالاولى
ان يقتصر على قوله في كونه وحيا ورد بان المراد بالبرهان الساطع عدم
ظهور التصدي للمعارضة ممن تحدى به مع تهالكهم في المضادة ولا يخفى
عليك ضعفه لان المراد ببلوغه حد الاعجاز هو عدم ظهور التصدي
للمعارضة ممن تحدى به العجزه عن اتيانه بمثله اللهم الا ان يقال
بلوغه حد الاعجاز وصف قائم به وعدم ظهور التصدي للمعارضة
امر عدمي ليس عين ذلك الحد بل لازم له فليتامل واعلم ان صاحب الكشاف
قال ما نفى ان احدا لا يرتاب فيه وانما المنفي كونه متعلقا للريب ومظنة له
وقال صاحب المفتاح ان قوله لا ريب فيه من قبيل تنزيل وجود الشي
منزلة عدمه حيث نزل وجود الريب منزلة عدمه بسبب الامور القاطعة
اياه وهكذا في المحيط ايضا والفرق بينه وبين ما ذكر صاحب الكشاف هو
ان المراد نفي الريب على ما ذكره صاحب الكشاف نفي كونه صالحا في نفسه
وقابلا لتعلق الريب اياه وعلى ما ذكره صاحب المفتاح يكون المراد به
نفي حقيقته ادعاء بجعل ريب المرتابين بمنزلة العدم اعتبارا
لوجود المزيل فلا وجه لما ذكره مولانا خسرو حيث قال فاذا لم يوجد
من العاقل الناظر بالنظر الصحيح ريب فيه وكان الموجود من غيره بمنزلة العدم

ظهر ان معنى نفيه عنه نفي كونه محلا له ومظنة لثبوته فيه الا انه لم يوفق بين التوجيهين المتباينين وجمع بينهما مع ظهور التوفيق بينهما كما بيناه ثم ان المصنف زاد على الكشاف حيث قال بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح في كونه وحيا بالغا حد الاعجاز فاحتمل كلا توجيهي الكشاف والمفتاح فيحتمل على توجيه الكشاف بان هذه الزيادة لبيان عدم لياقة الريب به وعدم صلاحيته في نفسه لتعلقه به وان حمل على ما في المفتاح ان ذلك لبيان ان الريب الواقع فيه بمنزلة العدم بناء على ان الريب انما يعتبر اذا كان من عاقل بنظر صحيح وريب غيره كالعدم ولما لم يتحقق الريب المعتبر لكن المرتابين كالعدم صح انه لا ريب فيه قال الفاضل المحشي اذا كان معنى قوله الم المؤلف من هذه الحروف ويلزم ذلك الكتاب خبره فلا خفاء في صدق قوله لا ريب فيه يعني لا خفاء في انه لا ريب في كون المؤلف من هذه الحروف ذلك الكتاب اقول هذا مسلم على تقدير رجوع الضمير في لا ريب فيه الى الكل المذكور لكن منشأ الاشكال ارجاع الضمير الى الكتاب وهو باق بحاله ثم ان ما ذكره مسلم على تقدير ان يكون المراد بذلك الكتاب هو الكتاب الموعود بقوله انا سنلقي عليك قولا ثقيلا واما اذا كان المراد به الكتاب الموعود في الكتب المتقدمة فهو ممنوع اللهم الا ان يقال المراد بالمؤلف من هذه الحروف هو المؤلف تاليفا بالغا حد الاعجاز فان سائر الكتب السماوية ليس بمعجز ثم اعلم ان من الكل ان جعل المنفي في قوله تعالى لا ريب فيه منشأ الريب لا نفس الريب حيث قال ان المنفي عنه منشأ الريب لا نفسه وهذا ما ذهب اليه صاحب الكشاف بعينه من التوجيه لكنه جعل ذلك الوجه جوابا بالسؤال اورده بقوله كيف نفى الريب على سبيل الاستغراق وكم من مرتاب وجعله من الكل جوابا بالسؤال اورده بقوله كيف نفى الريب عنه ومع حالة قائمة بالمرتاب لا يحتمل ان يوجد في نفس الكلام فلا حاجة الى نفيها بل لا وجه له في مقام المدح والفرق بينهما ظاهر اعني ان الكتاب بمقام التعظيم والتحدي تعين السؤال على ما ذكره صاحب الكشاف فتامل لا ان احدا عطف على قوله انه لوضوحه لا يرتاب فيه حتى يرد الاشكال على صدقه بكثرة المرتابين كما في الكشاف حيث قال وكم من مرتابين وعبارة الكشاف هكذا ما نفي ان احدا لا يرتاب فيه وانما المنفي كونه متعلقا للريب ومظنته ولما كان المفهوم من ظاهره نفي عدم الارتياب والحق نفي الارتياب عدل عنه المصنف فقال لا ان احدا لا يرتاب فيه وشراح الكشاف تكلفوا في توجيهها فقيل الظاهر ان يقال يرتاب بدون لا فان وجودها يفسد المعنى لان نفي نفي الريب اثبات الا ان يقال ان لا زائدة وقال الفتنازاني ان نفي مسند الى ضمير راجع الى الريب كي يدل عليه السؤال ووقع في بعض النسخ وقف على ما نفي الريب لان احدا لا يرتاب فيه او على معنى ان احدا لا يرتاب فيه ورد بهذا بان النفي في متوجه الى العلة او التعليل فلا يقابله قوله وانما المنفي كونه اه بل الواجب في ان يقال

انما نفي

انما نفي الريب لكذا او على معنى كذا الا ان الاولى قوله تعالى وان كنتم في ريب الاية تاييد لقوله لا ان احدا لا يرتاب فيه وقوله فانه ما ابعد الريب عنهم بيان لوجه التاييد لان ما نافية والمعنى ما جعل الريب بعيدا عنهم ولم ينف وجوده فيهم بل جعله كالمعرض الموضوع عنه وساق الكلام لغرض آخر حيث قال فاتوا بسورة من مثله فهو بهم طريق ازالته والظهور دلالة الاية على وجود الريب قال الاثر في توجيهه ان كلمة ان وان كانت مستعملة في المعاني المشكوكة المحتملة للوجود والعدم لكنها هنا استعملت في الموجود المحقق لنزول الاية بعد ما ارتابوا وقالوا لولا انزل عليه القران جملة واحدة واشار اليه الاثر ايضا فان قوله مما نزلنا يدل على ان نزوله منجما لا جملة علة لريبهم وقد وجدت العلة فوجد الريب ايضا ولم يكتف ايضا بذكر علته بل نص على وجوده بجعل الشرط لفظ كان في ان كنتم لان التجاوز فوضح ان كلمة ان لا تقلب كان الى معنى الاستقبال وانه اذا اريد ابقاء معنى الماضي مع ان جعل الشرط لفظ كان نحو قوله تعالى ان كنت قلته فقد علمته وان كان قميصه قد من قبل وذلك لقوة دلالة كان على المضي لتمحضه له فمعنى وان كنتم في ريب الاية واذ قد وجد فيكم ريب في الماضي مما نزلنا بسبب نزوله منجما فاجهدوا في ازالته والتبر منه بفعل بل عرفهم الطريق المزيح له اي عرفهم بقوله فاتوا بسورة من مثله فانه بيان لهم طريق ازالة الريب وبما ذكرنا من التوضيح اندفع وجوه من الاعتراض منها ما اورده مولانا خسرو حيث قال يرد على ما ذكره من التاييد ان ظاهر هذه الاية لا يفيد القطع بوجود الريب حتى يلائم قوله لا ان احدا لا يرتاب فيه فيحصل التاييد بل المناسب ان يؤيد بقوله لهم الى هذا الاختلاف وما بهذا الا افك مفترى وما هذا الا سحر مبين ونحو ذلك ومنها ان قوله فانه ما ابعد الريب عنهم لا يلائم ذلك بل الملائم له ان يقال فان ان هنا بمعنى اذا او يقال انها للتوبيخ على الارتياب ويقوم انه مما لا ينبغي ان يقع الا فرضا لوجود ما يزيحه اصلا او يقال غلب المرتابين قطعا على غير المرتابين قطعا اعني الذين لا قطع بارتيابهم ممن يجوز منهم الارتياب وعدمه ويمكن الجواب بان وجود الريب على انه ينافي القطع بانتفائه كذلك تجويز الريب ينافي القطع بانتفائه فاندفع الايراد انتهى ووجه اندفاعهما بما ذكرنا افادتها القطع بوجود الريب بذكر علته بقوله مما نزلنا وجعل الشرط لفظ كان وما ذكره من الجواب غير وغلب ان المفهوم من كلمة ان فرض وجود الشرط لا تجويزه فاذا لم يكن لهم ريب كان انكارهم واظهارهم الريب عنادا فالاصح ان يقال اثبته لهم ان كان لكم ريب فاتوا الاية كما في قوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين ومنها ما اورده الفاضل المحشي حيث قال ان ما ذكره من التنوير

وجه كونه بيانا للنبي عم طريق الخاصمة واقحامهم على ما ذكره المحشي لا يناسبه ما ذكره لان ان اللفظ مبهم بمقتضى الا ان ازالة الريب عنهم صح

بان القطع

لابدل على انه ما ابعد عنهم الريب بل بظاهره يدل على انه جعلهم بعيدين
عن الريب حيث استعمل كلمة الشك مع ظهور الريب منهم
تنبيها على انه مما لا يصدق وان شوهد عيانا بل يحمل على عنادهم بانه لو
هذا وجه الاندفاع ما ذكرناه ايضا وهو ان الظرفين المنزل لا معارضة
بحكم بالاضافة والمراد بالنجح ههنا اقصر سدسه او مقدار ما من قبل
في دفع الاشكال المذكور ملخصه لا ريب فيه للمتقين اي بالنسبة
اليهم والريب انهم ليسوا المتقين فلا يقدح في صدق لا ريب فيه ارتياب
غير المتقين حاصل ليس المراد عموم النفي واستغراقه فعلى هذا يكون قوله
للمتقين في هدى للمتقين خبر لا متعلقا بهدى ويكون هدى حالا من الضمير
المجرور في فيه لا من المستتر في الظرف لاقتضائه تكرار الريب بهدى لانه
حر الريب ويكون فيه صفة متعلقة بمحذوف كما سيجيء وانما رضه لكون
التخصيص غير مناسب لمقام المدح وللزوم كون قوله هدى حالا كما ذكرناه
فيتوجه النفي الى القيد فيختل المعنى فيحتاج الى التمحل بانه حال لازمة او قيد للنفي
لا للمنفي وقد يقال في وجه التمريض ان الغالب في الظرف الواقع بعد لا
هو الخبرية والتقييد بانه عنه وصف المتقين بالذين اذ المعنى لا ريب
في حقيته للمتقين الذين صدقوا الحقية وهدى حال من الضمير المجرور
من مفعول قبل والمراد منه دفع ما يورد على القول المذكور من ان معناه
اذا كان ذكر يكون للمتقين خبر لا واذا كان خبر لا فلا معنى لتوسط
قوله هدى بين لا وخبره فدفعه بانه حال من الضمير المجرور في فيه فلا يكون
اجنبيا فيكون المعنى لا ريب حاصل فيه للمتقين حال كونه هدى لهم يلزم
منه ان يوجد فيه الريب حال عدم كونه هدى لان الحال قيد فيفيد
تقييد انتفاء الريب عنه بكونه هدى لهم فعند عدم كونه هدى يلزم وجود
الريب فيجب ان يكون حالا مؤكدة لا منتقلة واما ما اجيب عنه
بانه يجوز ان يكون الحال قيدا للنفي لا للمنفي فليس بشيء لان الحال قيد
لعاملها والنفي المذكور ليس بعامل سواء قلنا اتحاد عامل الحال مع
عامل ذي الحال او اختلافهما كما سيظهر لك فان قيل لم لا يجوز
ان يكون تمييزا عن النسبة بمعنى لا ريب فيه هداه اجيب عنه بان ذلك
معنى حسن لكن المناسب لنفي الريب في كونه من عند الله كونه حالا
من الضمير المجرور لان المقصود نفي الريب الواقع في كونه من عند الله
لا في كونه هاديا وكونه حالا اما على المبالغة في كونه هاديا او على حذف
مضاف اي ذا هدى او على وقوع المصدر موقع اسم الفاعل
وهو مختار المصنف كما سيأتي والعامل فيه معنى الفعل وهو عطف
على قوله وهدى حال وداخل تحت مقول قيل والمراد منه دفع ما يرد على
جعله حالا من الضمير المجرور من لزوم عدم اتحاد عامل الحال مع عامل ذي الحال
لان عامله حرف الجر وهو لا يعمل النصب في الحال فدفعه بان العامل في الحال
الظرف الواقع صفة للمنفي اي عن الريب الذي بالظرف ههنا هو حاصل معناه اي
معنى الفعل الدال عليه الظرف كالحصول لانه الواقع صفة للمنفي وهو

العامل

العامل حقيقة في ذي الحال فيتحد عامل ذي الحال مع عامل الحال ولكن المراد
بالظرف معنى الفعل المدلول عليه بالظرف لم يكتف بقوله والعامل
فيه الظرف بل وصفه بقوله الواقع صفة للمنفي ومنه سقط
ما ذكره الفاضل المحشي بانه لا خفاء في انه ليس العامل في ذلك الضمير الظرف
لان المعمول لا يكون جزءا من العامل فهو لا يصح الا على مذهب
من جوز اختلاف العامل في الحال وصاحبها لانه مبني على ان
المراد من الظرف مجموع الجار والمجرور ولما ذكرناه فان قيل
يلزم ان يعمل العامل الواحد في الظرف نصبا وجرا في حالة
واحدة وذا لا يجوز قلنا نعم لكن لا من جهة واحدة بل يعمل النصب
بلا واسطة في ويعمل الجر بواسطتها والريب مشترك في بيان
معنى الريب بعد تحقيق مضمون لا ريب فيه وانما قدمه على خلاف
ما في الكشاف اشارة الى ان المقصود الاصلي ههنا تحقيق
مضمونه وان نفي الريب باي معنى كان يحتاج الى ما ومن يتقدم
اولى فسقط ما ذكره المحشي ان بيان لغة الريب احق بالتقديم
لانه بعد معرفة معنى الريب يحتاج الى تحقيق مضمون الجملة فلا وجه
لعدوله في ذلك عن طريقة الكشاف في الاصل ههنا زيادة
على الكشاف للاشارة الى ان المعنى المصدري ليس بمراد ههنا
بل المراد الشك كما يصرح به مصدر رابني الشيء اذا حصل هو فيه
المحصل طرف للفعل المفهوم من المقام اي يفعل رابني الشيء اذا حصل
ذلك الشيء فيك الريبة بكسر الراء مفعول حصل وهي ان الريبة
قلق النفس واضطرابها سمي به الشك اي استعمل فيه يعني ان الريب
نقل من معناه الاصلي واستعمل ههنا في غيره في الشك المفضي الى
قلق النفس ولهذا قال مشيرا الى علاقة النقل لانه اي الشك يقلق
النفس ويزيل الطمأنينة فان الشك سبب لتحصيل القلق في النفس
فاطلاق الريب عليه مجاز من قبيل اطلاق اسم المسبب على السبب
قال السيد الشريف استعمل الريب ههنا بمعنى الشك اذ لو اريد معناه
الاصلي لقيل لا ريب له كما يقال لا ريب لزيد واعترض عليه الفاضل
المحشي بان القرآن ليس مما يتوهم رائبا حتى كان الحقيق ان يقال
لا ريب له بل لو كان مصدر الكلام انه واجب لا ريب فيه انتهى
ورد بان معناه مصدرا لتحصيل الريبة بمعنى الرائب محصل الريبة
وقد ثبت ان القرآن لتزولهم ما حصل الريبة ههنا في قلوب الكافرين
فكيف لا يتوهم كونه رائبا بعد تحقق انه رابهم فلا بد من نفيه عنه
بالتاويل المذكور واجيب عنه بان مراد الشريف العلامة ان استعمال
امثال هذا المصدر بمعنى غير شائع بل الشائع الاستعمال باللام وهو
غير مناسب ههنا فلا يكون الريب ههنا مصدرا ولا يلزم من كلامه جواز
استعمال باللام في هذا المقام حتى يقال القرآن لا يكون رائبا ورد
بان فيه تسليم ان القرآن ليس برائب وقد عرفت ما فيه ثم اعلم ان بعض

وعموم التردد في النسبة بين الشيئين
منه

الشرا ع فان الشك ههنا ما لا يترجح عند العقل احد طرفي النسبة من الوقوع
واللاوقوع اقول هذا التفسير مبني على اصطلاح الاصوليين لانهم
يستعملون الظن في الطرف الغالب والشك في المستوي لكن ائمة
اللغة قالوا الشك خلاف اليقين مطلقا سواء استوى طرفا النسبة
او رجح احدهما قال الازهري في التهذيب الشك نقيض اليقين وقد
استعمل الفقهاء ايضا الشك في الحالين على وفق اللغة نحو قولهم
من شك في الطلاق ومن شك في الصلاة اي لم يستيقن سواء
رجح احد الطرفين ام لا كذا في المصباح واكثر ما في لا ريب فيه
من كلمة اللغة اذ المراد نفي جنسه لما عدا اليقين مطلقا واما ما ذكره
الطيبي نقلا عن الراغب ان الشك وقوف النفس بين شيئين
متقابلين بحيث لا يترجح احدهما على الآخر بامارة فهو مبني على طريقة
الاصوليين وفي الحديث هذا استشهاد على ان الريبة في الاصل
مصدر رابني وعلى ان الريبة غير الشك كما ان الريب غيره على ما اشار
اليه بقوله يسمى به الشك لانه بيان لمعنى المنقول اليه والمنقول اليه غير
المنقول عنه وعلى ان الريبة هي القلق اما استشهاده على الاول
فلان الريب في الحديث استعمل في اصل معناه مغايرا للشك
اذ لا شك ان يريب في قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك
بفتح الياء او بضمها مشتق من الريب بمعنى المصدر وان معناه
دع ما يحصل فيك الريبة والقلق منتقلا الى ما لا تشك فيه فما يريبك
عبارة عن الشك فلهذا علله بقوله عم فان الشك ريبة وفيه
استشهاد على الثاني اعني ان الريبة غير الشك فان حمل الريبة على الشك
يقتضي المغايرة بينهما والا لم يفد الكلام فائدة والصدق طمانينة
وفيه استشهاد على الثالث حيث جعل الريبة مقابلة للطمانينة
قال الشريف ومعنى الحديث دع ما يريبك اي ما يقلقك ذاهبا
الى ما يطمئن به قلبك فان كون الشيء في نفسه مشكوكا فيه مما ينزعج
مما يقلق به النفس الزكية وتضطرب معه وكونه صحيحا صادقا
مما تطمئن له اي اذا وجدت نفسك مضطربة في امر فدعه واذا
وجدتها مطمئنة فيه فاستمسك به لان اضطراب قلب المؤمن
في شيء علامة كونه باطلا محلا لان يشك فيه وطمانينته علامة كونه
حقا وصدقا وقيل معناه دع ما تشك فيه الى ما تعلمه فان
العمل بالمشكوك يقتضي قلقا وترددا وفي ذلك مشقة بخلاف
العمل بالمعلوم فانه يقتضي سكونا وراحة والاول اقوى وعبارة
الكشاف محمول عليه انتهى وانما كان الاول اقوى لان المتبادر من
الريبة هو القلق والاضطراب الذي هو المعتبر في المعنى الاول
دون الشك وعدم العلم الذي هو المعتبر في الثاني ولان ما طلبه النبي عم
هو ترك ما يوجب القلق لا ترك ما يوجب الشك بل لزوم ترك
ما يوجب الشك مطلقا بالنبي عم انما هو بسبب لزوم ترك ما يوجب

القلق

القلق مطلقا بالرغم وقيل انما كان الاول اقوى لان قوله والصدق طمانينة
انما يلايم المعنى الاول لا الثاني هذا وانما قيد بشيء النفس بالزكية
مع ان الخطاب في الحديث عام لكل مؤمن لان نفس كل مؤمن
زكية عن اوساخ الكفر ودنس الشرك فلا ينافي عموم الخطاب
ثم اعلم ان الطيبي قال الحديث المذكور من رواية الترمذي والنسائي
وفيها فان الكذب ريبة وما سلف من رواية صاحب الكشاف
والمصنف لا يستقيم رواية ولا دراية اما الرواية فلما مر واما الدراية
فلان الريبة هي الشك فلا فائدة في الاخبار بها عنه واجاب عنه
صاحب الكشف بانهما ممنوعان اما الدراية فلما ذكره صاحب الكشاف كما
ينبغي واما الرواية فلان احدى الروايتين لا يبطل الاخرى وتعقبه
معد لانا حررنا ان هذا القدر لا يفي فيما يتعلق بالرواية ولا يشفي
بل التحقيق ان يقال ذكر الامام الزيلعي والشيخ شهاب الدين في تخريج
احاديث الكشاف ان الترمذي رواه في الطب والحاكم
في الاحكام وفي البيوع ورواه ايضا الطبراني والبزار ولا يخفى على الكل
ان هذا مناقشة لفظية لا ينبغي ان يسمى بالمخفي ثم ان المصنف
انما اختار رواية صاحب الكشاف دون الترمذي والنسائي
لان على روايتهما لا يصح الاستشهاد على المعنى الثاني والثالث ومنه
اي من قبيل لا ريب فيه قولهم ريب الزمان لنوائبه جمع نائبة بمعنى
المصيبة فانها تقلق النفوس مثل الشك يهديهم الى الحق بمعنى
ان الهداية تستعمل مجازا بمعنى اسم الفاعل اي الهادي الدال على الاستمرار
التجددي على التابيد وانه من هدى المتعدي لا من هدى اللازم بمعنى
الاهتداء وان كان قد جاء بمعنى اللازم ايضا فكان من قبيل هديته
الى الطريق فانه قد يتعدى الى المفعول الثاني بالى او باللام ايضا
ثم ان سائر كونه مجازا في المعنى المذكور بقوله والهدى في الاصل
مصدر لانه يدل على انه ليس بمعنى المصدر ههنا فان قيل لم جعل مجازا
عن الهادي وفيه تفويت المبالغة الحاصلة من حمل المصدر
كما في رجل عدل قلت حمل الهادي لافادة الاستمرار التجددي
على التابيد ابلغ من حمل الهداية لانه يكفي في كونه عين الهداية كونه
في وقت من الاوقات كما انه يكفي في كون الرجل عين العدل كونه
في وقت بخلاف الاستمرار التجددي لانه لا بد فيه من استيعاب
الاوقات فيكون ابلغ واقوى ويعلم مدح الكتاب فان قيل
فاذا كان كذلك فلم قال هدى دون هاد قلت كانه جعل الهادي بالهداية
المستمرة المتجددة بمنزلة نفس الهداية اشعر به كلام المحشي فكان فيه مبالغة
على المبالغة اقول فيه نظر لان الابلغية يقتضي كونه بمعنى الوصف
والمبالغة يقتضي كونه بمعنى المصدر كما في رجل عدل ولا يجوز ارادة
المعنيين في حالة واحدة فكيف يفيد المبالغة على المبالغة ومجرد
حمل اللفظ لا يفيد كالنفي والسرقة قال رحمه في شرح ان فيه

قال والسبع المصادر ما هو على فعل الا الهدى والسرى ولندرته في المصدر
يؤنثها بنو اسد على نية انها جمع هدية وسرية وان لم يسمعا
لكثرة فعل جمع فعلة واما تقى فقال الزجاج هو فعل والتاء بدل
من الواو وقال المبرد وزنه تفل والفاء محذوف كما يحذف في الفعل
فيقال اتقى يتقي يحيى تقى يتقي وعن سيبويه انه قال مرة ان الهدى
مصدر والاولى انه ليس بمصدر لان فعل ليس بمصدر وصرح صاحب
الكشاف انه مصدر واختاره المص ومعناه مصدرا الدلالة مطلقا
غير مقيد بالايصال الى المطلوب بقرينة ذكرها في مقابلة الدلالة
الموصلة الى البغية اي المطلوب فلا ينافي تقييدها بالمطلوب كما مر في سورة
الفاتحة وبكونها على ما يوصل الى المطلوب مطلقا سواء كانت بالفعل
او لا الا انه ترك القيد الاول اكتفاء بما سبق في الفاتحة وترك
القيد الثاني لندرة وقد عدم الدليل عليه فكان مرجعها بهذا المعنى
اراءة الطريق الموصل الى المطلوب وان لم يسلكه اصلا او سلك
ولم يصل ويؤيده قوله تع واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى
على الهدى وقيل فائدة صاحب الكشاف وجمهور المتكلمين
على ما ذهب اليه المص الدلالة الموصلة اي لا الدلالة المطلقة
ولا المقيدة بكونها على ما يوصل الى المطلوب مطلقا وان لم يوصل
بالفعل بل المراد بها في الدلالة المقيدة بكونها موصلة بالفعل الى البغية
بكسر الباء وضمها بمعنى المطلوب والحاجة ويدل على هذا المعنى قوله تع
انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وقدم المعنى
الاول ولم يذكره وجها ومرض الثاني وذكر له دليلان وكانه نبه
بذلك على ان الاطلاق لكونه اصلا لا يحتاج الى دليل فيلحقه رجحان
والتقييد لكونه خلاف الاصل يحتاج الى الدليل فيكون مرجوحا فاحتاج
الى ذكر الدليل وتوضيح المقام انه قد ورد استعمال الهداية في المعنيين
كما في الايتين المذكورتين في جنب المعنيين فالمعنى الاول منقوض
بالاية الثانية والمعنى الثاني منقوض بالاية الاولى واحتمال التجوز مشترك
بين التعريفين فلا يفيد دفع النقض لواحد منهما فان قيل يجوز
ان يكون مشتركا بين المعنيين فلا نقض قلنا احتمال الاشتراك
مما لم يذهب اليه الجمهور الا فرقة قليلة وبهذا لان اختلاف التعريف
مبني على الاختلاف في ان الوصول الى المطلوب معتبر في الهداية
اولا فمن اعتبر عرفها بالدلالة الموصلة ومن لم يعتبر كالمصنف عرفها
بالدلالة على ما يوصل فلا بد ان يكون احد الفريقين غير قائل
بالاشتراك والا لم يكن بينهما نزاع في المعنى بل نقول ان الحمل
على الاشتراك فاسد في نفسه لان الظاهر ان كل واحد
منهما يدعي انحصار الهداية في المعنى المختار عنده وينفي الاخر
فعدم الاشتراك بينهما متفق عليه فكيف يصح القول
باحتمال الاشتراك فلا تخلص عن النقض لكل من التعريفين

بكل

لان ما لا دليل عليه لا يعتد به منه

اي باحتمال التجوز والاشتراك منه

بكل من الايتين باحد الاحتمالين المذكورين فان قيل ان اريد بالايصال
المذكور في التعريفين الايصال بالفعل للمدلول فكل واحد منهما
منقوض بقوله تع واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى لدلالتها
على عدم وصول المدلولين الذين هم ثمود بالفعل الى المطلوب
ولو اريد من الايصال ما هو اعم من الفعل والقوة او اريد بالفعل
للمدلول او غيره فلا ينتقض شيء منهما بالاية المذكورة فتخصيص
النقض بهذه الاية بالتعريف الثاني الذي اختاره صاحب الكشاف
تحكم وكذا ان اريد بالايصال فيهما ما هو اعم ينتقض كل من التعريفين
بقوله تع انك لا تهدي من احببت وان اريد فيهما الايصال بالفعل
للمدلول فلا ينتقض شيء منهما فالتخصيص تحكم ايضا اجيب عنه بان
المتبادر من ايصال الدلالة ايصالها بالفعل للمدلول فيلزم وصوله
الى المطلوب واما الايصال المعتبر في الدلالة على ما يوصل الى المطلوب
فهو صفة للطريق والمتبادر من ايصال الطريق ايصاله لمن سلكه
ولا يلزم ان يسلكه كل من دل الى طريق بالكمال فلا يلزم وصوله الى
المطلوب على ان اختلاف التعريفين مبني على الاختلاف
في ان وصول المدلول الى المطلوب معتبر في الهداية اولا فالتعريف
الذي اختاره المص مبني على عدم اعتبار الوصول فيه وما اختاره
صاحب الكشاف مبني على اعتبار الوصول فيه فلا بد ان يراد من
الايصال في تعريف صاحب الكشاف ايصال المدلول بالفعل
ومن الايصال في تعريف المص الايصال في الجملة فظهر وجه اختصاص
انتقاض تعريف كل منهما باية دون الاخرى ثم اعلم ان ههنا ابحاثا
الاول انا لا نسلم ان حمل الهداية في قوله تع انك لا تهدي من احببت
ولكن الله يهدي من يشاء على المعنى الذي اختاره المص ممتنع لم لا يجوز
ان يحمل عليه ويقال معنى الاية انك لا تقدر على الدلالة على ما يوصل
الى المطلوب لجميع امتك الذين بعث محمد اليهم بل لبعضهم
الذين ادركوا زمانك وبينهم الطريق بعينه وهم الحاضرون وبعض
الغائبين ممن وصلت اليهم شريعتك تفصيلا او لبعضهم
الذين ادركوا زمانك وبينت لهم الطريق بان اتيت اياه بلا واسطة وهم
الحاضرون فقط وذلك لان المتبادر من الدلالة على ما يوصل
الى المطلوب اراءة الطريق بعينه وبلا واسطة ولا يخفى انه
لم يقع من النبي عم اراءة الطريق بلا واسطة الا بالنسبة الى الحاضرين
واراءته بعينه الا بالنسبة الى الحاضرين وبعض الغائبين الذين
وصلت اليهم الشريعة تفصيلا وان وصلت احكام الى الكل اجمالا
والثاني انه يجوز ان يكون معنى الاية ان اراءة الطريق لكل الامة
وان صدرت عنك ظاهرا لكنها حقيقة غير صادرة عنك بل منا
كقوله تع وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى والثالث انه يجوز
ان يكون معنى الاية انك غير قادر على اراءة الطريق لمن احببت بل كاتب

بها يقدر تنا واراد تنا الرابع ان النفتازاني قال في تفسير الفاتحة ان الهداية
قد يتعدى الى المفعول الثاني بنفسه وقد يتعدى بالى وقد يتعدى باللام
فمعنى المتعدى بنفسه الايصال الى المط ولهذا يسند الى الله تعالى خاصة
كقوله تعالى لنهدينهم سبلنا ومعنى المتعدى بحرف الجر الدلالة واراءة الطريق
فيسند تارة الى النبي مثل انك لتهدى الى صراط مستقيم والى القران
مثل ان هذا القران يهدى للتي هي اقوم فيجوز ان يكون معنى لا تهدى
من احببت للحق الى لا تصل اليه ومعنى واما ثمود فهديناهم الى الحق
او للحق فمعناه اراءة الطريق فلا نقض بشيء من هذين الآيتين على هذه
هذه الابحاث اندفع النقض المذكور على توجيه المص ويمكن ايضا
دفع ما ورد على توجيه صاحب الكشاف من النقض بان يقال يجوز ان يكون
معنى الاية اما ثمود فاوصلناهم الى المطلوب فتركوه وارتدوا
لانه جعل من مفعول قبل فان صاحب الكشاف استدل على ان
الهدى هو الدلالة الموصلة الى المطلوب لا مطلق الدلالة
بوجوه ثلاثة لكن المص ترك الوجه الثالث لكونه هو الاول
دليلا واخذ اعلى ما سيظهر لك فالاول من تلك الوجوه ما ذكره
المص بقوله لانه اى الهدى جعل مقابل الضلال في قوله تعالى لعلى هدى
او في ضلال مبين وجه الاستدلال ان عدم الوصول الى المطلوب
معتبر في مفهوم الضلال فلو لم يعتبر الوصول اليه معتبرا في مفهوم الهدى
لم يصح التقابل واعترض عليه بان المذكور في مقابلة الضلال هو
الهدى اللازم بمعنى الاهتداء اما مجازا او اشتراكا كما قال في الصحاح
هدى واهتدى بمعنى والكلام ههنا في المتعدى ومقابله الاضلال كما
في قوله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء والاستدلال به
لا يتم اذ يتم انتفاء الاضلال بالدلالة على ما لا يوصل الى المرام
لا بجعله ضالا وانتفى الضلال اللازم منه ان يعتبر في مفهوم الهدى
الدلالة على ما يوصل اليه وذا خلاف المدعى واجيب بانه لا فرق
بين اللازم والمتعدى في باب المطاوعة الا بان الاول تأثر والثاني
تأثير فان المطاوعة حصول الاثر في المفعول عند تعلق الفعل المتعدى
فلا يخالف المطاوع اصله الا في انه تأثر واصله تأثير كالمنكسر فان فيه
حالة نسمى تحصيلها كسرا وقبولها انكسارا وكالمتعلم فان فيه حالة نسمى
قبولها تعلما وتحصيلها تعليما فالكسر والانكسار والتعلم والتعليم
واحد بالذات متغاير بالاعتبار فاذا اعتبر الوصول في اللازم
كان معتبرا في المتعدى ايضا فالضمير في قوله لانه جعل راجع الى
الهدى اللازم المطاوع للمتعدى على سبيل الاستخدام هكذا ذكره
السيد الشريف من اوردوا عليه بان التمسك بالمطاوعة وجه مستقل
وذكر المقابلة في تلك مستدرك لان اعتبار الوصول في الاهتداء
مستغن عن الدليل ولا يخفى عليك ان هذا الايراد على المص لانه
لم يجعل المطاوعة وجها مستقلا كما جعلها صاحب الكشاف بل ذكرها

سرها

تنبيها على ان المقابلة مبنى عليها فيرجع الى وجه واحد هذا وههنا ابحاث الاول
سلمنا ان التمسك بالمطاوعة وجه مستقل لكن لا نسلم ان المقابلة
مبنى عليها لان حاصلها ان الوصول الى المطلوب معتبر في الاهتداء
واللازم لم يعتبر بقرينة المقابلة للضلال والاهتداء لازم للهداية ولازم
اللازم لازم له ايضا وهذا ظاهر سواء اعتبرت المطاوعة اولا والثاني
لا نسلم ان اعتبار عدم الوصول الى المطلوب في الضلال لكونه فقدان
المطلوب لم لا يجوز ان يكون لكونه فقدان طريق من شانه الايصال
اليه فحينئذ مقتضى ان يكون معنى الهدى اللازم وجدان طريق من شانه الايصال
ومعنى الهداية على ذلك الطريق الثالث الا ان يقال لو كان معنى اللازم
وجدان الطريق لم يصح ان يكون معنى المتعدى الدلالة على ذلك الطريق
بل وجب ان يكون معناه جعله واجدا للطريق وتحصيله بان يريه
بعينه ويشير اليه اشارة حسية ويقول هذا هو الطريق الموصل فان
وجدان الطريق انما يكون لازما لهذا الجعل لا الدلالة على ذلك الطريق
فانها يجوز ان يكون ببيان امارات من غير ان يريه بعينه فربما لم يجده
بمجرد بيان الامارات فينفك الوجدان عن الدلالة فلا يكون لازما لها
الثالث ان المقابل للهدى في الاية المذكورة هو الضلال المبين
لا مطلق الضلال فيحتمل اندراج الضلال الغير المبين وهو عدم
الوصول مع الدلالة تحت الهدى فلا يدل التقابل على اعتبار
الوصول في الهدى لان العام لا يدل على الخاص اللهم الا ان يدعى
ان غير المبين من الضلال هو الضلال الخفي فكيف يعقل العاقل
ان الضلال الخفي هداية الرابع انه قد ثبت في محله ان التوجه
مطلقا لا يكتسب ولا يطلب بالنظر لان الا المنفى ولا المحدود ولا استلزام
تحصيل الحاصل والدور فلا يصح هذا الاستدلال ههنا لانه من قبيل الكسب
بالحد بالنظر اللهم الا ان يقال انه استدلال على دعاوي ضمنية ككونه
حدا تاما او رسما او مانعا او جامعا ولانه لا يقال مهدى الا لمن اهتدى
الى المطلوب اشارة الى الثاني من استدلال صاحب الكشاف الذي
ذكره بقوله ولا يقال مهدى في موضع المدح كمهتد حاصله انه لا يقال في
المدح فلان مهدى ولا يقال ذلك في المقام المذكور الا لمن كان
مهتديا اذ لا مدح الا بالوصول الى الكمال واعترض عليه بان اعتقاد
الكمال كمال الشافي يحقق المدح عليه وبان المهدى في مقام المدح
يراد به المنتفع بالهدى مجازا فان لم ينتفع بالهدى كان في حقه
كانه معدوم اذ لا اعتداد بالوسيلة عند فقدان المقصود
واجيب عن الاول بان التمكن مع عدم الحصول نقيصة يذم عليها
ورد بان التمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما نشأت من المقارنة
بعدم الحصول وحينئذ فيدفع ما يقال ان المتمكن من افعال الخير اذا لم يفعل
بها لم يمدح على تمكنه بل قد يذم بخلاف غير المتمكن فانه معذور وجه الاندفاع
ان هذا الذم على عدم فعله لا التمكنة واما عدم فعل غير المتمكن فلان الفعل منه

ممتنع فعدمه واجب فهو فيه معذور وعن الثاني بان الاصل في الاطلاق
الحقيقة فلما استعمل المهدى ههنا في الواصل كان حقيقة فيه و اختصاص
اي اختصاص الهدى المفسر بالدلالة على ما يوصل الى المطلوب المستفاد
من اللام بالمتقين انما ارجعنا الضمير الى الهدى المفسر بالدلالة على ما يوصل
لان الهدى بمعنى الدلالة الموصلة كما اختاره صاحب الكشاف وليست
عامة للكل فلا حاجة فيها الى بيان وجه الاختصاص بالمتقين وانما يرد
عليه لزوم تحصيل الحاصل ولم يتعرض المصنف لهذا المحذور لعدم توجهه عليه
وانما تعرض له الكشاف لتوجهه عليه ثم المقصود منه بيان وجه تخصيص
المتقين بالذكر مع ان الهدى المفسر بالدلالة على ما يوصل شامل للمتقين
وغيرهم فالمراد بالاختصاص ههنا هو الاختصاص بالذكر لا بمعنى الحصر
فلا يرد ان اللام لا تفيد الحصر لانهم المهتدون به اي الواصلون الى ما فيهم
من مراتب التقوى به اي بذلك الكتاب او بهدى ذلك الكتاب
فلمزيد تعلقه بهم من حيث انهم هم المنتفعون به دون غيرهم
ممن طبع الله على قلوبهم و المنتفعون بنصبه بيان لوجه اهتدائهم
به فيكون المراد بالمتقين ههنا الصائرين الى التقوى مطلقا او
المشارفين اليه لا من طبع على قلوبهم فيكون مجازا بالاول مطلقا
مشارفة او صيرورة والنصب اما مصدر مضاف الى المفعول
والفاعل محذوف اي بنصب الله اياه دليلا لان النصب بمعنى الفاعل
اي الدليل كما اشار اليه فيما تقدم بقوله يهديهم واما بفتحتين
بمعنى العلامة المنصوبة كما في القاموس وليس نحو في الاضافة بيانية
والضمير راجع الى الكتاب فان الكتاب علامة منصوبة به وانه
منزلة تدل على المقاصد الحقيقية وان كانت دلالته عامة لكل ناظر
اي صاحب نظر من مسلم او كافر يعني ان اختصاصه بالمتقين
باعتبار ما يترتب عليه من حصول فائدته التي هي الاهتداء والانتفاع
به لا ينافي عموم دلالته باعتبار اصل مدلوله الذي هو مطلق الدلالة
على ما يوصل الى المطلوب وبهذا الاعتبار اي اعتبار عموم دلالته قال
الله تعالى هدى للناس اي مؤمنا او كافرا مقصوده التوفيق بين
الايتين حيث حمل الهداية في احدهما بالمتقين وعممها في الاخرى لكل الناس
كما قال تعالى ووجه التوفيق ظاهر من كلامه فتحصل من هذا التوجيه ان اثر الهدى انما
يظهر في المتقين فلذا خص به لان من طبع على قلوبهم لا يهتدون به والذي يهتدي به
او لانه عطف على لانهم والضمير الى الكتاب لا ينتفع بالتامل فيه
هذا بيان للوجه الثاني للاختصاص وحاصله ان الانتفاع بهدى ذلك الكتاب
الذي بمعنى الهادي يتوقف على الاتصاف بالتقوى بالفعل اذ لابد
في الانتفاع بالدليل من التامل والنظر الصحيح ولا يتاتى ذلك الا ممن جعل
عقله مصقولا عن دنس الكفر وهذا اول مراتب التقوى واليه
اشار بقوله الا من صقل العقل واستعمله اي العقل المصقول
لان بالصقل زال المانع عن الاستعمال والمستعمل هو النفس الناطقة

شهر رمضان الذي انزل
فيه القرآن هدى للناس
صح

في تدبر

في تدبر الآيات الانفسية والآفاقية الدالة على وجود الصانع وصفاته
الذاتية والفعلية وفيه اشارة الى الحسن والقبح العقليين والى ان
اول ما وجب على المكلف هو النظر في معرفة الله والنظر في
المعجزات اي ليحصل تصديق النبي عليه السلام اذ لو لم يعرف دلالة المعجزة
على صدق النبي بالنظر فيها لم يتيسر له الاستدلال بقوله فكان
معرفة دلالة المعجزة على صدق النبي عليه السلام من المطالب العقلية كمعرفة
ذات الله ووحدته وتجرده وتعرف النبوات عطف تفسير لما قبله
فالمراد بالمتقين على هذا الوجه معناه الحقيقي لا المجازي اي هدى ودليل
للمتقين اي المتصفين باول مراتب التقوى ليحصل سائر مراتبها
فيكون تخصيصا بهم واعلم ان ارباب الحواشي تصدوا
الفرق بين الجوابين قال بعضهم ان هذا الجواب بعينه هو الجواب
الاول لان صقل العقل صونه عن طوارق الشبه وصداء الآراء الفاسدة
وتجريده عن انتقاش الصور الباطلة التي هي عبارة عن ارتسام الصور الحقة
وهو عين التقوى فالاحسن عطفه عليه الا ان يقال هذا الحمل في التقوى
في القوة النظرية والاول تحصيلها في القوة العملية وقال بعضهم
معنى الجواب الاول ان الهداية مطلق الدلالة وهي لا تختص بالمتقين
وانما خصوا بالذكر لانهم اكمل الافراد واشرف منها اذ هم المنتفعون بالدلالة
وثمرة الايصال لا انها مختصة بهم فهي ههنا على الحقيقة وكذا التقوى
حقيقة في المرتبة الثانية ومعنى الثاني ان المراد بهداية القرآن الفا
دلالته حقيقة والتقوى حقيقة بمعنى التحرز عن الشرك في المرتبة الاولى
ودلالة القرآن الكريم دليلا على ما قبله الا بعد الايمان بالله
ورسله وبما جاؤا به بناء على ما ذهب اليه المحققون ان ثبوت
الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه
وعلى التصديق بنبوة النبي بدلالة المعجزة ولو توقف شيء من هذه الاحكام
على الشرع لزم الدور فذكر المتقين على المعنى الثاني لان دلالة القرآن
موقوفة على التقوى بهذا المعنى لانها انما تثبت بالعقل لا بالكتاب
وقال مولانا خسرو ان توضيح وجه الجواب والتوفيق بينهما يحتاج الى تقديم مقدمات
الاولى ان الهدى المفسر بالدلالة لما كان ههنا بمعنى الفاعل كما تقدم
كان بمعنى الدليل وهو في اللغة بمعنى الناصب وبمعنى الذاكر وبمعنى
ما به الارشاد ولما تقرر الاول انه تعين الثالث الثانية
انك ستعرف ان المتقي يطلق على المؤمن وعلى المجتنب عن الاثام
وعلى المجتنب عما يشغله عن الحق الثالثة انك اذا اعتبرت شيئا
بما فيه معنى الوصفية وعلقت به معنى مصدريا في صيغة فعل
او غيرها كان المتبادر الى الفهم من تعلقه به اتصاف ذلك
المتعلق بما عنه قبل اعتبار التعلق كما يقال فيه شفاء للمريض
وهدى للضال فانه يقتضي اتصافه بالمرض والضلال قبل
تعلق الشفاء والهدى ولو قيل شفاء للصحيح وهدى للمهتدي
كان مجازا بالاول فعلم بمعنى الايل كما قيل اذا عرفت هذا فاعلم

ان الهدايتين شتى كان في ان وجه اختصاصه بهم ظهور وصف كونه هدى
بالنظر اليهم من انهم المنتفعون به دون غيرهم وان المراد بالهدى ما به
الارشاد و يفترقان بان مدار الاول على ابقاء المتقين على اطلاقه
بحيث يحتمل كلا من المعاني الثلاثة واعتبار المجاز بالاول بجعل المعنى
هدى للمتقين المهتدين بتلك الهداية ومدار الثاني على ارادة
المعنى الاول من المتقين وجعل المعنى هدى للمتقين المهتدين بغير ذلك
الهدى مما يترتب عليه من المرتبتين الباقيتين فلا مجاز في المنتهى
اذا عرفت هذا فاعلم ان على الوجه الثاني يندفع محذور انه يتوجه
على تفسير الهداية بالدلالة على ما يوصل كما اختاره المصنف وهو ان تقييده
بالمتقين لغو عار عن الفائدة فان المتقي من اهتدى الى مقصوده بالفعل
ومن اهتدى الى مقصوده كانت الدلالة له على ما يوصل الى مطلوبه لغوا وجه
الاندفاع ان من اهتدى الى المرتبة الاولى من مراتب التقوى لو دل
على ما يوصل الى سائر المراتب لا يكون هذه الدلالة لغوا واما على الوجه
الاول فلا يتوجه هذا المحذور اصلا لما عرفت ان المراد بالمتقين في
المعنى المجازي يعني الصائرين الى التقوى بهذا الهدى واما الهدى
بمعنى الدلالة الموصلة كما اختاره صاحب الكشاف فليست عامة
للكل فلا حاجة فيها الى بيان وجه التخصيص بهم ولهذا لم يتعرض صاحب
الكشاف الى بيان وجه الاختصاص لان الهداية بهذا المعنى تختص بالمتقين
وليست بعامة الا انه يرد عليه لزوم تحصيل الحاصل ولهذا قال صاحب
الكشاف بعد ما قال الهداية هو الدلالة الموصلة الى البغية فان قلت
فلم قيل هدى للمتقين والمتقون مهتدون فيلزم تحصيل الحاصل
ثم اجاب عنه بوجهين احدهما انه كقولك للعزيز المكرم اعزك الله
واكرمك تريد طلب الزيادة الى ما هو ثابت فيه واستدامته
والثاني انه سماهم عند مشارفتهم لاكتساب لباس التقوى متقين
كقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه يعني لا بد من احد هذين التأويلين
اما ان يراد بالهدى الزيادة والثبات او يراد بالمتقين الصائرين
الى التقوى بهذا ذكره الشريف ثم اعترض عليه بان نحو قولك اعزك الله
واكرمك يحتاج الى التأويل المذكور فانه طلب تحصيل للاستقبال
فلو لم يؤول بذلك التأويل كان طلب تحصيل الحاصل واما هدى
للمتقين فلا حاجة فيه الى التأويل اصلا اذ لا دلالة له على زمان قطعا
بل معناه هدى للمتقين المهتدين بذلك الهدى فلا اشكال اولا
الكشاف اذا قلت السلاح عصمة للمعتصم على معنى انه سبب لها
لم يفهم منه ان هناك عصمة مغايرة لما كان المعتصم به مفتقرا
ثم اجاب عنه بقوله انك اذا عبرت عن شيء بما فيه معنى وصفية
وتعلقت به المعنى المصدري في صيغة فعل او غيره فهم منه في عرف
اللغة ان ذلك الشيء موصوف بتلك الصفة حال تعلق ذلك المعنى به
لا بسببه مثلا اذا قلت ضربت مضروبا فلا يفهم منه انه موصوف بالمضروبية
زمان تعلق ضربك به لا بسبب ضربك اياه والسر فيه انك في بيان تعلق

ضربك

ضربك به تلاحظ على ما هو عليه في زمان التعلق وتعبر منه بما هو مسلم
له ومتحقق ان يعبر عنه وان لم يتعلق به ضربك اسما كان او صفة
فاذا عبرت عنه بالمضروب كانت مضروبيته صفة مسلمة له
ماخوذة على انها صفة له ولا شك ان مضروبيته بهذا الضرب
متفرعة على ما انت متصد لبيانه ثبوته في ذلك الزمان فلا يكون
مسلمة فيه متحققة الا فان اردت انه مضروب بضربك هذا
كان مخالفا للظاهر ومجازا باعتبار المال فقولك هدى لزيد
او للضال واضلال لبكر او للمهتدي جار على ظاهره بخلاف
قولك هدى للمهتدي واضلال للضال واما حديث العصمة
فلا يجديك اذ لم يرد بها معناها المصدري المنقضي للتجدد والحدوث
بل اريد بها الحاصل بالمصدر وهو معنى مستقر ثابت يضاف الى المعتصم
وينسب اليه باللام على ان الظرف مستقر اي عصمة كائنة للمعتصم
وان جعلته مصدرا يحتاج في هذا ايضا الى احد التأويلين المذكورين في
انتهاء اعني ان يراد بالهدى الزيادة او بالمتقين مجازا بالاول فان قيل
ان متعلقات الافعال واطراف النسب هل حقها ان يعبر عنها
حال التكلم بما يستحق ان يعبر عنها او حال التعلق والنسبة حتى لو خولف
كان مجازا قلنا ذهب العلامة التفتازاني الى الثاني حيث قال ان
المعتبر في المجاز باعتبار المال في المشارفة حال اعتبار الحكم لا حال التكلم
فعصرت الخمر مجاز وان صار عند الاخبار خمرا لانه حال التعلق
العصر به ليس بخمر وكذا عصرت العصير مجاز وانما الحقيقة عصرت
العنب وهذا هو المشهور عندهم ولم يرض به الشريف ورد عليه
بان الامر ليس كذلك فان قولك عصرت هذا الخل في السنة الماضية
مشيرا الى الخل بين يديك ليس فيه مجاز مع انه لم يكن خلا زمان
العصر وقولك ساشرب هذا الخل مشيرا الى العصير عندك مجاز
باعتبار المال وان كان خلا حال الشرب فمن قال المعتبر في المجاز
بحسب الصيرورة والمشارفة هو حال النسبة لا حال التكلم فقد سها
بل الواجب في ذلك ان يرجع الى وضع الكلام وطريقته فتارة يعتبر
زمان النسبة كما في الامثلة المتقدمة وتارة يعتبر زمان اثباتها كما
في هذين المثالين لانه اي الكتاب تعليل لما تضمنه قوله لا ينتفع
به الا من صقل عقله اعني توقف الانتفاع به على صقل العقل الذي
هو مرجع الايمان وهو المرتبة الاولى من مراتب التقوى يعني ان علة
ذلك التوقف هي ان الكتاب غذاء روحاني لحفظ صحة الروح
كالغذاء الجسماني الصالح لحفظ الصحة البدنية فكما ان قوام البدن
واعتداله بالصحة المسببة عن الغذاء كذلك قوام الارواح واعتدال
افعالها في تحصيل ما ينفعها في المعاش والمعاد بالصحة الروحانية
المسببة عن التصديق بكتاب الشرع والعمل بموجبه فانه لا يجلب نفعا
بيان لوجه الشبه بينهما يعني كما ان الغذاء الجسماني لا يجلب للبدن
نفعا في صحة المزاج واعتداله ما لم يكن اصل الصحة حاصلة فيه

اي في البدن لان حفظ الشيء انما يكون بعد تحقق اصله فكذلك الكتاب
لا يجلب نفعا للروح من اهتدائه به وتدرجه في مراتب الكمال من
مراتب النفوس ما لم يكن اصل صحته وهو الايمان حاصلا والسر فيه
ان الغذاء وان كان صالحا في نفسه لكنه لا ينفع السقيم بل قد يضره
كالمحموم فانه ان اكل غذاء صالحا يزيد حماه بل يؤدي الى امراض ردية
لسفاهة طبيعته وعدم قابليته للاغتذاء فلذا يدفع المرض اولا
بالدواء ثم يعطى الغذاء الصالح قال الفاضل الحلبي انه كالدواء النافع
الشافي ودفع المرض كما يدل عليه قوله في ما هو شفاء فلينتفع به الكافر
ايضا لدفع مرض الكفر واجيب عنه بوجهين احدهما ان الدواء النافع
لا ينتفع به كل مريض بل من يكون قابلا للدواء والكافر غير قابل كمريض
لا يقبل الدواء والثاني ان ما ذكره المص هو اللائق بمقام توجيه
قوله في هدى للمتقين لان قوله في شفاء ورحمة للمؤمنين بمنزلة
قولك شفاء للاصحاء فيحتاج الى التوجيه كهدى للمتقين واما كونه
شفاء للمريض فلا يحتاج الى التوجيه اصلا لكونه على ظاهره فلا يكون
مناسبا للمقام بيان الاحتياج الى التوجيه واليه اي الى ان الكتاب
كالغذاء الصالح اشار بقوله في وننزل من القران من بيانية
في قوله ما هو شفاء لجواز تقدمها على المبين وقيل تبعيضية على
معنى ان من القران ما يستشفى به كالفاتحة وآية الشفاء والاول
انسب بالمقام لان المقصود بيان انه شفاء من مرض الجهل والكفر
لا بيان ان بعضا منه يستشفى للمؤمنين هذا هو موضع الاستشهاد
فانه في قوة ان يقال هو شفاء للاصحاء ولا شك ان النافع في
الصحيح هو الغذاء الصالح اذ نفعه هو حفظ الصحة الموجودة واما الدواء
فنفعه ازالة المرض وجلب الصحة ولا يزيد الظالمين اي الكافرين
الا خسارا لان الكفر ظلم لانهم كذبوه فخسروا وازدادوا خسرانا ولا يقدح في
ما فيه من المجمل والمتشابه في كونه هدى دفع لما يقال كيف يكون الكتاب
بجميع اجزائه او جزئياته هدى مع ما فيه من المجمل والمتشابه فاجاب
بان ذلك لا يقدح لما لم ينفك بكسر اللام وما مصدرية اي لعدم
انفكاك ما فيه عن بيان يعين ذلك البيان وهو من التعيين
المراد منه لما تقرر في الاصول انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت
الحاجة وانه مضاف الى المبين اسم مفعول لا الى المبين اسم فاعل
فكان هدى حقيقة بجميع اجزائه وجزئياته واما ما يعين المراد
منه من العقل او السمع العارض فهو تابع له ومعتبر لبيان المراد
منه وغير معتبر ابتداء ولا ضير فيه فان قيل ان البيان وان
كان مضافا الى المبين لكنه يتوقف على المبين من العقل او السمع
قلنا نعم لكنه لا يضر نظيره ما مر من ان كون القران حجة يتوقف
على اثبات الصانع ووحدته وسائر صفاته بالعقل فان
ذلك لا يضر في كونه هدى مع انه ليس بهدى بالنسبة الى تلك
المسائل لانها انما تتوقف بالعقل واعلم ان هذا الجواب بناء على ان

عطفا على تقدير ان يكون اسما
للمجموع وعبر او جزئياته
على تقدير ان يكون اسما للقدر
المشترك بين المجموع واجزائه
منه

المتشابهات

المتشابهات يعلم تاويلها الراسخون في العلم كما هو مذهب المؤولة واما على مذهب
المفوضة من ان تاويلها لا يعلمه الا الله فالجواب عليه ان يقال ان
كونه هدى لا يستلزم كونه هدى بجميع اجزائه وجزئياته ولو سلم
فتسليم المتشابهات وتفويض علمها الى الله وكف عنان الفكر عن الخوض
في معناه هدى للمتقين يهتدون به الا ان لله تعالى اسرارا استبد
ولا يعرفها الا هو ثم اعلم ان كون القران هدى يكفي فيه كونه هدى
في بيان الشرائع الفرعية والاصلية التي يتوقف عليه وتأييد ما يعرف بالعقل
ولا يلزم ان يكون هدى في كل شيء حتى يقال انه ليس بهدى في اشرف
المطالب من معرفة الله وصفاته وسائر ما يتوقف كون القران حجة
عليها كما نبهنا قال الامام كل ما يتوقف صحة كون القران حجة على صحته لا يكون
القران هدى فيه كمعرفة ذات الله وصفاته ومعرفة النبوة فليس
من شرط كونه هدى ان يكون هدى في كل شيء بل يكفي فيه ان يكون هدى
في بعض الاشياء والمتقي في اللغة اسم فاعل من مطاوع
فعلهم وقاه اي اسند اليه بعد ما تعدى الى كان اصله اوتقي قلبت
الواو ياء لانكسار ما قبلها وابدلت منها التاء ثم ادغمت فلامه
ياء حذفت في المتقين لئلا يلزم اجتماع الساكنين احدهما لام
الكلمة والاخر ياء الجمع وتعيين لام الكلمة بالحذف لان علامة
الجمع تدل على معنى فهي بالبقاء اولى واو فانه المد لعدم عليها المتقي
او تقي فرط الصيانة اي زيادة الاحتراز عن الشيء مطلقا من غير
اختصاص بما ذكر في المراتب الثلاث لانه بيان لمعناه اللغوي يقال
فرس واق اذا وقي حافره من شيء يصيبه وهو اي المتقي في عرف
الشرع اسم لمن يقي نفسه عما يضره في الاخرة اعترض بانه
لا يصدق على صاحب المرتبة الاولى ولا الثالثة اما الاول
فلان صاحب المرتبة الاولى لم تكفه فرط الصيانة عما يضره في الاخرة
لانه انما صان نفسه عن العذاب المخلد لا عن غيره واما الثاني فلان
فلان فقد المرتبة الثالثة التي هي مرتبة الانبياء والاولياء لا يفضي
الى القرب الاخروي حتى يلزم تحصيلها فرط الصيانة للنفس عن ذلك
القرب واجيب عن الاول بان ما يضره في الاخرة مطلق فينصرف
الى الكامل وهو العذاب المخلد ولا شك ان فرط الصيانة
عنه انما يحصل بالمرتبة الاولى التي هي الايمان والتبري عن الكفر اذ لا يتصور
صيانة عنه فوق هذا وفيه نظر تامل وعن الثاني ان شغل السر
عن الحق وعدم التبتل اليه تعالى لكونه حجابا بين العبد والرب
ضرر اخروي نظرا الى اصحاب المرتبة الثالثة لانها سيئة عندهم
لان حسنات الابرار سيئات المقربين فكانهم لما تباعدوا
من احل مما يفضي الى ما يضرهم في الاخرة صدق انهم افرطوا في الصيانة
حيث تركوا مع احوم المباحات فضلا عن الاثام وان صيانة فوق
هذا وقيل في الجواب عن الاول انه لا يلزم رعاية جميع ما في المعنى

فرط الصيانة عما يضره في الاخرة ان لا يجوز وصول
ما يفضي اليه اصلا لا المخلد او غير المخلد
منه

اللغوية في الحقايق الشرعية بل قد يزاد فيه وقد يزيد في العبد كالصلوة
والزكاة وقد ينقص كالايمان والكفر فانهما في اللغة لمطلق
التصديق والستر اعم مما في الشرع وفيه نظر لان ما ذكر من نقص اللازم
ممنوع وما ذكره من البيان لا يثبت كيف وانه لا فرق بين
الصلوة والزكاة وبين الايمان والكفر في اعتبار قيد زايد
في المعنى الشرعي فانه زيد في الشرع على مطلق التصديق كونه
تصديقا متعلقا بما جاء به محمد عم من عند الله وعلى مطلق الستر
كونه سترا متعلقا بما جاء به محمد عم من عند الله كما زيد في الصلوة
على مطلق الدعاء كونه على وجه مخصوص وكذا في الزكاة ثم لما بين
المعنى اللغوي والشرعي للمتقي شرع في بيان مراتب التقوى بعض
منه مراتب المتقي مقالا وله اي للتقوى ثلث مراتب الاولى
التوقي عن العذاب المخلد في النار بالتبري متعلق بالتوقي عن الشرك
اي مطلق الكفر لانه الموجب للخلود وتخصيصه بالشرك لكونه اعظم
انواع الكفر كما خصه في قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به وفيه اشارة
الى ان مجرد اتيان كلمتي الشهادة لا يكفي في الايمان ما لم يتبرأ عن الكفر
كما صرحوا في كتب الفقه وعليه اي على ان التوقي بالتبرء عن الكفر هو
التقوى ورد قوله تع والزمهم كلمة التقوى اي كلمة التوحيد
والشهادة اي كلمة هي سبب للتوقي عن العذاب المخلد وهذا تقوى
العوام عن الكفر والثاني التجنب عن كل ما يؤثم من اثم بالمد اي يوقع
في الاثم لا من التأثيم كما في بعض الشروح لان معناه قلت له
اثمت كما يقال صدقته وكذبته اذا قلت له صدقت وكذبت
وليس بمراد وهو ظاهر وهذا تقوى الخواص لان الاثم ما يبطئ الاجر
فالتجنب عما يوقع فيه تقوى الخواص من فعل او ترك فان قيل
ان ما يؤثم كل واحد منهما لا احدهما لا على التعيين فكان الظاهر
الواو اجيب عنه بانه كذلك الا انه اشار باو الى عموم
النفي المستفاد من التجنب كما في قوله تع ولا تطع منهم اثما
او كفورا اي لا تطع واحدا منهما واعلم ان التجنب عن الترك
المؤثم يحصل بالفعل والتجنب عن الفعل المؤثم يحصل بالترك
والمراد بالترك ههنا هو كف النفس الذي يحصل به الثواب
لا الترك المجرد الغير المحتاج الى النية كترك شرب الخمر لعدم
وجدان الخمر فان بهذا الترك لا يثاب عليه وانما يثاب على تعيد
وجدان الخمر وكف نفسه عنه وميله من قبيل الافعال النفسانية
حتى الصغاير عند قوم اعلم انه قد اختلف في ان الصغاير
هل يعتبر اجتنابها في مفهوم التقوى فقيل نعم لان فرط العناية
يقتضي ذلك ويؤيده قوله عم لا يبلغ العبد ان يكون من
المتقين حتى يدع ما لا باس به حذرا عما به باس وفي
تفسير المتقي بما ذكر وهو المراد بما فسره صاحب الكشاف

وهو

ا نعم يعتبر على قول الاكثر

كشف والجمهور على ان الانبياء معصومين عن الصغاير
قبل البعثة وبعدها منه

وهو قوله الذي يقي نفسه تعاطي ما يستحق به العقوبة من فعل وترك وقيل
الصحيح انه لا يعتبر في مفهوم التقوى والتقي من يجتنب الكباير فان تكلف
الصغاير لا ينافي التقوى واما الاصرار على الصغاير فكبيرة بالاتفاق فاجتنابها
داخل في التقوى وقيل هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في ان ما يستحق
العقوبة هل يتناول الصغاير ام لا فمن قال يتناولها قال اجتنابها معتبر
في مفهوم التقوى ومن لا فلا والثالث ان يتنحى اي التجنب المذكور المتعارف في الشرع
باسم التقوى المعني اي المراد بقوله تع ولو ان اهل القرى امنوا
واتقوا فان عطف اتقوا على امنوا يشعر بان المراد به امر مغاير
للايمان ولا يحصل بمجرد الايمان بل لا بد منه فيما حتى يترتب عليه
جواب لو وهو قوله تع لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض
ومعلوم ان ذلك الامر هو التجنب عن المعاصي والثالثة ان يتنزه
عن كل ما يشغل سره اي يجعل باطنه وقلبه مشغولا او معرضا
عن الحق ويتبتل بالنصب عطف على يتنزه اليه اي الى الحق بشراشره
اي بجملته ومجامع قلبه بان ينقطع عن الخلق ويتوجه الى الله تع وهو
التقوى الحقيقي المطلوب بقوله تع واتقوا الله حق تقاته
ليس مراده الحقيقي اللغوي والا فالتقوى الحقيقي اللغوي يطلق على
المرتبة الاولى ايضا ولا الحقيقي الشرعي والا فالحقيقي الشرعي يطلق
على المرتبة الثانية ايضا بل مراده اللائق بالتسمية باسم التقوى
لانه تقوى اخص الخواص وانما كان مطلوبا بهذا قوله تع واتقوا
الله لان الظاهر من النظم الكريم المبالغة حيث قال حق تقاته فيحمل على
هذه المرتبة ويكون الامر للندب لا للوجوب كما ظن المحشي حتى اعترض
عليه بان لا يكون المطلوب بقوله تع واتقوا الله ذكر محمد بحث لان الامر للوجوب
وليس هذا من واجبات الشرع وقد فسر المتقين ههنا اي في قوله تع
هدى للمتقين على الاوجه الثلاثة فالمعنى على الاول هدى للذين يتقون
عن الشرك وعلى الثاني للذين يتقون عن الاثام كلها وعلى الثالث للذين
يتقون عما يشغلهم عن التوجه الكلي الى الحق تع ويجوز ان يفسر
بما يعمها بان يراد ما يطلق عليه المتقي مطلقا واعلم انه عطف
على مقدر اي خذ هذا واعلم او استيناف ان الاية اي قوله تع الم الى هدى
للمتقين تحتمل اوجها من الاعراب شروع في بيان اعرابها بعد بيان معانيها
تفسيرا وتأويلا عدل المص عن اسلوب الكشاف حيث انه جمعها في موضع واحد
تسهيلا للناظرين وضبطا للانتشار الواقع في الكشاف الاول ان يكون
الم مبتدا اذ بنا على انه اسم القرآن اي المجموع ما بين الدفتين او الاسم
لمفهوم كلي صادق على المجموع وعلى كل جزء منه وعلى التقديرين يصدق
عليه انه اسم القرآن لكن الظاهر هو الاول لانه يلزم على الثاني اتحاد
الاسم والمسمى على ما تقدم بيانه فارجع اليه او اسم السورة اي البقرة
او مقدر بالمؤلف منها اي يراد به ما دل بقولنا المؤلف من هذه
الحروف وليس المراد به التقدير اللفظي وانما بني كونه مبتدا على هذه

فانه بين معنى الم وكذلك الكتاب ثم بين وجوه اعرابه
ثم بين اعرابها وقيد هدى للمتقين ثم بين
منه

الاحتمالات الثلاث من بين الاحتمالات السابقة من كونها اسما لله او اسما
حروف التهجي او مزيدة للتنبيه او اشارة الى كلمات او الى مدد اقوام
او كونها مقسما بها او سرا من اسرار الله تع لانه على بعض هذه الاحتمالات
وان كان له حظ من الاعراب كما في كونها اسماء الله او مقسما بها
لكن المعنى ح ليس على ان الم مبتدا و ذلك خبره بل المعنى على تقدير
كونه اسما من اسماء الله ان الم انزل ذلك الكتاب و على تقدير كونه مقسما به
نحو جملة قسمية لا مبتدا و على باقي الاحتمالات لا حظ له من الاعراب اصلا
و ذلك خبره لكنه على تقدير كونه اسما للسورة لا بد وان يكون
المراد بذلك الكتاب المعنى الكلي الصادق على كل سورة
ليصح جعله خبرا عن الم والا فالسورة جزء من ذلك الكتاب اي
الكتاب الكامل او الكتاب الموعود لا عينه او يراد بالسورة القران
مجازا وان وصلية كان الخبر اخص من المؤلف مطلقا لصدق
المؤلف المطلق على غير ذلك الكتاب ايضا والاصل الواو للحال
ان الاخص من حيث هو اخص لا يحمل على الاعم من غير جعله ماولا
بادخال السور الجزئي عليه اذ لا يقال للحيوان انسان بل يقال
بعض الحيوان انسان لانه يقتضي ان لا يكون الاعم اعم ولا الاخص
اخص و ذلك لان معنى الحمل الايجابي الاتحاد في الخارج مع تغاير مفهومي الطرفين
على معنى ان ما صدق عليه عنوان الموضوع يصدق عليه عنوان المحمول
ايضا فيتساويان في الصدق فلو كان الموضوع اعم لوجب صدق
المحمول الاخص عليه تحقيقا لمعنى الحمل الايجابي فلا يكون الاعم اعم ولا الاخص
اخص فان قيل يلزم ان لا يصح حمل الاعم على الاخص ايضا تحقيقا للاتحاد
مع انه يصح بالاتفاق قلنا معنى الاتحاد المعتبر في الحمليات ليس اتحاد
الموضوع مع المحمول بل اتحاد المحمول مع الموضوع بالمعنى الذي ذكرناه
اعني تساوي العنوانين في الصدق ولا شك ان الاعم يصدق
على كل ما صدق عليه عنوان الموضوع فيتحد معه بذلك المعنى ويصدق
على بعض ما لا يصدق عليه عنوان الموضوع لا يضر اتحاده مع الموضوع
بالمعنى المذكور لان المراد تعليل لقوله و ذلك خبره و دفع لما فيه
من الاستبعاد المفهوم من قوله وان كان اخص لان المراد بالمبتدا
ليس مطلق المؤلف بل المقيد وهو المؤلف الكامل في تاليفه البالغ
اقصى درجات الفصاحة ومراتب البلاغة قال قيل
الاشكال لا يندفع بذلك بل هو باق بعينه لان ذلك الكتاب
عبارة عن مجموع القران المؤلف بين دفتي المصحف او القران
الموعود بنزوله على النبي عم والصفات المذكورة كليات
وقد تقرر ان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية ولو كانت
القيود الوفا فلا يلزم ان المؤلف بتلك القيود جزئيا قلنا
نعم لكنها تفيد انحصار موصوفها في شخص معين بحسب الخارج
لان المراد بتلك الاوصاف ما هو موجود منها في الخارج بالفعل

اي انه تع انزل ذلك الكتاب
لانه اسم الله تع

على ان تلك

على ان تلك القضية خارجية لا حقيقية فلا يشمل الافراد المقدرة
وقد تحقق ايضا ان الموصوف بهذه الاوصاف الموجودة
في الخارج معلوم مشخص منزل على النبي عم فكانه قال المؤلف المعلوم
عندكم الموصوف بتلك الصفات ذلك الكتاب فلا يرد
عليه ما قيل ان كون القران في اقصى درجات الفصاحة
والبلاغة غير معلوم لانه تع قادر على ان يؤلف ما هو اعلى منه
فصاحة فيكون المؤلف ايضا اعم من ذلك الكتاب لصدقه على ما لا يصدق
عليه ذلك الكتاب اعني الافراد المقدرة الغير المتناهية لان
المراتب الممكنة للبلاغة غير متناهية وان كانت الموجودة منها
متناهية و وجه الاندفاع ظاهر حيث حملنا القضية على الخارجية
وبذلك يندفع ما ذكره الفاضل الخلخالي ايضا حيث قال لا يندفع
هذا بما ذكره لانه مع ذلك اعم من ذلك الكتاب انتهى فيكون لا حاجة
الى ذلك التاويل والتقييد في تصحيح حمل الاخص على الاعم بل يجوز
ان يكون الجنس باقيا على عمومه ويحمل الخاص عليه بادعاء ان الجنس
منحصر فيه وان ما عداه لقصوره في معنى الجنس كانه لا يدخل
تحت ذلك الجنس ولا يستاهل ان يسمى به كما قيل زيد هو الانسان
لكماله في الانسانية ومثل هذا الحمل الادعائي الكمالي انتهى
ولا يخفى عليك ان قوله زيد هو الانسان لا يناسب لما نحن فيه
فليتامل و يكون الكتاب على التقادير الثلاث صفة ذلك
فح يكون ذلك الكتاب خبرا مفردا والكلام جملة واحدة ومعناه
على التقادير الثلاث هو ذلك الكتاب الكامل او الكتاب الموعود
بنزوله على النبي عم لكن على تقدير كونه اسما للسورة لا بد وان يراد
بالكتاب المعنى الكلي الصادق على كل سورة كما ذكرناه واعلم ان صاحب
الكشاف جعل هذا الوجه وجها لاعراب الم على تقدير كونه اسما
للسورة ثم قال ومعنى ذلك الكتاب الموعود وان اريد به
ما وعدوا به في التورية والانجيل اعني القران لم يصح ان يكون
ذلك الكتاب خبرا الالم لانه جزء القران لا هو الا ان يراد بالم
القران كله بناء على انه جزء او يجعل موعودا في ضمن كل قران اريد به
ما وعد به النبي عم جاز ان يكون خبر الم ثم قال جعل صاحب الكشاف
اللام في الكتاب للعهد على تقدير كونه صفة لذلك لانه المتبادر
عند الاشارة اليه وايضا لا فائدة في الاخبار عن السورة
بصدق جنس الكتاب عليها وان قصد حصر الكمال كان السلم الاشارة
لعدا لان حصر الكمال مبني على قصد جنس الكتاب فلعله ذكره لاجل
الاشارة واجيب عنه بان الاخبار عن السورة بصدق جنس
الكتاب انما لا يفيد اذا اريد السورة من حيث خصوصها
واما اذا اريد بها القران مطلقا بان يذكر الخاص ويراد به العام
او مجموع القران من حيث المجموع بان يراد بها السورة مجموع القران مجازا

وقال السيد في ان الكتاب
الموعود ح

فائدة
لكونها خبره فتفيد المبالغة المبنية على دعوى اتحاد القرآن مطابقا ومجموعه
مع جنس الكتاب فعلم منه أن الإخبار عن الم على تقدير كونه اسما
للقرآن يصدق حمل الكتاب عليه بفيده او لقائل ان يقول لم
يلتفت المصنف الى كون ذلك الكتاب بدلا من الم على تقدير كونه مبتدأ
وما بعده خبرا فإن أجيب عنه بأن البدل ليس موقعه ههنا كما صرح
به السيد الشريف حيث قال إن الإبدال ليس موقعه لا في المعهود ولا في الجنس
قلنا قد ذكر قطب العلامة جوازه حيث قال في حاشية الكشاف إذا كان
الكتاب صفة ذلك احتمل أن يكون ذلك الكتاب خبر المبتدأ دون أن يكون
مبتدأ ثانيا خبره لا ريب فيه وأن يكون بدلا عن المبتدأ وخبره لا ريب فيه
وفائدة كونه مبتدأ ثانيا او بدلا من المبتدأ الأول هو التنبيه على أن كونه
هو الكتاب الكامل او الكتاب الموعود أمر ظاهر مكشوف فلذا لم يجعل
خبر المبتدأ الأول لعدم الفائدة في الإخبار به لكونه معلوما فإن قيل لم لم يجعل
ذلك الكتاب مبتدأ خبره الم فالجواب أنه يلزم منه تقديم الخبر المعرف
على المبتدأ وذا لا يجوز كما صرح به في الكافية لكن الرضي رد عليه بأن هذا
ليس على الإطلاق بل يجوز تأخير المبتدأ عن الخبر معرفتين مع قيام القرينة
المعنوية الدالة على تعيين المبتدأ كما في قوله بنونا بنو أبنائنا و
وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأباعد وذلك لأنا نعرف أن الخبر محط
الفائدة فما يكون فيه التشبيه الذي يذكر لأجله فهو الخبر كقولك أبو يوسف
أبو حنيفة أي مثل أبي ح [illegible] وما نحن فيه القائم
قرينة على جعل الم خبرا عن ذلك الكتاب لأن المقام أليق بالإخبار
عن ذلك الكتاب الموعود بالم لكن هذا جيد إذا كان الم اسما
للقرآن او مقدرا بالمؤلف وأما إذا كان اسما للسورة فلا وأن يكون
الم خبر مبتدأ محذوف عطف على أن يكون الم مبتدأ وجه ثان من
وجوه إعراب الم مبني أيضا على كون الم اسما للقرآن او السورة
او مقدرا بالمؤلف فعلى الأول يقدر المبتدأ المحذوف لفظ القرآن
أي القرآن مسمى بالم أي بهذا الاسم وعلى الثاني يقدر السورة أي السورة المؤلفة
بكمال البلاغة مسمى بالم وعلى الثالث يقدر التحدي به أي المتحدى به مؤلف من هذه الأحرف
وفائدة الخبر في إلزامهم بأنه من عند الله وإلا لما عجزوا عن إتيان مثله ويكون
ذلك خبرا ثانيا عن المبتدأ المحذوف او يكون بدلا من الخبر الأول
وهو الم ويكون الكتاب على التقديرين صفته أي صفة ذلك ويجوز
أن يجعل ذلك مبتدأ والكتاب خبره والجملة خبرا بعد خبر او بدلا
من الخبر المفرد وهذا وإن كان غير ما ذكره المصنف لأن الخبر الثاني والبدل
مجموع الجملة لا ذلك وحده لكنه صحيح نحو ما قلنا تركه المصنف ولا ريب
شروع في إعراب لا ريب فيه وإنما قدمه على الوجه الثالث من وجوه
إعراب الم ذلك الكتاب لأن لا ريب فيه على بعض محتملات الوجه الثالث
من تتمة ذلك الكتاب وخبر او الجملة خبر الم فالأولى تقديم بيان
إعرابه ليظهر وجه كونه خبرا هناك بلا كلفة فبلا لجواب سؤال مقدر

نقدر

تقديره إن التأويل إنما يحتاج إليه لو كان معنى لا ريب فيه
نفي الريب بالكلية ومن أين ذلك فإنه جاءت فيه قراءتان وكل منهما
يدل على نفي الريب بالكلية أحدهما هي قراءة الفتح بطريق النص
والأخرى هي قراءة الرفع بطريق الظهور ورد بأنه لو كان كذلك
كان الواجب في إيراده في جنب التأويل المذكور ولا معنى لتخيره
إليهما في المشهورة فتدل أي في القراءة المشهورة بين القراء هي قراءة
الفتح أقول ويؤيده قوله الآتي وفي قراءة أبي الشعثاء لكن لا يبعد
أن يراد الأقوال المشهورة بين النحاة فإنهم اختلفوا في فتحة نحو لا رجل
فقال الزجاج والسيرافي إعرابية وقال المبرد والأخفش وغيرهما بنائية
وهو المشهور حتى قال الرضي ما ذهب إليه المبرد وأصحابه أولى لأن حذف
التنوين في حالة الوصل من الاسم المتمكن لغير الإضافة والبناء غير
معهود وأيضا التركيب بين لا والمنفي أشد منه بين المضاف
والمضاف إليه والجار والمجرور ولا يحذف التنوين من الثاني في الصورتين
وهذا الاختلاف إنما وقع بينهم لاحتمال قول سيبويه حيث قال ولا رجل
فيما بعدها فتنصبه بغير تنوين ثم قال وإنما ترك التنوين في معمولها
لأنها جعلت وما عملت فيه بمنزلة اسم واحد كخمسة عشر فأول المبرد
قوله فتنصبه بغير تنوين أنها تنصبه أولا لكن بني بعد ذلك فحذف منه
التنوين للبناء كما حذف في خمسة عشر للبناء وقال الزجاج بل مراده
أنه معرب لكنه مع كونه معربا تركب مع عامله لا ينفصل عنه كما لا ينفصل
عشر من خمسة فحذف التنوين لتثاقله بتركيبه مع عامله هذا مبني على
الفتح لتضمنه معنى من الاستغراقية وقيل لتركيبه مع لا تركيب خمسة عشر
كما سبق ذكره من الرضي وهذا علة لجواز بنائه وأما علة بنائه على الفتح فما أشار
إليه بقوله منصوب المحل على أنه اسم لا النافية للجنس فإنه
يدل على أن الحركة التي استحقها لفظ ريب قبل البناء هو الفتح لأن
إعراب الاسم نصبا إنما هو بالفتح ويدل عليه ما ذكره الرضي في شرح
قول الكافية فإن كان مفردا فهو مبني على ما ينصب به حيث قال
إنه مبني لتضمنه من الاستغراقية وذلك لأن قولك لا رجل نص في نفي
الجنس بمنزلة لا من رجل بخلاف لا رجل في الدار ولا امرأة بالرفع فإنه
وإن كان النكرة في سياق النفي يفيد العموم لكن لا نصا بل هو الظاهر
كما أن ما جاءني من رجل نص في الاستغراق بخلاف ما جاءني رجل إذ يجوز
أن يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما جاءني رجل بل رجلان ولا
يجوز لا رجل في الدار بالفتح بل رجلان وما جاءني من رجل بل رجلان
لما أرادوا التنصيص على الاستغراق ضمنوا النكرة معنى من فبنوها
وإنما بني على ما ينصب به ليكون البناء على حركة استحقها النكرة في الأصل
قبل البناء انتهى فإن قيل كيف تحكم بأن لا النافية للجنس نص في الاستغراق
على الإطلاق وقد اشتهر أن نحو لا رجال في الدار بالفتح صحيح صادق مع أن فيها
رجل او رجلان فقد جاز فيه واحد او اثنين من الحكم فلا استغراق

أجيب بأن نحو لا رجال نص في استغراق أفراد مدلوله أعني الجماعات
فلا يخرج عنه شيء من الجماعات والواحد والاثنان ليس من أفراد مدلوله
فكما أن لا رجل نص في استغراق أفراد مدلوله فلا يخرج عنه شيء من الآحاد
فخروج واحد واثنين من لا رجال لا يقدح في تلك النصوصية إذ ليسا
من أفراد مدلوله ومن ههنا قالوا استغراق المفرد أشمل من استغراق
الجمع فإنك قبل إذا قلت ليس في الدار رجال بل رجلان أو رجال وقلت ليس
رجال بل رجل أو رجلان فقد خرج عن كل منهما بعض الآحاد فأي فرق
بينهما حتى يقال استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع قلت إن ليس
رجال في هذه الصورة باق على استغراقه لأفراد مدلوله بطريق
الظهور دون النصوصية كما في لا رجال وقد خرج عنه ما ليس من أفراد
مدلوله كما عرفت في لا رجال وأما ليس رجل فقد يستعمل على وجهين أحدهما
أن يراد به نفي واحد لا بعينه فيتناول كل واحد من الآحاد مطلقا أي سواء
كان الواحد في ضمن العدد أم لا فتناولا ظاهرا إلا سيما كما في لا رجل والثاني
أن يراد نفي الواحد لا بعينه من حيث هو واحد أي يتوجه النفي إلى قيد الوحدة
كما في قولك ليس في الدار رجل بل رجلان أو رجال وليس هو من العموم
في شيء وأما على الوجه الأول فاستغراقه أشمل من استغراق ليس
رجال فإنه يتناول كل واحد من الآحاد فإذا خرج منه شيء منها كان
تخصيصا لما هو عام ظاهرا وليس رجال لا يتناول الواحد والاثنين
لا بنصوصيته ولا بظهوره نحو خروجهما عنه لا يكون تخصيصا فإذا خرج
عنه جماعة يكون تخصيصا ههنا قد بقي ههنا بحث وهو أن نحو لا رجال
في الدار إن قصد به نفي كل واحد واحد فلا فرق بينه وبين لا رجل
في الاستغراق فلا يصح قولهم استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع
وإن قصد به نفي الكل من حيث هو كل لكان صادقا إذا كان واحد
من الرجال فقط خارجا عن الدار وبطلانه ظاهر وإن قصد به نفي
كل جماعة كان تكرارا لأن الثلاثة مثلا جماعة فيندرج فيه
نفيها ونفي الأربعة والخمسة وما فوقها فيندرج فيه أيضا
في ضمنها بل الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق
فما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد منها أيضا كان
تكرارا محضا فالجواب على ما حققه الشريف كما أن رجل في قولك
ليس رجل في الدار يدل على الجنس والوحدة المطلقة فربما يقصد بنفيه نفي
الجنس المتصف بتلك الوحدة فيكون عاما ظاهرا في استغراقه وربما يقصد
نفي الوحدة المقابلة للتعدد فلا يكون من العموم في شيء كذلك رجال
في لا رجال يدل على الجنس والجمعية فربما يقصد بنفيه نفي الجنس مطلقا كأن
الجمعية قد بطلت كما أنها قد بطلت باللام الداخلة عليها فلا فرق بينه
وبين لا رجل وربما يقصد به نفي القيد الذي هو الجمعية فيكون الجنس
ثابتا على صفة الوحدة أو الاثنينية فلا يكون من العموم في شيء وأما رجال
في قولك ليس في الدار رجال فيدل على الجنس والجمعية والوحدة العددية

والدليل على هذه
الوحدة هو التنزيل
مساحة

للجماعة

للجماعة فيحتمل أن يقصد بنفيه نفي الجنس كأن الجمعية قد بطلت على قياس
لا رجال فيدل على استغراق الآحاد ظاهرا لا نصا وأن يقصد به نفي
القيد الذي هو الجمعية فيكون الجنس ثابتا موصوفا بالوحدة أو الاثنينية
كما في لا رجال فلا يكون من العموم في شيء وإن يقصد به نفي الوحدة العارضة
للجماعة أي ليس فيها جماعة بل جماعات كما يقال ليس في موضع كذا
جمال بل جمالات فتلخص لك مما ذكر أن قولك ليس في الدار رجل
يحتمل معنيين وليس فيها رجال يحتمل ثلاثة معان ولا رجال فيها يحتمل
أيضا معنيين وأما لا رجل فهو نص في استغراقه اللازم في نفي الجنس
لا يحتمل غيره أصلا وإن لا رجال إذا حمل على الاستغراق لم يكن بينه
وبين لا رجل فرق في ذلك وإنما الفرق بينهما أن لا رجل لا يحتمل معنى
سوى الاستغراق ولا رجال يحتمل بأن يقصد به نفي الجمعية مع ثبوت
الجنس على وصف الوحدة أو الاثنينية كقولك لا رجال في الدار
بل فيها رجل أو رجلان العاملة عمل أن وهو نصب الاسم ورفع الخبر
لأنها أي لا نقيضها أي نقيض أن بيان لوجه مشابهة لا بأن حمل ما به
النقيض بالنقيض لأن أن للمبالغة في الإثبات ولا للمبالغة في
النفي فلما توغلت في الإثبات والنفي ثبت بينهما ولازمة عطف على
نقيضها للأسماء لزومها أي لزوم أن بيان لوجه آخر لمشابهة لا بأن وهو
اشتراكهما في اللزوم بنوع الاسم فيكون من قبيل مشابهة النظير بالنظير
وفي قراءة أبي الشعثاء تابعي مشهور مرفوع بلا التي بمعنى ليس أي
معرب بالرفع منون كاسم لا بمعنى ليس وفي المغني إذا قيل لا رجل
في الدار بالفتح تعين كونها نافية للجنس ويقال في توكيدها بل امرأة وإن قيل
بالرفع تعين كونها عاملة عمل ليس وامتنع أن تكون مهملة والرفع
بالابتداء لأنه حينئذ واجبة التكرار وخبره على القراءتين فعلى
الأول مرفوع المحل وعلى الثانية منصوب المحل بها على تقدير رجوع
الضمير إلى لا وهو الظاهر لكن قال في المغني إن لا بمعنى ليس ذكر خبرها قليل
حتى إن الزجاج لم يظفر به فادعى أنها تعمل في الاسم خاصة وإن خبرها
مرفوع ويحتمل أن يرجع الضمير إلى الريب بناء على ما قالوا أمثال الأكثر
مبتدأ فالخبر له واعلم أن المعلم يفرق بين هاتين القراءتين
وقد فرق صاحب الكشاف بأن المشهورة توجب الاستغراق
وهذه القراءة تجوزه وبينه الشريف بأن المشهورة لنفي الجنس الحقيقة
ويلزمه نفي أفراده بأسرها إذ لو ثبت شيء منها كانت الحقيقة ثابتة
في ضمنه ولا يحتمل معنى آخر فهي نص في الاستغراق توجيه فإذا قيل لا رجل
في الدار بالفتح لم يصح بل رجلان أو رجال وغير المشهورة تجوزه لأنها
على معنى أنها ظاهرة فيه وتحتمل لمعنى آخر أما الأول فلأن المتبادر من
النكرة المنفية فرد لا بعينه وهو شائع وللحقيقة فإذا نفي استلزم نفي
جميع الأفراد وأما الثاني فلأنه قد يقصد بذلك نفي الوحدة المنفردة
أي المجردة عن العدد فيقال لا رجل في الدار بل رجال أي الجنس موصوف

بالتعدد لا بالوحدة اما اذا زدت لفظة من الاستغراقية وقلت لا من رجل
زال الاحتمال وصار نصا في الاستغراق كالمبني الا ان مفهوم المبني نفي
الحقيقة ومفهوم لا من رجل نفي فردا فردا بعينه حتى اذا فرضت الاول بالعارضية
قلت نبت فردا دون سائر والثاني قلت نبت جميع افرادها اما لا رجل
بالرفع فمعناه نبت فرد فلا يحتمل لا خفاء في صحة قولك لا رجل في الدار
الا زيد وكذا لا رجال فيها الا الزيدون فلا يصلح شيء منهما نصا في الاستغراق
قلت الاستثناء ليس تخصيصا للعام ولا يقدح في كون اللفظ نصا في مدلوله
كيف وقد صرح في ذلك في اسماء العدد انها مع كونها نصوصا في معانيها
بالاتفاق تقبل الاستثناء بان تغيير مثل التخصيص على ما في الاصول فان قيل
ان تعليل المص وغيره بناه بتضمنه من الاستغراقية يشعر بعدم الفرق بين
لا رجل في الدار وبين لا من رجل فيها فما وجه الفرق الذي ذكره السيد الشريف
بقوله الا ان مفهوم المبني اه قلنا ليس معنى قولهم علة بنائه تضمنه كلمة
من انها مقدرة في نظم الكلام مرادا بها معناها بل ارادوا به اظهار علة البناء
فيه وان لا رجل في قوة لا من رجل في نصوصيته في الاستغراق وبهذا القدر
يكفي سببا للبناء كما انهم قالوا سبب بناء المبهمات كونها كالحروف
في الاحتياج مع تحقق الفرق المعنوي بينها وبين الحروف بالاستقلال
بالمفهومية وعدمه نعم يرد بهذا على من علل الاستغراق المبني بتضمنه
معنى من مقدرة فيجب ان لا يفترقا مفهوما والى هذا اشار التفتازاني
حيث قال انهم جعلوا النكرة في النفي للاستغراق ويحتمل عدم احتمال
مرجوحا كما في قولك ما رجل في الدار بل رجلان فجعل النفي على
الوصف الفردية خصوصا واما اذا كانت مع من الاستغراقية
لفظا نحو ما من رجل في الدار او تقديرا نحو لا رجل في الدار فهو نص
في الاستغراق لا يحتمل عدمه لكونه لنفي الجنس بالكلية ولم يقدم الظرف فيه
كما قدم في قوله تعالى لا فيها غول يعني انه لما بين فيما سبق ان المقصود
بالنفي في لا ريب فيه ليس هو الريب بل كونه متعلقا له اشعر
ذلك ان النفي لم يتوجه الى اصل الريب بل الى متعلقه الذي هو الظرف فيه
فكان ذكره اهم فلم لم يقدم مع وجود المقتضي وهو الاهمية كما قدم
في لا فيها غول لكونه اهم فاجاب عنه بقوله لانه لم يقصد تخصيص
نفي الريب به الى آخره اي من بين سائر الكتب يعني انه لو قدم لزم
تخصيص نفي الريب بالقرآن واثبات الريب لسائر الكتب السماوية
وهو ليس بمقصود ولا يخفى عليك ان هذا جواب ببيان المانع
عن التقديم وهو انه لو قدم لافاد معنى بعيدا عن المراد وهو ان الريب
ثابت في كتاب اولا في هذا الكتاب من الكتب الالهية وهذا المعنى وان
فرض استقامته لكنه لا يناسب المقام اذ المقصود ان القرآن
حق لا محل فيه للريبة اذ لا يزعم المشركون ان الريب منفي عنه وثابت
في غيره من الكتب اذ لم يكن هناك منازعة وقد تقدم ان السؤال
بيان المقتضي فلا يكون قوله الجواب بل هو اوفق لما هو الجواب

يمنع

يمنع وجود المقتضي بان يقول لا نم ان النفي متوجه الى المتعلق الذي هو
الظرف بل متوجه الى الريب لكن لم يقصد بنفي الريب معناه
لم يرتب فيه احد بل قصد اثبات انه حق وصدق وان الريب
فيه غير واقع موقعه فلا مقتضي للتقديم والاول واحد من هذين
بجوابين اشار صاحب الكشف على ما بينه السيد الشريف وقال في
المفتاح يمتنع تقديم الظرف في لا ريب فيه على اسم لا لانه اذا
قدم افاد تخصيص نفي الريب بالقرآن ويرجع دليل خطاب على ان ريبا
في سائر كتب الله تعالى وهذا بعينه ما ذكره المص لا وجه الى ما ظن
وانما اختاره المص اشارة الى ان المانع قوي بحيث كان وجود
المقتضي عنده كالعدم كما اشار اليه صاحب المفتاح بقوله يمتنع
لان مجرد وجود المانع لا يجعل الحكم ممتنعا عند وجود المقتضي قال
ابن الكمال ردا على المص وصاحب المفتاح ان تأخير الظرف
لا لان الحصر المستفاد من تقديمه باطل لان باقي الكتب السماوية ليس
بحيث فلا قاطع لعرق الريب فيه بل لتجريد الكلام لما سيق له فان
المفهوم من الحصر المذكور فضول في المقام واختيار ما هو احسن
نفعا واكثر تشييعا دائرة القراءة وترددا بان انتفاء الاعجاز لا يوجب
عدم قطع عرق الريب لجواز ان يكون علة انتفاء الريب هناك
امرا سوى الاعجاز على ان الريب المنفي هو الريب في كونه وحيا
من الله تعالى ولا شك ان جميع الكتب مشتركة في انه لا ريب في انها
وحي من الله تعالى فالقول بوجود الريب في باقي الكتب لا يجترئ
عليه مسلم فضلا عن فاضل وما ذكره في الشرح صريح في ان الحصر ليس بمقصود
وبهذا يعلم ان المص وغيره ممن قال ببطلان الحصر اراد الزيادة على قدر
الكفاية انتهى واجيب عنه بان الحق ان سائر الكتب الالهية
لعدم كونها محفوظة عن التحريف والتبديل والزيادة والنقص
صارت مظنة الريب في انها وحي من الله تعالى والذي لا ريب
في انه وحي هو ما كان باقيا على ما نزل والحصر المستفاد من التقديم
انما هو بالقياس الى ما في ايديهم فانه قد اكثر فيها عن مواضعها
وعدم كونه بتمامه وحيا مقطوع قال الله تعالى فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله فالقول
بعدم وجود الريب في باقي الكتب في انها وحي من الله لا يجترئ
عليه مسلم فضلا عن فاضل ثم اعلم ان المحشي قرر السؤال
المذكور بما قررناه حيث قال لما حقق ان المقصود ليس نفي
الريب بل نفي كونه متعلقا للريب اوهم ذلك ان الاهم
هو الظرف فكان ينبغي ان يقدم ثم قرر الجواب الذي ذكره المص
ثم اورد عليه ابحاثا الاول انه لو كان منشأ السؤال توهم
انه اهم لكون المقصود نفي كونه متعلقا للريب لم يكن للتنظير
بقوله تعالى لا فيها غول معنى لان تقديم الظرف في هذا القول

ليس للكلام الظرف اهم لانه المقصود ونفي لكون خمور الجنة متعلقا للغول
بل للتخصيص نفي الغول بها والجواب عنه ان التشبيه في مطلق الاهمية
لا في خصوص جهة الاهمية الثاني ان الاهمية ان اقتضى التقديم لا تترك
لانه لا يحتمل ان يفيد التخصيص الغير المقصود او الغير المناسب للمقام
وان لم يقتض لم يصح التقديم لمجرد الاهتمام اصلا حتى فات افادة التخصيص
الغير المقصود او الغير المناسب للمقام فعلى التقديرين لا معنى لان يقال
كان ينبغي ان يقدم والجواب انها تقتضي التقديم والاسلم انه
لا يترك لاحتمال وجود المانع او فقدان الشرط والاسلم ان المانع
منحصر في افادته للحصر الغير المقصود الثالث ان تقديم الظرف
هاهنا لا يصح لتقرر انه اذا فصل بين اسم لا النفي للجنس وبينها لا وجب الرفع
والتكرير وكلا عدل بها هنا للنفي في ارادة المتكلم حتى يصح تكريرها فلا يصح
لا فيه ريب نعم يصح هذا في قراءة ابي الشعثا لا لان التكرير ليس بشرط
في لا التي ليس لكن يشكل قول المصنف بيان وجه عدم التقديم على
القراءتين اللهم الا ان يقال ان تكريرها على القراءة المشهورة
ليس بتقاضي قال ابا العباس وابن كيسان لم يشترطا تكريرها
فيما فصل بين لا النفي للجنس وبين اسمها كما صرح به الرضي كما قصد
التخصيص تم الى لاغيها اعني لو قدم على المسند اليه لتخصص
بالمسند اليه اي لقصر المسند اليه على المسند فان قيل ان المسند هو الظرف
اعني فيها والمسند اليه ليس مقصورا عليه بل على جزئه وهو الضمير الراجع
الى خمور الجنة اجيب عنه بان المراد ان عدم الغول مقصور
على الاتصاف بفي خمور الجنة او على الحصول فيها لا يتجاوزه الى الاتصاف
بفي خمور الدنيا وان اعتبر النفي في جانب المسند فالمعنى ان
الغول مقصور على عدم الحصول والكينونة في خمور الجنة لا يتجاوزه
الى عدم الحصول في خمور الدنيا فالمسند اليه مقصور على المسند مع
غير حقيقي او صفته بالرفع عطف على قوله خبره والضمير راجع الى لا
بتقدير المضاف اي صفة اسم لا او باعتبار النحويين في الاضافة الى
المعطوف عليه فان الخبر في الحقيقة لاسم لا واضافته الى لا باحد هذين
الاعتبارين فلا تفكيك في الضمير كما ظن بحمل الضمير في خبره وفي صفته
الى ريب فلا تفكيك ولا يخفى عليك ياباه قول المصنف على انه اسم لا
وللمتقين خبره اي خبر لا على تقدير ان يكون فيه صفة لاسم لا
وهدى نصب على الحال اي الضمير المجرور في فيه على تقدير كونه صفة
والعامل فيه معنى الظرف فالمعنى لا ريب كائنا فيه للمتقين حال
كونه هدى او ليس ريب كائن فيه حاصلا للمتقين حال كونه
هدى والكلام في اتحاد عامل الحال مع عامل ذي الحال وعدمه قد تقدم في قوله
او الخبر محذوف عطف على قوله وفيه خبره اي الخبر لا سواء كان
لنفي الجنس او بمعنى ليس محذوف اعني لفظة فيه غير المذكور كما في لا ضير
اي لا ضير فيه او علينا وكذا لا باس ولذلك او للكلام الخبر محذوفا مقدرا

ووقف

وقف على لا ريب اي بتقدير الخبر وجعله منويا مقدرا صار كلاما تاما
مفيدا استقلالا ولولا التقدير لكان الوقف عليه وحده قبيحا واعلم
ان صاحب الكشاف نسب هذا الوقف الى نافع وعاصم ولم يذكره
المصنف رحمه الله لضعف هذه القراءة لما فيها من ايهام ان القرآن ليس هدى
بل فيه هدى والابلغ هو الاول بل المستفاد من القراءة الثانية تخصيص
الهداية بالحصول في الكتاب والقصر عليه ونفيها عن الغير كما هو مقتضى
تقديم الخبر وذلك غير مقصود هاهنا لان المقصود بيان كون القرآن
هدى على ان لفظة فيه المذكور في نظم الكريم كلمة على حيالها متعلقة بمحذوف
او محذوف خبر هدى قدم عليه لتنكيره اي لكون هدى نكرة قدم الخبر عليه لتخصيصه
كما في الدار رجل كذا ذكره جمهور النحاة وقال الرضي اذا حصلت الفائدة فاخبر
عن اي نكرة شئت وذلك لان الغرض من الكلام افادة المخاطب فاذا
حصلت جاز الحكم سواء تخصص المحكوم عليه بشيء او لا فضابط تجويز الاخبار
عن المبتدا وعن الفاعل سواء كانا معرفتين او نكرتين مخصصتين بوجه او نكرتين
غير مخصصتين بشيء هو عدم علم المخاطب بحصول ذلك الحكم للمحكوم عليه فلو علم
في المعرفة ذلك كما لو علم قيام زيد مثلا فقلت زيد قائم عد لغوا ولو لم
يعلم لكون رجل من الرجال قائما في الدار جاز لك ان تقول رجل قائم
في الدار وان لم تخصص النكرة بوجه وكذا تقول كوكب انقض الساعة قال الرضي
وجه ما يوجد نادرة هكذا ذكره ثم قال يقع المبتدا نكرة من غير تخصيص
اصلا في كثير من المواضع ومن تلك المواضع المبتدا الذي خبره ظرف او جار
ومجرور وهذا قبيل قوله للمتقين اما صفة لهدى او حال منه واياما
كان فهو مخصص به فيضعف الحكم بانه نكرة صرفة تخصصت بتقديم الخبر اجيب
عنه بان هذا مبني على ما سبق من ان المقصود وصف الكتاب بالهدى
مطلقا وذكر المتقين لكونهم المنتفعين به لا للاختصاص فلا يمنع غير
احتمال كونه متعلقا به وهو لا يفيد التخصيص وقيل ان للمتقين متعلق
بالخبر فيبقى المبتدا على نكارته الصرفة فيتخصص بتقديم الخبر وفيه نظر لانه
يصير المعنى ان الهدى موصوف بالحصول بالكتاب للمتقين ومقصور
على هذا الحصول ومرجعه الى ان الكتاب يتضمن كونهم مهتدين به
والمقصود ليس ذلك بل افادة ان الكتاب نفسه هدى لهم فالفرق
بين المعنيين ظاهر والتقدير لا ريب فيه فيه هو الخبر المحذوف
فيه هدى خبر مقدم وهدى مبتدا مؤخر وان يكون ذلك مبتدا ثانيا
والكتاب خبره والجملة خبر للمبتدا الاول اعني الم هاهنا بيان للوجه الثالث
من وجوه اعراب الم الاية يشترك مع الاول في كون الم مبتدا والعائد الى
الاول اسم الاشارة القائم مقام الضمير على معنى انه اي القرآن المسمى
بالم او المؤلف منها او السورة المسماة بها ان يراد بالسورة مطلق القرآن
مجازا والا لم يصح حمل الكتاب على السورة لكونها جزء القرآن فسقط
ما قيل انه اذا كان الم اسما للسورة وذلك اشارة اليها لم يصح
هذا التوجيه لان الحصر الكمال فيها يستلزم اثبات النقصان في سائر السور

لانها الفايقة لها لا الكتب المتقدمة ولا يعقل به مؤمن ولهذا اخره عن الوجهين
السابقين مع ان صاحب الكشاف جعله وجها اولا وقد يجاب عنه ايضا
بما ذكره السيد رحمه الله من ان هذا انما يلزم اذا لوحظ في الحصر السورة من حيث
خصوصها واما اذا لوحظت من حيث انها فرد من افراد الكتاب فلا لان مقابلها بهذه
الحيثية هو الكتب المتقدمة لا سائر السور الكتاب الكامل وصفه
بالكمال اشارة الى ان الحصر المستفاد من تعريف المسند باللام ليس حقيقيا
بل حصر الكمال فانه لغاية كماله من حيث اشتماله على اللطائف اللفظية
والمعنوية صار كانه الجنس كله وما عداه خارج عنه ومنه سقط
ما قيل ان حصر جنس الكتاب في القران يستلزم ان لا يكون سائر الكتب
الالهية كتبا كما قال في الكشف في بيان هذا الوجه معناه ان ذلك هو
الكتاب الكامل كان ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص واسقط الكل
من الفصل وحقا كان ما عداه من الكتب ناقص لان مقصود صاحب الكشاف
من حمل الفصل الاشعار بان قوله في ذلك الكتاب يفيد الحصر بناء على
ان اللام في الكتاب للجنس ومقصوده من قوله وكان ما عداه تصريح لما قصده
للحصر المذكور ولا يخفى عليك انه لا حاجة ههنا للكل من هذا الاشعار
والتصريح فلذا تركه المصنف الذي ريب فيه اي ان يسمى كتابا ان يستحق
ويستوجب او صفته عطف على خبره اي او يكون الكتاب صفة ذلك
وما بعده اعني لا ريب فيه خبره والجملة اي وقع لفظ ذلك فيها مبتدا
ثانيا سواء كان خبره الكتاب او لا ريب فيه خبر الم الذي هو المبتدا
الاول سواء كان اسما للقران او السورة او مقدرا بالمؤلف واعلم
ان الاحتمالات التي ذكرها المصنف في محل اعراب الم ههنا خمسة واربعون
لانه قد حصل في الوجه الاول اعني ان يكون الم مبتدا او ذلك خبره والكتاب
صفته ثلاث احتمالات من جعل الم اسما للقران او السورة او المؤلف
ومن اعراب لا ريب فيه ثلاثة التي ذكره والحاصل من ضرب الثلاثة
في الثلاثة تسعة وقد حصل في الوجه الثاني اعني ان يكون الم خبر مبتدا
محذوف وذلك خبرا ثانيا او بدلا والكتاب صفته احتمالان واذا
ضربنا هذين الاحتمالين في الوجوه الثلاثة المذكورة يحصل ستة واذا ضربنا (المذكورة)
الثلاثة في اعراب لا ريب فيه في هذه الستة يحصل ثمانية عشر وقد حصل
في الوجه الثالث اعني ان يكون الم مبتدا اول وذلك مبتدا ثانيا
والكتاب خبره او صفته وما بعده خبره ست احتمالات حاصلة من ضرب
الاثنين في الثلاثة واذا ضربنا اعراب لا ريب فيه في هذه الستة
يحصل ثمانية عشر فصار المجموع خمسة واربعين ثم اعلم ان مولانا خسرو
ذكر ههنا وجوها من الاعراب بحيث لا يعد ولا يحصى لكن ما ذكرنا حذرا عن الاسامة
والملال والاولى بالاعتبار في البلاغة ان يقال ان هذه الاية المذكورة
الى ههنا اربع جمل وجه الاولوية على ما ذكره صاحب الكشاف انه ادخل في البلاغة
لاشتماله على ما هو مدار البلاغة ومنبعها من رعاية جانب المعنى وجزالته واعتبار
الدلالات العقلية والارتباطات المعنوية وفيما عداه من الوجوه رعي جانب

الالفاظ

الالفاظ وارتباط بعضها ببعض ارتباطا صوريا مع فساد المعنى ووهنه
في الجملة فالاولى على من فن كلام البديع ان يعرض عن هذه الوجوه ويلتفت
لطف المعاني ويحافظ عليها ويجعل جانب الالفاظ تبعا لها فالمراد انه
اولى من الوجوه المذكورة المتعلقة بظواهر الالفاظ لا في جميع الوجوه
المحتملة فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشي ان الم ذلك الكتاب يحتمل
ان يكون جملة واحدة ذات اخبار ثلاثة يقرر كل لاحق منها
سابقه او يستتبع كل سابق لاحقه استتباع الدليل النتيجة فلو
فيه ايجاز القصر المرجح على ايجاز الحذف وان يكون خبر جمل بجعل الم
جملة محذوفة الخبر وقول المتقين جملة محذوفة المبتدا جوابا لما هو هدى (لمن قال ح)
وانما يتضح اولويته ما ذكره بترجيحه عليها متناسقة اي واقعة على نسق
واحد في تحصيل بعضها مرتبطا ببعض ارتباط اللاحق بالسابق او السابق
باللاحق فاشار الى الاول بقوله تقرر اللاحقة منها السابقة والى
الثاني بقوله الاتي او يستتبع ان يقع اللاحقة قوله تقرر اي اوله بيان لوجهي
التناسق وربما كان يتحقق بينها كمال الاتصال المانع للعطف بالواو
اذ هو المراد بالعاطف في باب الوصل لان كمال الاتصال انما يبقى الاية
على احقيقة حمله على معنى قوله ولذلك اي لاجل التقرر المقتضي الكمال
الاتصال على الوجهين لم يدخل العاطف اي الواو فيما ذكرناه بينها اي
بين الجمل المذكورة واعلم ان الظاهر من كلام المصنف الكشاف انهما لم يوجدا
بين الجمل المذكورة في لكل منها تاكيدا وتقريرا لما قبلها والظاهر من التلخيص
الفرق حيث قال لان وزان لا ريب فيه وزان نفسه في جاءني زيد نفسه ووزان
هدى للمتقين وزان زيد الثاني في جاءني زيد زيد فالم تفصيل لكون الاية
معرفة للسابقة جملة محذوفة المبتدا او محذوفة الخبر فالتقدير على
الاول المتحدى به هو المؤلف من هذه الحروف وعلى الثاني الم المؤلف منها
هذه الحروف هو المتحدى به كما دل عليه قوله ذلك على ان المتحدى به هو المؤلف
من جنس ما يركبون منه كلامهم فانه ظاهر في التقدير الاول ويلزم صحة التقدير
الثاني وكلام صاحب الكشاف ظاهر في التقدير الثاني واعلم ان ما ذكره المصنف
مبني على ان الم اسم للحروف المبسوطة المعتبرة بالمؤلف من هذه الحروف
كما ذكره فيما سبق واما اذا جعل اسما للقران او السورة فيكون التقدير
على الاول المتحدى به هو القران او السورة وعلى الثاني القران او السورة
هو المتحدى به قال صاحب الكشاف فالم جملة براسها او طائفة من حروف
المعجم مستقلة بنفسها والمصنف عدل عنه حيث اسقط قوله او طائفة
من حروف المعجم لانها في لا تكون جملة بل تكون مسرودة على نمط التعديد ولا محل
لها على ما يكون جملة ولهذا تكلف السيد رحمه الله في تصحيحه حيث قال في تفسير
قوله مستقلة بنفسها اي غير محتاجة الى غيرها في افادة ما اريد بها من الايقاظ
او تقدمة الاعجاز فنزلت بذلك منزلة جملة مستقلة لا محل لها من الاعراب
فكان ذلك الكتاب جملة ثانية على هذا التقدير ايضا ولانه لا يعلم في
ما قصد من بيان نكتة الفصل بينه وبين ما بعده لانه ليس جملة حتى يستحق ان يعطف

اي لاجل الكمال اللاحقة مقررة للسابقة كما او الجملة مراده في جنبه لانه لا يشمل الوجه الثاني ح

وسيانية لاجل مهم ح

عليه ما بعده ولا يستبعد لعطف ما بعده عليه حتى يلزم تركه لنكتة كمال التناسب بينه وبين
الم وتخصيص بيان تلك النكتة بصورة كونها جملة بعد ذكره نكتة في وقف
الم على خلاف الظاهر ذلك الكتاب جملة ثانية بأن يكون ذلك مبتدأ
والكتاب خبره مؤكدة لجهة التحدي أي الجهة التي لاجلها صار حقيقا بأن
يتحدى به وهو كونه غاية الكمال في نظمه ومعناه بحيث لا يسع غيره أن
يسمى كتابا بإزاء الكتاب المنعوت ببيان لوجه التقرير فإن الم إذا تعلق
بمعرفة خاصة أن تقرر بالجهة التحدي من أجل أنها تدل على أنه الكتاب المنعوت
بغاية الكمال نظما ومعنى بناء على أن المقصود المستفاد من تعريف المسند باللام
المفيد لحصر الجنس هو حصر الكمال المفيد للمبالغة بأنه في الغاية بحيث
لا يتصور من أحد الإتيان بما يدانيه فضلا عن مثله ولا شك أنه تقرير
لجهة التحدي المستفاد من جملة الم التي دلت على أن المتحدى به وما يجب أن يتحدى
هو المؤلف منها فصارت الجملة الثانية مقررة لمضمون الأولى فإن المراد
بالتقرير ههنا اللغوي لا الاصطلاحي لأنه تابع ثان منسوب بإعراب سابقه فلا بد
أنه يكون لمتبوعه محل من الإعراب والكلام ههنا في الجمل التي لا محل لها من الإعراب
فلا محل عليه ثم سجل أي قطع على كماله بنفي الريب فيه هذا ساقط
في بعض النسخ كونها نظاما لعدم الحاجة إليه لقوله ولا ريب فيه جملة ثالثة
تشهد على كماله المدلول عليه بالجملة الثانية ثم علل الشهادة المذكورة
بقوله إذ لا كمال أعلى مما للحق واليقين يعني أن نفي الريب عنه قطعا
شهادة قطعية تدل على أنه حق ويقين ولا شك أن لا كمال أعلى
من الكمال الذي كان للحق واليقين فكانت هذه الجملة مقررة لجملة
ذلك الكتاب أو لم تقع عبثا فائدة جملة ذلك الكتاب إلا تقريرا
في ذهن السامع واعلم أن صاحب التلخيص جعل جملة لا ريب فيه
بمنزلة التأكيد المعنوي لدفع توهم المجازفة وجعل جملة هدى للمتقين بمنزلة
التأكيد اللفظي لإفادة التقرير حيث قال وأما كمال الاتصال فلكون
الثانية مؤكدا للأولى لدفع توهم تجوز أو غلط نحو لا ريب فيه
بالنسبة إلى ذلك الكتاب فإنه لما بولغ في وصف الكتاب ببلوغه
الدرجة القصوى في الكمال بجعل المبتدأ ذلك وتعريف الخبر باللام
جاز أن يتوهم السامع قبل التأمل أن قوله ذلك الكتاب مما يرمى به
جزافا فأتبعه نفيا لذلك التوهم بلا ريب فيه فوزانه وزان نفسه
في جاءني زيد نفسه ولما كان معنى هدى للمتقين معنى ذلك الكتاب لأن معناها
أن الكتاب بالغ في الهداية درجة الكمال صار وزانه وزان زيد الثاني
في جاءني زيد زيد لكونه مقررا للأول مع اتفاقهما في المعنى ولا يخفى عليك
أنه لم يقصد بجعل لا ريب فيه بمنزلة نفسه وجعل هدى للمتقين بمنزلة زيد الثاني
كونهما تأكيدا اصطلاحيا إذ لا يصح ذلك كما ذكرناه بل مراده أنهما كذلك
في إفادة التأكيد والتقرير بمثل ما أفادهما فلا يخالف ما ذكره المصنف وهدى
للمتقين مما يقدر له أي مع ما يقدر لأجله أو ملتبس بما يقدر لأجله مبتدأ أي
حال كون ذلك المقدر مبتدأ وهو لفظ هو رابعة خبر لقوله هدى للمتقين الجملة

رابعة

رابعة تؤكد كونه حقا ويقينا بحيث لا يحوم الشك حوله راجع قيل ومقررا
لمضمون لا ريب فيه وذلك لأن ما كان يهدي للمتقين لا يليق
مظنته الريبة فكان كل واحدة من هذه الجمل مقررة لما قبلها فلذلك ترك الكمال
العاطف بينها أو تستتبع السابقة منها اللاحقة استتباع الدليل
للمدلول عطف على قوله تقرر اللاحقة وإشارة إلى الوجه الثاني
من وجهي التناسق زيادة على الكشاف فإنه لما اقتصر على الوجه الأول
فكأنه عرض عليه بأن التناسق كما يتصور على الوجه الذي ذكرت
كذلك يتصور على الوجه أيضا واعلم أن أرباب الحواشي اختلفوا
في تقرير هذا الوجه فقيل المراد به الاستلزام وهو على ضروب والمراد
ههنا استلزام الدليل لمدلوله على ما هو الظاهر من كلام المصنف وذلك
أن الإعجاز الذي دل عليه جملة الم يستلزم غاية كمال اللفظ المعجز
وغاية كمال اللفظ يبعده عن الريب لظهور حقيته وذلك يقتضي كونه
هاديا فإن نظر إلى اتحاد المعاني بحسب المآل كان الثاني مقررا ومؤكدا
للأول فيترك العاطف وهو الوجه الأول وإن نظر إلى أن الأول
يستلزم الثاني استلزام الدليل لمدلوله بعد التأمل وهو الوجه الثاني
فيترك العاطف أيضا لكمال الاتصال فإنما ترك الفاء الداخلة على
النتيجة عقيب الدليل لأن المقصود ههنا ليس الاستنتاج بل مجرد الإخبار
بكل جملة استقلالا فترك الفاء لأجله وقيل هذا الوجه إشارة إلى أنه
من القسم الثالث من الاستئناف البياني وهو أن تكون الثانية جوابا
عن غير السبب المطلق والسبب الخاص كأنه لما فهم من الم إعجاز المتحدى به
لكونه من جنس كلامهم كان بحيث أوجب أن يقال فماذا يلزم من ذلك
فقيل ذلك الكتاب فلما فهم منه أن الكتاب البالغ حد الكمال كان
بحيث أوجب أن يقال فماذا يلزم من ذلك فقيل لا ريب فيه
فلما فهم منه أن الريب لا ينتشب بأطرافه كان بحيث أوجب
أن يقال فماذا يلزم من ذلك فقيل هدى للمتقين فلما تم المقصود لا كما
من الكتاب انتهى اللزوم وانقطع السؤال والجواب هذا
ورد بأنه توجيه بعيد لأنه لم يعهد ذكر النتيجة بعد الدليل من غير إفادة
ترتيبها بالفاء عليه لمجرد إرادة الاستئناف بل ربما يدعى عدم صحته
ولا يخفى عليك ضعف هذا الرد لأن من يجعله من قبيل القسم الثالث
من الاستئناف لم يرد به الاستنتاج فلا يرد هذا وإنما يرد عليه
ما ذكره صاحب الكشف حيث قال إن هذه الأجوبة الاستئنافية
تقييدات مصادرات على أن كونه متعين النزول من عند الله
لا يقتضي ذلك الكمال قياسا على سائر الكتب السماوية ثم كونه هدى
للمتقين مسبب عما سلف فلا يصح دليلا أصلا لأن أي بل
لو سلم لكنه لم يبال إذ ليس كونه هدى للمتقين أظهر عنده من كونه
لا ريب فيه ثم إن من شرط حسن الاستئناف أن يكون السؤال
ظاهر الورود إما بشهادة اللفظ أو بشهادة السياق لأنه يصح

ما هو حج

ودخول الفاء إنما يلزم فيما تعدد ... الاستئناف لا غير

في الجملة تقدير سؤال ولكن هذا ضابط محفوظ لنا اسهل وقال العاصم المحشي
ان الاستئناف المذكور راجع الى ان الاصح ان يكون من سلك لطيف
جدا لترك العاطف لكمال الاتصال بينها الا انه لم يعثر عليه كلام
القوم واجيب عنه بوجهين احدهما ان الوجه الثاني لا ينافي
الوجه الاول بل يجامعه فكلمة او لمنع الخلو اشارة الى استقلال
كل منهما في افادة التناسق وانما ترك العاطف باعتبار
الوجه الاول فانه واضح في كلامهم وفيه نظر اذ لم يذكر فيه ما يدفع به
ما ذكره المحشي وهو لم يترك ترك العاطف باعتبار الوجه الاول
والثاني ان الاستئناف لاستلزامه كمال الاتصال يقتضي
ترك العاطف والقوم وان لم يصرحوا به بخصوصه لكن
عدم عطف النتيجة على الدليل وتصريحهم بعدم جواز دخول
الواو على اللازم يقتضي ذلك اقول ان المحشي لم ينكر ذلك وانما ينكر
تصريحهم بذلك كما هو الظاهر من كلامه ثم اعلم ان الاستتباع في اصطلاح
اهل البديع ما يمدح به بشيء على وجه يستتبع مدحه بشيء اخر وهذا المعنى
جار هاهنا فان كل سابق يمدح به الكتاب على وجه يستتبع المدح
بلاحقه وبيانه راجع الى الاستتباع انه اي الشان لما نبه اولا
في جملة الم على اعجاز المتحدى به اي القران من حيث قيل انه متعلق
بالاعجاز انه من جنس كلامهم اي مركب مما تركب منه كلامهم فالمنظور
هاهنا هو الاعجاز المعلل بهذه العلة ولما لم يكن مجرد كونه من جنس كلامهم
كافيا في علية الاعجاز ضم اليه انه قوله وقد عجزوا بالكلية عن معارضته
وبه يندفع ما قيل انه لا تنبيه في الم على ان المتحدى به من جنس كلامهم واما عجازه
فلا وجه الاندفاع انه قد وقع التحدي قبل نزول هذه السورة وتحقق
عجزهم عن المعارضة فعند ذكر الم الدال على ان المتحدى به من جنس كلامهم
يحصل الانتقال بسبب تذكر التحدي به الى عجزهم عن المعارضة فيلزم
منه الم المتحدى به الذي تحقق اعجازه من قبل من غير هذه الحروف
فعلم منه ان قوله من حيث انه اه اشارة الى البرهان الذي للاعجاز المتحدى به
لا الاتي كما ظن وانما الاية بلغت حد الكمال اشار اليه بقوله ذلك الكتاب
اقول فيه نظر لان مقيد التنبيه مع قوله وقد عجزوا اه لو جعل علة للاعجاز
لزم تعليل الشيء بنفسه قال او في ان يكون متعلقا بالتنبيه وبيانا لوجه التنبيه
لكن يابأه قوله الاتية مع التعليل فليتأمل استتبع على صيغة المجهول
منه اي المنبه عليه انه اي المتحدى به الكتاب البالغ حد الكمال من حيث
النظم والمعنى قيل ان هذا الاستتباع من قبيل الاستدلال بالمعلول على العلة
كالاستدلال بوجود المصنوع على وجود الصانع والاستلزام عطف على الاستتباع
ذلك اي بلوغه حد الكمال ان لا يتشبث الريب باطرافه فيه اشارة
الى وجه الاستتباع ذلك الكتاب لمضمون لا ريب فيه اذ لا نقص فيما يعتريه
الشك والشبهة علة للاستلزام المذكور لان تشبث الريب الذي
يوجب الزيادة مما ينافي الكمال فان قيل ان معنى قوله لا ريب فيه

في النقص صح

نفي الريب في كونه من الله تعالى كما تقدم بيانه فاللازم من تشبث الريب
باطرافه ان يكون مما يعتريه الشك في كونه من الله تعالى ولا يلزم منه
ان يكون ناقصا لجواز ان يكون حقا وصدقا في نفسه ولا يكون من الله تعالى
اجيب بان ما يعتريه الشك في كونه من الله تعالى يعتريه الشك في حقيته
وصدقه لان قائله يكون كاذبا في ادعاء انه من الله تعالى وحينئذ مظنة للنقص
وما كان كذلك بيان لاستلزام لا ريب فيه هدى للمتقين
وجه الاستلزام ان ما لا ريب فيه حق وصدق وكل ما هو كذلك
فهو هدى لهم وفي كل واحدة منها نكتة اي فيكمل الجمل الاربع بعد
الواو حالية اي والحال انه يوجد في كل واحدة من تلك الجمل نكتة زايدة
على نكتة المجموع من التقرير او الاستتباع وقيل للعطف على منتاسقة
بتاويل تتناسق وترد بانه بعيد لفظا ومعنى اقول لا اسلم انه بعيد معنى
بل البعيد معنى كونه حالا لانه لو كان حالا لكان حال لازم متناسقة
ولا يخفى عليك ان كونها متناسقة ليس بمقيد بهذه النكات
بل الظاهر انه عطف عليه وتدل عليه قول صاحب الكشاف
ان قوله الم جملة وذلك الكتاب جملة ولا ريب فيه ثالثة وهدى
للمتقين رابعة وقد اصيب بترتيبها مفصل البلاغة حيث
جيء بها متناسقة ثم قال ثم لم تخل كل واحدة من الاربع بعد ان
رتبت هذا الترتيب الانيق من نكتة ذات جزالة الى اخره فان
قوله ثم لم تخل كل واحدة معطوف على قد اصيب على ما صرح
به السيد السند فالمعنى انها اربع جمل تشتمل من حيث المجموع على نكتة
التناسق المبين بالتقرير او الاستتباع ومن حيث افرادها وفرادها
على نكتة كذا وكذا وانما ترك كلمة ثم الواقعة في الكشاف اذ لا ترتيب
ولا تراخي هاهنا بين المعطوف والمعطوف عليه وانما ذكرها الكشاف
لان المعطوف عليه يشتمل على نكتة الفصل والمعطوف لا يتعرض الى نكتة
الفصل فكان المعطوف انقص رتبة من المعطوف عليه ففي الاولى
نكات ثلاث الاولى الحذف اي حذف المبتدا او الخبر لان الم
اما مبتدا محذوف الخبر او خبر محذوف المبتداء ولا يخفى عليك ان للالف
ليس نكتة هاهنا بل النكتة في الحذف وهي ما يتعلق بداعي الحذف ومقام
الايجاز فالاولى ان يقول الاولى النكتة في الحذف والثانية
الرمز الى المقصود وهو اعجاز المتحدى به وهذا لان الجملة الاولى
انما تدل على ان المتحدى به من جنس كلامهم وامادلالتها على اعجازه
فبواسطة الانتقال من تذكر المتحدى به الى انهم قد عجزوا عن المعارضة
فهذا رمز اليه لا تصريح والثالثة ما اشار اليه بقوله مع التعليل
اي تعليل المقصود وقيل انه زيادة على الكشاف اوردها للجملة مع
اشارة الى ان اشتراك الثانية في كونها مع رمز البيان مع الرمز
الى علة الاعجاز وهو ان تذكر المتحدى به يفضي الى اعجازه وتذكر اعجازه
يفضي الى ان يستدلوا على انه لو لم يكن من عند الله لما عجزوا عن معارضته وفي الثانية

كما في قوله فالق الاصباح وجعل الليل سكنا

اي عن التاكيد والتقرير
الفصل لان ما ذكره من نكت المفردات
ليس نكتة صح

فخامة التعريف اي الفخامة الحاصلة في تعريف المسند والمسند اليه باسم الاشارة
واللام فان لكل منهما ما يدل على عظمة المشار اليه وفخامته
ففخامة الاول لجعله بعيدا لحيث لا يدركه الابصار وفخامة
الثاني لحصر الكمال فيه واضافة الفخامة بمعنى في كما هو الظاهر من كلام
الكشاف حيث قال ما في التعريف من الفخامة وفي الثالثة تأخير الظرف
اي في تأخير الظرف حذرا عن ايهام الباطل لان في تقديمه افادة
حصر نفي الريب في القران واثبات الريب في سائر كتب الله تع
وكل منهما باطل اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه وان استقام
في نفسه الا انه ليس بمقصود فيلزم باطلا لان المقصود اثبات انه حق وصدق
لا محل للريبة فيه وفي الرابعة حسن نكات الاول الحذف اي حذف
المسند اليه لكن هذا على تقدير ان لا يكون الظرف المذكور خبرا
مقدما عن هدى والا فلا حذف فيها كما تقدم والثانية التوصيف
بالمصدر اي هدى للمبالغة كما في رجل عدل لما تقرر ان المجاز في النسبة
ابلغ من المجاز في الطرف والثالثة ايراده اي المصدر منكرا للتعظيم
لان المقام مقامه والرابعة تخصيص الهدى الذي بمعنى الدلالة على
ما يوصل الى المطلوب كما هو مختار المصنف لان الهداية بمعنى الدلالة
الموصلة ليست بعامة حتى تخصص بالمتقين فلا حاجة فيها الى
بيان نكتة للاختصاص كما سبق بالمتقين باعتبار الغاية وتسمية
المشارف للتقوى متقيا قيل البا متعلق بالمتقين اي الذين
عاقبتهم الى التقوى فهو اشارة الى انه مجاز باعتبار المآل ولما كان
المجاز باعتبار المآل قد يكون بطريق المشارفة وقد يكون بطريق
الصيرورة مجردة عن المشارفة اشار بقوله وتسمية المشارف للتقوى
متقيا الى ان ما نحن فيه من قبيل الاول وفيها اشارة الى نكتة خاصة
تبيين صنف العلاقة كما ان قوله باعتبار الغاية يبين نوعها
اقول فيه نظر اما اولا فلان الظاهر من قول المصنف فيما سبق حيث قال
واختصاصه بالمتقين لانهم المهتدون به والمنتفعون او انه متعلق بالتخصيص
وبيان لعلة الاختصاص لا بيان لطريق المجاز نعم يلزم لاختصاصه بالمتقين
بهذا الوجه كون المتقين مجازا بالاول لكن لا يلزم حمل هذه العبارة متعلقا
بالمتقين واما ثانيا فلان اللازم ح كون المتقين مجازا بالاول مطلقا
مشارفا او صيرورة لان المتقين ح يصح حمله على المعاني الثلاثة الاتية
لان المراد بالمتقين ح المتقون بالتقوى مطلقا والحمل على المجاز
بالمشارفة انما يلزم على تقدير حمل الهداية على الدلالة الموصلة كما
حمله الكشاف عليه وقد سبق ان المصنف لم يحمل عليه فقول المص وتسمية المشارف
ليس على ما ينبغي بهذا اثر الفرق بين المجاز بالمشارفة والمجاز بالصيرورة ان
المسمى في الاعتبار الثاني وهو المسمى قبل المسمى بذلك الشيء بلا تراخ عقيب تعلق
الحكم المتعلق بذلك الشيء يسمى مجازا بالمشارفة كقوله من قتل قتيلا فله سلبه
فانه انما سمي قتيلا باعتبار اتصافه به عقيب تعلق هذا القتل الذي تعلق به

لفظا

لفظا بلا تراخ لا باعتبار انه متصف بالقتل قبل تعلق هذا القتل
وكذا انما سموا المتقين باعتبار اتصافهم بالهداية بلا تراخ في
عقيب تعلق هذه الهداية بهم لا باعتبار اتصافهم بالهداية
قبل تعلق هذه الهداية وان المسمى بالشيء باعتبار انه يصير اليه
في المستقبل بعد حين يسمى مجازا بالصيرورة نحو قوله ولا يلدوا
الا فاجرا كفارا فان اتصافهم بالفجور والكفر متراخ عن تعلق
الولادة بالمولود هذا هو المشهور والتحقيق انه [illegible]
مجازا بالمشارفة فان من قتل قتيلا معناه من قتل قتيلا بهذا القتل
لا قتيلا قبل هذا القتل فوقوع القتل والمقتولية متحدان زمانا فلا تجاوز
وقيل معناه وتخصيص الهدى بالمتقين جواب سؤال مقدر وهو ان
هداية الله تع شاملة لجميع الخلايق فتخصيصه بالمتقين غير مناسب
بان هذا اللام للغاية والعاقبة لا للاختصاص وان قوله وتسمية بالجر
عطف على الغاية حتى يتبين للمتقين يلزم ان جعل لام العاقبة انما
يناسب المستقبل لا الحال والمتقين بالحال وفيه نظر لان المص ذكر
جواب هذا السؤال فيما سبق فلا يحمل عليه ايضا والتحقيق انه
قال الفاضل المحشي ينبغي ان يجعل كل منهما علة غائية للتسمية والتخصيص
لان في تخصيص التقوى باعتبار تخصيص المنفعة ايجازا لانه اوجز
من ان يقال نفع هداه للمتقين وتعجبا ان المتقين وكذا المتقي
اخصر من المشارف للتقوى وفيه تعظيم لشانهم وفيه نظر اما اولا فلان
كون هدى للمتقين اوجز انما هو بالنسبة الى ما يدل على عموم الهداية
لا بالنسبة الى ما نفعه لان السائل سأل هكذا انما خصص الهداية
بالمتقين مع عمومه دونهم انما خصص الهداية بهم لا انتفاعهم كما هو
مقتضى قوله نفع هداه للمتقين فالصواب ان يقال بدل هذا
القول انه اوجز من هدى للضالين الصائرين الى التقوى او الصائرين
اليه واما ثانيا فلان قوله تعجبا ان المتقين لفظه ارجاع
ضمير ثانيه الى المتقين مع السوق يقتضي ارجاعه الى القران ولا يخفى
ما في قوله كذلك هدى للمتقين من التعظيم من حيث انه اسم اولياء الله بخلاف
هدى للضالين الصائرين فانه ضلالة فيه اسم اعداء الله اما موصول
بالمتقين اي متصل به اتصالا معنويا سواء انفصل لفظا كما اذا
كان صفة له تابعة اياه في الاعراب بالجر حملا على انه صفة
مجرورة او انقطع عنه لفظا كما في صورة الرفع والنصب حالكونه
فان الصفة المقطوعة عن الموصوف بالرفع او النصب على المدح وان
خرجت عن التبعية للموصوف لفظا وصورة لكنها متصلة به وتابعة
اياه حقيقة على ما نقله الطيبي عن ابي علي فمراده بالموصول ليس الموصول
الاصطلاحي بل معنى الاتصال المعنوي كيف وقد جعل مقابلا له او ما
لقوله واما مفصول عنه وهو ايضا موصول اصطلاحي فلا يصح مقابلته
بالموصول الاصطلاحي ففيه ما لا يخفى من الابهام والترويج للحاصل ان الاولى الذين

يؤمنون بالغيب اما متصل بالمتقين او منفصل عنه وعلى الاول اما مجرور او منصوب او مرفوع وعلى تقدير كونه مجرورا اما صفة مقيدة او موضحة او مادحة وعلى الثاني مرفوع فقط فقدم بيان الفصالة على نقصان لكثرة وجوهه وصاحب الكشاف لكونه انسب بالبلاغة مقيدة له اي مخصصة بقيد عن افادة الموصوف من تقييد اطلاقه وتقليل اشتراكه ورفع احتمال فان مفهوم المتقين بدون هذه الصفة ابهم التي لا تكن للمبهمات اعم من ان يكون فاعلين للعبادات اولا وبهذا القيد اختص بانه ليس الفاعلين ولا يخفى عليك ان المراد بالتخصيص بهنا ليس مصطلح النحاة فان معنى التخصيص عندهم تقليل الاشتراك الواقع في النكرة كما في قولك جاءني رجل صالح ومعنى التوضيح عندهم رفع الاشتراك الحاصل في المعرف اعلاما اولا كقولك زيد العالم والرجل العالم بل المراد به ما يعم الشيئين كما هو المستعمل عند اهل المعاني والبيان واعلم ان صاحب الكشاف قدم كونه صفة موضحة على كونه مقيدة والمص عدل عنه حيث قدم المقيدة لان المقيدة اكثر استعمالا وافرب من الاحتمالات الاخر على ما ذكره الامام لان كل السعادة لا يحصل الا بترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي فالترك هو التقوى والفعل اما فعل القلب وهو الايمان او فعل الجوارح وهو الصلوة والزكاة واتما قدم التقوى لان القلب كاللوح القابل لنقوش العقايد الحقة والاخلاق الحسنة واللوح يجب تطهيره اولا عن النقوش الفاسدة لتمكن اثبات النقوش الصالحة فلهذا قدم ترك ما لا ينبغي على ما ينبغي ثم لما كان كونها مقيدة يتوقف على تفسير معنى التقوى اشار اليه بقوله ان فسر التقوى بترك ما لا ينبغي الظاهر ان المراد به معنى لغوي للتقوى اعني الاجتناب مطلقا على ما صرح به السيد الشريف حيث قال التقوى في اللغة الاحتراز مطلقا وترك المعاصي احتراز خاص ليس بمعنى لغوي له وفي حاشية شرح المفتاح ان المعنى في اللغة هو التجنب مطلقا فان قيل ان المراد بما لا ينبغي هو المعصية فيكون المراد به المعنى الاصطلاحي لا اللغوي قلت ان ما لا ينبغي اعم من المعصية يشمل ما يسقط المروة وما لا باس به فيكون المراد بالمعنى بهنا هو التجنب مطلقا معصية او لا فان قيل ان التجنب عن المعاصي اذا لم يكن معنى لغويا فهل هو معنى شرعي او واسطة بينه وبين اللغوي على ما يفهم به لفظ السيد الشريف في شرح المفتاح حيث قال ان حمل المتقي على معناه الشرعي اعني الذي يفعل الواجبات باسرها وترك السيئات بمتسرها فان كان المخاطب جاهلا به لكن المعنى كان الوصف كاشفا وان كان عالما كان مادحا وان حمل على ما يقرب من معناه اللغوي اعني المجتنب عن المعاصي كان الوصف مخصصا انتهى فالمفهوم منه ان يكون التجنب عن المعاصي واسطة بين المعنى اللغوي والشرعي قلت لا واسطة بل هو معنى شرعي لكن لمعناه الشرعي ثلاث مراتب الاول هو المجتنب عن المعاصي والثاني هو الذي يفعل الواجبات وترك السيئات باسرها والثالث ان يتنزه عن كل ما يشغل

سره عن الحق على ما ذكره المص فيناسب مراد السيد الشريف بالمعنى الشرعي الذي قابله بالمجتنب عن المعاصي هو المرتبة الثانية للمعنى الشرعي والمجتنب عن المعاصي هو المرتبة الاولى له ولكونه قريبا من معنى اللغوي لم يصرح بقربه منه ثم ان كون الصفة المذكورة بهنا مقيدة يصح على المعنى اللغوي الذي ذكره المص وعلى المعنى الشرعي الذي ذكره صاحب الكشاف فانه حمله على المرتبة الاولى وجعلها مقيدة حيث قال وتلك صفة برأسها ويراد بالمتقين الذين يجتنبون المعاصي وعدل عنه المص وحمله على اللغوي وجعل الصفة مقيدة لان الفضل الظاهر هو مسلك الكشاف فانه لما صح كونها مقيدة له على المرتبة الاولى والمعنى الشرعي فبالاولى ان تكون مقيدة له على تقدير ان يراد المعنى اللغوي لان المصحح لكونها مقيدة هو عموم الموصوف من الصفة وهذا المعنى موفور في المعنى اللغوي لانه اعم من المعنى الشرعي فيكون اولى بان يكون مقيدة ومن بهنا ظهر ضعف ما ذكره الفاضل المحشي حيث قال ان لترك ما لا ينبغي ثلاث مراتب سبقت بيانها سهوا لان تلك المراتب ليس لترك ما لا ينبغي بل مراتب المعنى الشرعي وهو من يقي نفسه عما يضره في الاخرة وتبيانها بدون تعبيد لان الاول اعم من الثاني وحمل الاول على الثاني دعوى الاتحاد ليس على ما ينبغي ثم اعلم ان ما لا ينبغي يشمل ترك الطاعات البطالة لان تركها مما لا ينبغي فلا بد من ترك تركها ومن ترك تركها يستلزم فعلها فترك ما لا ينبغي يشمل الطاعات فيلزمه فوات المقابلة بعد ابله وعدم كون الصفة مقيدة بل موضحة فان قيل لا نسلم ان ما لا ينبغي يشمل ترك الطاعات لانه عبارة عن المعصية وهي عبارة عن فعل ما نهى الله عنه والترك ليس بفعل فلا يشمل التوقف قلنا لا نسلم ان ما لا ينبغي عبارة عن المعصية بل هو اعم منها كما سبق ولو سلم ذلك لكن لا نسلم ان المعصية عبارة عن فعل ما نهى عنه بل هو اعم منه ومن ترك ما امر به صريحا او ضمنا واورد منع بهذا الاعتراض على ما ذكره صاحب الكشاف ايضا فلا نفعل مترتبة صفة ثالثة لقوله صفة عليه اي على الموصوف المذكور مترتبة التحلية بالحاء المهملة على التخلية بالمعجمة فان الاجتناب عن الكفر تخلية الباطن والاعمال المقارن للايمان تحلية له فقيل يمكن ان يجعل هذا من قبيل ترتب التخلية على التحلية بالمعجمتين لان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاجتناب عن المنكر يستدعي الاجتناب عن المنكر كله فيكون تخلية الصلاة الا ان يراد به ترتب الجنس على الجنس فان جنس التخلية بالمعجمة وهو الاجتناب عن المعاصي مقدم على جنس التحلية بالمهملة والتصوير على التصقيل لان اللوح ما لم يصقل لم تتصور بصورة حسنة فكذا قلب المؤمن لانها كاللوح في قبول الانتقاش بالصور الحسنة او موضحة عطف على مقيدة من الايضاح او التوضيح وهي كاشفة للصفات لانها تكشف عن حقيقة موصوفها ولا تفيد غير ما افاده مخصوصها كقولك الجسم الطويل العريض العميق يحتاج في

المفرغ بنفعل ولا بد ان يكون المخاطب جاهلا بمفهوم الموصوف والا
فلا يكون الصفة كاشفة بل مادحة فانها بعد العلم به يكون تحصيلا للحاصل الثالثة
ان فسر بما يعم فعل الطاعة وترك المعصية فهذا هو المرتبة الثانية من مراتب
التقوى التي سبق ذكرها وكذا تكون موضحة ان فسر بالمرتبة الثالثة لان
الصفة على هذين التفسيرين اما عامة من المتقين او مساوية له وعلى التقديرين
يكون موضحة وكاشفة لانها تفيد ما افاده الموصوف لا غير ولا يلزم في كونها
كاشفة ان يكون مساوية للموصوف بل يجوز مع عمومها كما في قولك جاءني زيد
التاجر الرجل التاجر وههنا لو حمل المتقين على المرتبة الثانية واعتبر
الصفة مستتبعة للجميع يكون مساوية له والا يكون عامة ولو حمل على الثالثة
يكون عامة ولما كان يرد عليه ان هذا الوصف لا يشتمل على ترك المعاصي
اصلا ومن فعل الطاعات انما يشتمل على بعضها والمراد بالموصوف من يجنب
نفسه ما يستحق العقوبة من فعل السيئات باسرها وترك الحسنات [illegible]
فكيف يكون كاشفا عنه اشار الى الجواب بقوله لاشتماله اي الوصف المذكور
على ما هو اصل الاعمال فيكون ذكر هذه الامور بمنزلة ذكر الكل واساس
الحسنات اعترض عليه الفاضل المحشي بانه لا حاجة في كون الوصف موضحا
الى جعل الايمان والصلوة والصدقة مشتملة على جميع العبادات لانه يجوز
اعم والوصف بالاعم كالوصف بالمساوي للتوضيح نحو زيد التاجر فانه جعل
وصفا موضحا والجواب عنه ان مراده دفع سؤال يقدر كما ذكرناه لا [illegible]
المساوات لتصحيح كونها صفة كاشفة لكن الظاهر من كلام الكشاف [illegible]
ان هذا الاشتمال لازم في كونها كاشفة حيث قال يحتمل ان ترد هذه الصفة
على طريق البيان والكشف لاشتمالها على ما اسست عليه حال المتقين
من فعل الحسنات وترك السيئات وقال السيد الشريف الذين يؤمنون الاية
صفة كاشفة على وجه لطيف ثم بين وجه لطافتها بقوله جمع من الايمان والصلوة
والصدقة فانها امهات الاعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية
فيه لف ونشر مرتب اما الايمان فلانه شرط يتوقف عليه صحة جميع الاعمال
الحسنة كما ان الام يتوقف عليه وجود الولد واما الصلوة والصدقة
فلانهما لاستتباعهما لجميع الاعمال كان بمنزلة الام لها المستتبعة بالرفع
صفة للامهات وبيان لوجه تكرير الامور الثلاثة اما لسائر الطاعات
قيل في عبارة الكشاف لطيفة خلت عنها عبارة المصنف وهي انه جعل
الايمان اصل العبادات البدنية واساسها لتوقف صحتها عليه وجعل
الصلوة والصدقة اما للعبادات البدنية والمالية لا اساسها
فانهما وان كانا اصلين لكن لا يتوقف صحتها على صحتهما كعدم توقف
الولد بعد الولادة في بقائه على الام بخلاف الاساس واجيب عنه
بان المصنف انما جعل كلا من الايمان والصلوة والصدقة بمنزلة الام [illegible]
في الاستتباع اللازم للامية الدال على ان المقصود الاصلي الدال [illegible]
ان ذكر هذه الامور بمنزلة ذكر الكل انما هو باعتبار هذا الاستتباع لا
غير فكلام المصنف ايضا مشتمل على لطيفة خلت عنها عبارة الكشاف والتعجب

بانه عطف على ما سبق وداخل في حيز الاستتباع عن المعاصي غالبا اما
قيد للاستتباع او قيد للتجنب الاشرار بحوله يوال الصلوة [illegible]
تحقيق للاستتباع للتجنب عن المعاصي وعدة عليه السلام الصلوة عماد
الدين والزكاة قنطرة الاسلام تحقيق لاستتباعهما سائر
العبادات وقد تكلم في هذا الحديث قال النووي حديث منكر ونقله
ابو نعيم بلفظ عمود الدين وانه حديث ثابت او مسوقة عطف على معتمده
للمدح بما تضمنه المتقون لكن لا بد ان يكون المخاطب عالما بالمعنون
الموصوف والا لم يكن مادحة بل كاشفة قيل حاصله الكلام ان
المتقي ان حمل على ما يعرف من معناه اللغوي الذي هو المجتنب مطلقا
كان الوصف مقيدا وان حمل على معناه الشرعي اعني الذي يفعل الواجبات
باسرها ويترك السيئات برمتها وجعل الايمان واقام الصلوة وايتاء
الزكاة كناية عن ذكر جميع الحسنات وترك جميع السيئات فان كان
المخاطب عالما بذلك المعنى كان الوصف مادحا والا كان كاشفا
اسمها فذلك هذا مبني على انه حمل ما ذكره المصنف من تفسير المتقين في تلك الصفة
معتمدة على المرتبة الاولى بان يراد بها ما ينبغي المعاصي وقد ذكرنا انه اعم
وان المراد بذلك هو المعنى اللغوي لا الشرعي واما الشرعي هو الذي ذكره
في كونها صفة موضحة وتخصيص الايمان بالغيب واقام الصلوة وايتاء
الزكاة بالذكر [illegible] الى دفع ما يتوجه من ان ما يتضمنه المتقون من الاوصاف
الفاضلة كلها يصلح لان يمدح بها فما وجه تخصيص هذه الثلاثة بالذكر فدفعه بقوله
اظهارا لفضلها راجع الى الاوصاف الثلاثة على سائر ما يدخل تحت
اسم المتقين لان الغرض من الوصف المادح اظهار كمال الموصوف
وقصد تعظيمه وذلك يستدعي كمال الوصف وشرفه فلذا خص الشرف الاوصاف بالذكر
او على انه مدح منصوب او مرفوع عطف على قوله انه صفة مجرورة
اي وكائن على انه مدح بتقدير اعني او مرفوع عليه بتقدير هم كما ان [illegible]
المدح بعده او هم الذين ولما كان المقطوع عن الموصوف بالرفع او النصب
خارجا عن التبعية صورة جعل كونه مدحا منصوبا او مرفوعا مقابلا
لكونه صفة ولما كان تابعا حقيقة جعل كالصفة في كونه متصلا بما قبله
وان خالفه في الاعراب وادخل في قسم الموصول المنفصل فان قلت
تغيير الاعراب نصبا ورفعا من اي وجه تدل على المدح والذم والترحم
اجيب انه من حيث ان تغيير المألوف يدل على زيادة من غيبة في الكلام
المذكور ومزيد اهتمام بشانه سيما مع التزام حذف الفعل او المبتدا
كذا ذكره السيد الشريف وقال الفرق بين المدح صفة والمدح اختصاصا
من وجهين الاول ان الوصف في الاول اصل والمدح تبع وفي الثاني بالعكس
والثاني ان المقصود الاصلي من الاول اظهار كمال الممدوح والاستلذاذ بذكره
ومن الثاني اظهار ان تلك الصفة احق باستقلال المدح من باقي الصفات بالكلية
واما مفصول عنه اي عن المتقين عطف على قوله اما موصول به يعني ان قوله الذين
يؤمنون الاية اما مفصول عن المتقين يعني غير متصل به اتصال التابع بالمتبوع

لا صورة ولا حقيقة كما في الوجوه السابقة فانه فيما متصل بالمتقين صورة
وحقيقة فيما كان مجرورا وحقيقة فيما كان مرفوعا ومنصوبا لاتصال
التابع بالمتبوع بل هو مرفوع على انه مبتدا خبره اولئك على هدى
فهو مع ما بعده جملة مستقلة مستانفة جوابا لسؤال نشا عما قبله
كما سيصرح به المص فيرتبط به ارتباطا معنويا بهذا الاعتبار وان
لم يتصل به اتصال التبعية فان المفصولية بهذا المعنى لا تنافي ان يكون
مرتبطا بما قبله ارتباطا معنويا على الحكم المذكور اعني ان يكون جوابا لسؤال
نشا منه ثم الاصل ههنا ان الصفة اذا قطعت عن اعراب موصوفها
مدحا او ذما او ترحما لم يتغير بحسب المعنى ما قصد به من اجرائها على الموصوف
فيكون نعتا له حقيقة واما المستانف فقد قصد الاخبار عنه
بما بعده لا اثباته لما قبله وان فهم ذلك ضمنا فليس جاريا عليه في المعنى
حقيقة بل كالجاري عليه كذلك هكذا ذكره السيد الشريف اقول ههنا ابحاث
الاول ان جعل الذين يؤمنون بالغيب صفة او منصوبا بالمدح
او مرفوعا به او مستانفا فالابلغ حمل المتقين على المشارفين
للتقوى مع انهم حملوه عليه كما تقدم وذلك لما ذكره السيد الشريف
ان المتقين ان حمل على المشارف فلم يحسن ان يجعل الذين يؤمنون
صفة ولا مخصوصا بالمدح نصبا ورفعا ولا استئنافا لان
الكافرين الضالين الصائرين الى التقوى ليسوا متصفين
بشئ مما ذكر من الايمان واقام الصلوة وايتاء الزكاة وحمل الكل على
الاستقبال والمشارفة يأباه سياق الكلام هذا واجاب عنه بعض
الافاضل بان في هذا النوع من المجاز زمانين زمان النسبة وزمان
اثبات النسبة واعتبار المشارفة بالنظر الى زمان نسبة الهدى
واعتبار حقيقة التقوى بالنظر الى زمان اثبات الهدى فلا اشكال
ونظيره قولك قتيلا كفن بثوب كذا ودفن بموضع كذا فان اعتبار
المشارفة بالنظر الى زمان القتل واعتبار حقيقة القتل والتكفين
والدفن بالنظر الى زمان اثبات نسبة القتل اليه هذا ورد بان زمان
النسبة المفهومة من الكلام عين زمان اثباتها الا ان يعتبر زمان الاثبات
مستقبلا فيؤول الى ما يأباه سياق الكلام ثم المثال الذي اورده ليس مطابقا
فان زمان التكفين متأخر عن زمان اثبات القتل بل المطابق
هذا خل يأتدم به الفقراء فانه غير صحيح الا باعتبار المشارفة والضرورة
واجيب بان زمان النسبة هو زمان ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه
وهو الذي يسمونه حال اعتبار الحكم وزمان اثباتها هو زمان
التكلم وهو الذي يسمونه حال الحكم فاذا قلنا ضرب زيد فزمان نسبة الضرب
هو الزمان الماضي الذي وقع فيه الضرب لزيد واتصف به وزمان
اثبات هذه النسبة هو حال التكلم به فلا يتحد احدهما بالاخر ومن
هذا تبين ان زمان اثبات القتل هو زمان التكلم به ولا شك ان
زمان التكفين متقدم عليه لا متأخر عنه فيكون المثال منطبقا وتبين

الصا

ايضا ان زمان الاثبات يمتنع ان يكون مستقبلا فان زمان التكلم حال
البتة نعم قد يكون زمان النسبة مستقبلا كما في النسب الاستقبالية واما
في هدى للمتقين فايضا ان زمان نسبة الهدى فيه متقدم على زمان
اثباتها لان زمان اثباتها هو وقت نزول الاية وزمان نسبة الهدى
هو زمان نزول الايات السابقة على نزول هذه الاية لان هذه
الاية ليست اول ما نزل الثاني الاولى ان يقول بدل قوله مرفوع
بالابتداء وخبره اولئك اما مفصول لانه في تقدير ثم الذين يؤمنون
في جواب ثم المفصول لان صاحب الكشاف وان ذكر ههنا
انه مرفوع على الابتداء وخبره اولئك على هدى مثل ما ذكره المص
الا انه قال بعده فتبين انك اذا نويت الابتداء بالذين
يؤمنون بالغيب فقد ذهبت به مذهب الاستئناف وذلك
لانه لما قيل هدى للمتقين فاختص المتقون بان الكتاب لهم
هدى اتجه ان يسال فيقول ما بال المتقين مخصوصين بذلك
فوقع قوله الذين يؤمنون الى اخره كانه جواب لهذا السؤال
المقدر وجيء بصفة المتقين اسمهم وهكذا ذكره المص ايضا فيما بعد
مختصرا فظهر منه ان جعل الذين يؤمنون مبتدا اسم في قوة الاستئناف
فالاولى ان يذكر صورة الاستئناف ويمكن ان يجاب عنه بانه لم يذكر
صورة الاستئناف ليظهر تفريع قوله فيكون الوقف تاما لانه يتوجه
على الاستئناف انه ادراج الكلام فيما قبله واتباع له في المعنى وان
كان مبتدا في اللفظ فهو في الحقيقة كالجاري على ما قبله فيجعل تام
الوقف والحاصل ان المص اعتبر ههنا كونه مبتدا وان كان
في قوة الاستئناف حتى يظهر تفريع قوله الوقف تاما الثالث ان صاحب المفتاح 2
رجح كون الذين يؤمنون مستانفا حيث قال بعد ذكر ما ذكره والفصل
للاستئناف الذين يؤمنون لجهات فتاملها وبين السيد الشريف
الفصل في شرحه فليراجع فالاولى ان يقدم الاستئناف على كونه موصولا
بالمتقين والجواب عنه ان تقديمه لا يقتضي ترجيحه لجواز ان يقدمه لكثرة وجوهه
مرفوع بالابتداء اي بكونه مبتدا فيكون استئنافا جوابا لسؤال
نشا عما قبله وخبره اولئك على هدى فيكون الوقف على المتقين تاما
لان الوقف التام هو الوقف على كلام مستقل يكون ما بعده ايضا
مستقلا مفيدا ولا شك ان المفصول لكونه مستانفا كلام مفيد
مستقل بنفسه وما قبله ايضا مستقل مفيد بنفسه ولا يقدح في كون
المستانف كلاما مفيدا مستقلا كونه مرتبطا لما قبله ارتباطا معنويا
مانعا في الصلوح ان يعطف عليه ما بعده وهو قوله ان الذين كفروا لكونه جيء
بيانه فلا يرد عليه ما ذكره التفتازاني حيث قال لو اعترض بانه
اذا كان الذين يؤمنون مبتدا خبره اولئك على هدى ينبغي ان يكون الوقف
غير تام لان صاحب الكشاف قد سماه مقتطعا فقد ذكر فيما يجيء
ان هذا الكلام مبني على الاستئناف وانه مبني على تقدير سؤال فذلك

او راجع له في حكم المتقين وتابع له في المعنى وان كان مبتدأ فهو في الحقيقة
كالجاري عليه لكن شيئا اشتهر من جهة السعد ان ما ذكره من الانفصال
المعنوي لما قبله لا يمنع استقلاله بحيث يحكم بالوقف على ما قبله اما فانه
يرد عليه اذا كان الذين يؤمنون مدحا منصوبا او مرفوعا في جملة
مستقلة لا تعلق لها بما قبلها من جهة الاعراب فينبغي ان يحكم بالوقف على
المتقين ثم ما اجيب عنه بانه في المعنى وصف مادح لما قبله فكانه تابع
له في الاعراب فلا يحكم بالعطف عليه بانها والايمان في اللغة عبارة عن التصديق
مطلقا وفي الكشاف الايمان افعال من الامن يقال امنته وآمنته
غيري ثم يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته امنه التكذيب والمخالفة انتهى
ولما فهم من ظاهره ان الايمان في اللغة جعل الشيء امنا من شيء وانه مجاز
لغوي في التصديق حيث قال وحقيقته اي حقيقة امنه بمعنى التصديق
ولما كان هذا مخالفا لما ذكره في الاساس ويفهم منه انه حقيقة لغوية
في التصديق عدل عنه المصنف وصرح بانه في اللغة عبارة عن التصديق
ماخوذ من الامن الذي هو ضد الخوف [illegible] وامنهم من خوف اي
جعلهم ذوي امن من الخوف فالثلاثي هو امن كسمع يتعدى الى مفعول
واحد كما في قوله تعالى فان امن بعضكم بعضا ثم نقل الى باب الافعال
بزيادة الهمزة فصار امن على وزن افعل بمعنى امنه جعله امنا ويجوز
ان يجعل الهمزة للصيرورة ومعنى آمنته صيرته ذا امن وقد يستعمل
بعد النقل الى الافعال متعديا الى مفعولين تقول آمنته غيري جعلني
امينا منه غيري وقد يقال آمنته غيري جعلته امينا من غيري كما
في [illegible] المسند واشارة الى انه قطع جنبه النظر عن معناه الاصلي فلا
يبالي من يستعمل الا [illegible] ابهم فيما لا نظير فيه مراعاة المعنى الاصلي
فسقط ما قيل انه ان اراد به الامن من تكذيب المصدق فهو محقق
فلا وجه للكاف وان اراد به الامن من تكذيب غيره فهو غير صحيح ثم هذا
بيان للعلاقة بين التصديق الماخوذ وبين الامن الماخوذ منه
ذلك التصديق المصدق اسم فاعل امن المصدق اسم مفعول
من التكذيب والمخالفة فان التصديق التحقيقي يلزمه جعله امنا فانك
اذا صدقته فقد جعلته امنا من ان تكذبه وتخالفه وتعديته بالباء
لما ذكر ان الايمان بمعنى التصديق ماخوذ من الامن المتعدي بنفسه
الى مفعول كان مظنة ان يتردد في الباء المستعمل معه فقال اي لتضمنه
معنى الاعتراف فانك اذا صدقت شيئا فقد اعترفت به لاستلزامه
اياه اذ المعتبر في التضمينات هو الاستلزام ومعنى التضمين ان يقصد
بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى فعل اخر يناسبه ويدل
عليه بذكر شيء من متعلقات الاخر كقولك احمد اليك فلانا فانك
لاحظت فيه مع الحمد معنى الانهاء ودللت عليه بذكر صلته اعني كلمة
الى كانك قلت انهي حمده اليك كذا ذكره السيد الشريف وغيره
اورد عليه اولا بانه لا يلزم في التضمين قصد المعنى الحقيقي للفعل المذكور بل يجوز

كونه

كونه مجازا او كناية فهو في التحقيق ان يلاحظ مع المعنى المستعمل فيه حقيقة
كانت او غيرها معنى اخر يناسبه واجيب بان التعريف المذكور مبني
على الاعم الاغلب لان الغالب ان يقصد معناه الحقيقي اذ لم يسمع انهم
قصدوا المعنى المجازي او الكنائي ويلاحظ معه معنى فعل اخر يناسبه
وثانيا بانه لا يلزم ان يدل على الثاني بذكر شيء من متعلقاته اذ قد يدل
عليه بحذف شيء من متعلقات الفعل الاول نحو هيجني شوقا متعديا الى مفعولين
لتضمنه ذكرني او هيجني يتعدى الى الثاني بالباء ولهذا قال في بعض الحواشي
الاحسن في تفسير التضمين ان يقال ويدل على الثاني اما بذكر شيء من متعلقاته
كامنت به او بحذف شيء من متعلقات الاول ليشمل نحو هيجني شوقا
متعديا الى مفعولين اجيب عنه بان ما ذكروه من التعريف المذكور
يشمل لمثل هيجني الصبا فان ذكر المنصوب الثاني من متعلقات الفعل
الثاني فكان ما ذكروه احسن لكونه احصر وثالثا بان المعنى الاخر لم يستعمل
فيه اللفظ المذكور والا لكان مجازا لا تضمينا ولم يقدر في النظم لفظه
والا لكان حذفا بل دل عليه بذكر متعلقه فيلزم جعل المتعلق المذكور
معمولا لمعنى غير مقدر عاملا اصلا بل فهم معناه في ضمن الفعل الاخر
سيما متعلق هو المفعول به او اعمال الفعل المذكور فيه مع عدم استعماله
في معناه وكلاهما باطل والجواب انا نختار الشق الاول ونقول
لم لا يجوز اعمال الفعل المفهوم على طريق الاستلزام في المعمول المذكور
من غير تلفظه ولا تقديره لا بد لنفي ذلك من دليل ورابعا بان الفعل المذكور
ان كان في معناه الحقيقي فلا دلالة له على الفعل الاخر وان كان في معنى الفعل
الاخر فلا دلالة على معناه الحقيقي بل يكون مجازا وان كان فيهما جميعا
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو ليس بتضمين اجيب عنه بانه
مستعمل في معناه الحقيقي والمعنى الاخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه
ذكر ما هو من متعلقاته فتارة يجعل المذكور اصلا والمحذوف حالا وتارة
بالعكس يجعل المحذوف اصلا والمذكور مفعولا كما في احمد اليك فلانا
اي انهي حمده اليك او حالا كما فيما نحن فيه كما في الكشاف حيث قال
اي يعترفون به فانه لا بد من تقدير الحال اي يعترفون مؤمنين به
والا لم يكن تضمينا بل مجازا عن الاعتراف فان قلت اذا كان المعنى
الاخر مدلولا عليه بلفظ محذوف لم يكن في ضمن المذكور فكيف يكون تضمينا
بل يكون محذوفا اجيب بانه لما كان مناسبة لمعنى الفعل المذكور
بمعونة ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كانه في ضمنه فسمي تضمينا وفرق
كان جعله حالا وتبعا للمذكور او بالعكس وقال صاحب الكشف ذكر صلة المتروك
يدل على انه المقصود اصالة فالاولى ان يجعل الاصل حالا ورد بانه لا يدل
على انه مراد في الجملة اذ لولاه لم يكن مرادا اصلا وقال بعض المحققين ان
كلا المعنيين مراد بالفعل المذكور وانه مستعمل في المعنيين على طريق الكناية
بان يراد به معناه الحقيقي ليتوسل به الى ما هو المقصود وهو المعنى الكنائي
فلا حاجة فيه الى التقدير الا لتصوير المعنى واعترض عليه السيد الشريف بان المعنى الكنائي

في الكناية قد لا يقصد ثبوته وفي التضمين يجب القصد الى ثبوت كل من المعنى
والمتضمن فيه واجيب عنه بان غاية ما لزم مما ذكره عدم اتحاد معنى الكناية
والتضمين لكن يجوز ان يكون التضمين من افراد الكناية فلا يلزم اتحاده
معهما في المعنى ورد هذا بان مراد الشيخ بقوله قد لا يقصد ثبوته
الثبوت اصالة وقصدا على ان يكون قيدا للتحقيق وقد صرح في حاشيته
شرح المفتاح ان المقصود الاصلي في الكناية هو المكنى عنه لا المكنى به
بل لا يقصد المكنى به الا لينتقل منه الى ذلك فلا يتصور كون التضمين من
افراد الكناية لوجوب القصد فيه الى ثبوت معنى كل من الفعلين اصالة
ثم قال والاظهر ان يقال اللفظ مستعمل في معناه الاصلي فيكون هو المقصود
اصالة لكن قصد تبعيته معنى اخر يناسبه من غير ان يستعمل فيه ذلك
اللفظ او يقدر له لفظ اخر فلا يكون من باب الكناية ولا من باب الحذف
والاضمار بل من قبيل الحقيقة التي قصد بمعناه الحقيقي معنى اخر يناسبه ويتبعه
في الارادة وفي بقية معنى التضمين واضحا بلا تكلف انتهى وتعقبه بعض
الافاضل بانه ان اراد بقوله فيكون هو المقصود انه المقصود الحقيقي
فيمنع انه لان المعنى مقصودا حقيقيا لا يلزم من استعمال اللفظ فيه
فان كلمة ان تستعمل في معناه اعني التحقيق مع ان المقصود الحقيقي منه نفي
الشك او رد الانكار وكذا مستتبعات التراكيب فيجوز ان يكون المقصود
الحقيقي هو المعنى المتضمن لا المعنى الاصلي وان اراد به المقصود الابتدائي فمسلم
لكن يجوز على هذا ان يكون المقصود الحقيقي غيره واجيب عنه بان المراد الشق
الاول وان المراد بكون المعنى مقصودا حقيقيا ان لا يكون مقصودا بتبعية
الغير وظاهر ان المعنى الذي يستعمل اللفظ فيه لا يكون مقصودا بتبعية الغير
وقد يطلق الايمان الماخوذ من الامن بمعنى الوثوق من غير حاجة
الى التضمين لان الوثوق يستعمل بالباء من غير ان الواثق صار
ذا امن بهذا اشارة الى لزوم رعاية اصل المادة في هذا المعنى ايضا
على ما هو قاعدة اللغة من كون اصل المادة معتبرا في جميع اللغات
الماخوذة منه وان كان على انحاء متنوعة فان الايمان بمعنى التصديق
اعتبر فيه الامن باعتبار ان المصدق جعل المصدق امنا من التكذيب
والذي بمعنى الوثوق اعتبر فيه الامن باعتبار اللزوم للوثوق فان الواثق
يلزمه ان يصير ذا امن فالامن معتبر في كل منهما على نحو معين وفيه
اشارة الى ان الهمزة فيه على هذا النوع للصيرورة لا للتعدية لانه
لازم وان اللازم هو الايمان اللازم للوثوق لا العكس كما ظنه الفاضل
المحشي ومنه اي الايمان بمعنى الوثوق ما امنت بمد الهمزة اي
ما وثقت ان اجد صحابة بمعنى الصاد بمعنى الرفقاء هذا كلام يقوله
من نزل السفر ثم تاخر عنه بهذا العذر وكلا الوجهين من كونه بمعنى التصديق
المتضمن بمعنى الاعتراف ومن كونه بمعنى الوثوق حسن لان النظم باق
على الوجهين على اصل الوضع لان كل منهما معنى حقيقيا بحسب وضع اللغة
الا ان بالغيب صلة يؤمنون على وجه التضمين على الاول وعلى وجه الاصالة على الثاني

فلا وجه لما قيل ولك ان تضمن معنى الوثوق فتح

واما

واما ما قاله الفاضل المحشي ان الاول احسن لانه للحقيقة اللغوية وفيه من حسن
التضمين ما لا مزيد عليه وابقاء النظم على اللغة ما امكن اولى فالحمل
عليه بمرتبة من القبول وفي جعل بمعنى الوثوق ان الايمان المعتد به
ما كان المؤمن واثقا مامونا من الارتداد فليس بشيء لانه مبني على جعل
الوثوق معنى مجازيا للايمان وليس كذلك بل هو معنى حقيقي له كما عرفت
وفي الكشف انما كان حسنا نظرا الى اصل المعنى اللغوي واما بالنظر
الى العرف الشرعي فالحمل على التصديق ظاهر الرجحان للاجماع على ان الايمان
المعتبر نفس التصديق او هو داخل فيه واعظم اركانه في يؤمنون بالغيب
قيده به لان الوثوق بالامر الغائب والاعتراف به مما يعتد به النفوس
ولان الذين يؤمنون بما انزل اليك انما يحسن فيه الوجه الاول فقط
اي معنى التصديق المتضمن معنى الاعتراف لا الثاني واما في الشرع
عطف على في اللغة اتاه بما اشارة الى ان المقصود الاصلي بيان
معرفة الايمان الشرعي دون اللغوي فالتصديق اي عند المحققين
لا عند الكل والا فلا معنى لمقابلة لجمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج
لان قولهم ايضا داخل في المعنى الشرعي لانهم من اهل الشرع بما علم بالضرورة
اي ما يكون معلوما للعوام والخواص من غير نظر واستدلال انه من دين
محمد عم وان كان في نفسه مما يفتقر الى النظر لان المراد بالعلم الضروري
هاهنا ما يكون معلوما للعوام والخواص من غير نظر لا ما لا يفتقر في نفسه
الى النظر لان الاعتقاديات والعمليات التي كانت من الضروريات كثيرة
كالتوحيد مع ما يتعلق به من ابحاث الذات والصفات وذلك
بان يصدق بانه تعالى واحد في ذاته وسائر صفاته والنبوة بان يصدق
بان محمدا عم نبي مبعوث والبعث بان يصدق بان الاجساد كلها
يبعث من القبور ويعاد فيها الارواح ويسال عنهم ما ربكم ومن نبيكم
وما دينكم والجزاء بان يصدق بان الناس يجزون باعمالهم ان خيرا فخير
وشرا فان قيل ان اراد بالتصديق التصديق بجميع ما علم بالضرورة انه
من دين محمد عم يلزم ان لا يكون مؤمنا من صدق نبيه وعلانيته وكتبه
ورسله واليوم الاخر مثلا ومن غير ما علم انه من دين محمد عم بالضرورة
لعدم سماعه لقرب العهد او لكونه وراء الجبال مع انه مؤمن وان اراد
التصديق ببعض ما علم بالضرورة انه من دين محمد عم يلزم ان يكون مؤمنا
من صدق ببعض ما علم بالضرورة كالتوحيد مثلا قلنا المراد هو الشق الاول
لكنه مشروط ببلوغ الخبر اليه وعلمه بكونه من ضروريات الدين والا يلزم التكليف
بما لا يطاق واعلم ان التصديق بجميع ما علم لا يكفي في الايمان كيف وان احبار
اليهود يعرفونه كما يعرفون ابناءهم كما قال تعالى الذين اتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم بل لا بد من التصديق بان جميع ما علم بالضرورة
انه من دين محمد حق ولهذا قال بعض المحققين الايمان هو التصديق
بجميع ما علم انه من دين محمد مع التسليم والقبول وعليه يحمل كلام المصنف وهاهنا
بحث وهو ان التصديق عند العلم اما من مقولة الكيفية النفسانية

او من مقولة الانفعال او الاضافة والتكليف بالافعال الاختيارية دون
الكيفيات والانفعالات والاضافات فمن هنا اختلفوا فيه فذهب بعضهم الى
ان التصديق المعتبر في الايمان ليس من مقولة العلم بل فعل اختيارى
قلبى واستدلوا عليه بان العلم كيف والايمان ليس بكيف وبان العلم
بالامور الدينية الضرورية حاصل للمعاندين دون التصديق المعتبر
في الايمان وبان الايمان مامور به والكيفيات والانفعالات والاضافات
لم يتعلق بها امر لعدم كونها اختيارية ثم فسر بعضهم ذلك الفعل الاختيارى
بربط القلب بالاختيار على الامور الدينية وفسره بعضهم بنسبة الصدق
الى المخبر بالاختيار وكل من الربط والنسبة المذكورة امر من مقولة الفعل اختيارى
وذهب المحققون منهم الى انه من قبيل العلم واتفقوا انه الى قسمين او ذهب
ذهب الى انه نوع من التصديق المنطقى الذى قسم العلم اليه والى التصور
في اوايل كتب المنطق وهو التصديق الخاص المقيد بالكسب وترك
الانكار والاستكبار والتصديق المنطقى اعم منه وفرقة ذهبت الى انه
عين التصديق المنطقى وهو المختار عندهم بشرط تحصيله بالكسب والاختيار
رعاية لقاعدة كون الشئ مامورا به اما ان كون هذا التصديق اختياريا وان لم يكن
الكسب معتبرا في مفهومه حتى يكون نوعا خاصا من التصديق المنطقى ممنوع
بل عدم دخوله في مفهومه معلوم قطعا لان لفظ التصديق انما يطلق
على ما اعتبر في الايمان بالمعنى المعتبر في اللغة اذ الاصل عدم النقل وكون
الكسب والاختيار غير معتبر في معناه اللغوى ثم هذا التصديق يعتبر اجمالا
فيما لوحظ اجمالا وتفصيلا فيما لوحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بجميع ما علم
بالضرورة انه من دين محمد عليه السلام في ابتداء الايمان لم يكن مؤمنا ولو لم يصدق
بوجوب الصلوة والزكاة والصوم ونحوها من الامور الدينية القطعية
عند السؤال عنها تفصيلا لم يكن مؤمنا والجمهور بالرفع عطف على قوله
فالتصديق ثلاثة امور اعتقاد الحق اى الاعتقاد المتعلق بالحقيقة
الحقة اى المطابقة للواقع سواء تعلقت بنفس العقايد او بكيفية العمل
نحو الصلوة واجبة والاقرار به اى بالحق والعمل بمقتضاه اى
بمقتضى الحق او بمقتضى الاقرار بالحق وهو الحق ايضا عند جمهور المحدثين
والمعتزلة والخوارج الظاهر منه اتحاد مذهبهم في كون الايمان مركبا
من هذه الثلاثة وانها اجزاء حقيقية للايمان وليس كذلك لان العمل
عند المحدثين جزء من كمال الايمان لا من حقيقته كما صرح به فان اراد
ان حقيقة الايمان مركب منها كما هو الظاهر من كلامه ينتقض بمذهب
المحدثين وان اراد به الايمان الكامل ينتقض بمذهب المعتزلة
لان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان فالجواب ان يراد به ما يطلق
عليه اسم الايمان اعم من ان يكون حقيقة او كما لا حاصل الاتحاد في كون
كل من الامور الثلاثة جزء من مطلق الايمان واعلم ان ههنا احتمالات
ذكرها بعض المحققين الاول ان يجعل الاعمال جزء من حقيقة الايمان
بحيث يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة والثانى ان يكون اجزاء

عرفية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كالاغصان والاوراق فانها تعد من اجزاء
الشجر ولا يقال بانعدامه لانعدامها وهذا هو مذهب السلف من المحدثين
كما ورد في الحديث الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله
وادناها اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا
للقدر المشترك بين التصديق وبين التصديق مجموع التصديق والاعمال
فيكون اطلاقه على كل منهما حقيقة كلفظ الشجر يطلق على كل من الساق ومجموع الساق
والاغصان والاوراق فالتصديق بمنزلة الساق والاعمال بمنزلة الاغصان
الثالث ان يجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق الايمان
عليها مجازا وهو مذهب الاشعرى وفي بعض الكتب ان يكون الاعمال خارجة
بالكلية حتى لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب
بعض الخوارج فمن اخل بالاعتقاد وحده فمنافق قال الفاضل
المحشى فيه بحث لان من اخل بالاعتقاد والعمل ايضا منافق ثم اجاب
عنه بان المخل بالاعتقاد والعمل ليس بمنافق وفاقا لانه كافر عند الخوارج
وخارج من الايمان عند المعتزلة والمنافق من يظهر الايمان ويبطن
الكفر والظاهر ان معنى وحده ان الاخلال به فقط بان لم يعتقد ولكنه
اقر وعمل كاف في تحقق النفاق لا انه وحده موجب للنفاق
وان عمل لا يوجب حتى يرد عليه البحث المذكور ولا يحتاج الى الجواب ومن اخل
بالاقرار بان تركه بلا ضرورة فكافر بانه سواء اعتقد وعمل او لا ومن لم
يقيده بوحده كما قيد به فيما سبق لان المخل به كافر سواء اعتقد او لم
يعتقد ومن اخل بالعمل بتركه وارتكاب الكبيرة سواء اعتقد واقر اولا ففاسق اتفاقا
الا انه ان لم يعتقد ولم يقر ففاسق كافر بالاتفاق لان الفاسق يطلق على
الكافر ايضا وان اعتقد واقر ففاسق مؤمن عند اهل السنة وفاسق
غير مؤمن ولا كافر عند المعتزلة لانهم يثبتون المنزلة بين الايمان
والكفر وفاسق كافر عند الخوارج والمراد انه يقدح في ايمانه وكافر
عند الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة ولما فرغ
عن تحرير المذاهب شرع في بيان الاستدلال بقوله والدليل على انه اى الايمان
الشرعى التصديق وحده انه سبحانه اضاف الايمان اى نسبه اثباتا ونفيا
الى القلب فقال كتب في قلوبهم الايمان قال رحمه الله تعالى هو دليل
على خروج العمل من مفهوم الايمان فان جزء الثابت في القلب يكون ثابتا
فيه ايضا واعمال الجوارح لا تثبت فيه بل بالجوارح منه ولا يخفى عليك
ان اعمال الجوارح شامل للتلفظ بكلمتى الشهادة ايضا فيدل على
خروج الاقرار منه ايضا وفيه رد على من قال ان الايمان هو الاقرار
وحده وعلى من قال ان الايمان هو الاعمال فقط ثم اعترض بانه لم لا
يجوز ان يكون المراد بلفظ الايمان المذكور فيه المعنى اللغوى اى التصديق
المجرد ولو سلم انه المعنى الشرعى ولكن لم لا يجوز ان يكون كناية
عن لزوم قلوبهم التوجه بالايمان والجواب ان كلا منهما خلاف ظاهر
النص فلا يحمل عليه الا ان يكون كناية عن هذا اللزوم لا ينافي ارادة معناه

قالوا سبب هذا الاختلاف ان التكليف وان تعلق بمجموع الروح والبدن
لكن الخطاب مع الروح والبدن آلة فمن نظر الى ظاهر المجموع جعل الايمان
عبارة عن فعل المجموع ومنهم من نظر الى ان المعتبر هو الروح جعل
عبارة عن فعل القلب وحده ومنهم من نظر الى ان فعل الروح وان كان
اصلا لكنه خفى ينبنى عنه الالسن جعل عبارة عن التصديق مع
الاقرار ومن نظر الى ان الدال على الاصل والمعتبر في الظاهر
ومدار الاحكام هو الاقرار جعله عبارة عنه صح

بوجوه اشار الى الاول

لطيفة اعني التصديق كما هو شأن الكناية ولكن لقائل ان يقول الا
كونها كناية عنه وان لم يناف ذلك لكن المقام ينافيه لان مقام
الاستدلال يستدعي كون المدلول مقصودا بالذات ولا يكفي كونه
مقصودا بالتبعية الا ان يقال ان الاعني مقصود بالذات كما هو كذلك في الكناية
وقال قلبه مطمئن بالايمان لان الاطمئنان عبارة عن ثبوته فيه
بلا قلق واضطراب ولو كان العمل والاقرار جزءا منه لم يتم ثبوتهما
فيه ايضا واللازم باطل واما ما اعترض عليه الفاضل المحشي بان
اطمئنان القلب لا يحكي ان يكون بالتصديق لانه قد يطمئن القلب
بالولد والمال فلم يجز اطمئنان القلب بالاقرار والعمل الصالح
فاقول فيه نظر اما اولا فلان قياس المعاني على الاعيان باطل
واما ثانيا فلانا نسلم ان الاطمئنان بعين الولد والمال لم لا يجوز
ان يكون بالتصديق بوجودهما وقال ولم تؤمن قلوبهم لان اللسب
دائر على الاثبات ولو لم يكن محل الايمان هو القلب لما صح سلبه عنه
ولا شك ان القلب ليس محلا للعمل والاقرار وقال ولما يدخل الايمان
في قلوبكم والحال فيه مثل ما مر واعترض عليه بان عدم دخول الايمان
في قلوبهم لم لا يجوز ان يكون عبارة عن عدم توجه قلوبهم بالايمان وعدم
تصورهم الايمان وبهذا يرد على الثالث ايضا ويجاب عنه انه خلاف
الظاهر فلا يحمل عليه وعطف معطوف على قوله اضاف واشارة الى
الوجه الثاني من وجوه الاستدلال عليه اي على الايمان العمل الصالح في مواضع
لا تحصى وقد علم ان الجزئية تنافي العطف لان العطف يقتضي المغايرة
والجزء ليس غير الكل ولان المعطوف مقصود بالنسبة كالمتبوع ولو كان
منه لزم تكرار النسبة مرة في ضمن الكل ومرة بجعله معطوفا على الكل نعم
قد يتضمن ذلك نكتة كالتخصيص بعد التعميم في قوله حافظوا على الصلوات
والصلوة الوسطى لكنه قليل فان قيل يجوز ان يراد بالعمل الصالح المعطوف
على الايمان النوافل فالجواب ان التخصيص خلاف الظاهر فلا يصار اليه بلا ضرورة
وقرنه عطف على اضاف ايضا واشارة الى الوجه الثالث بالمعاصي فقال
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا بيانه انه لو لم يكن الايمان
عبارة عن التصديق المخصوص فقط بل اعتبر معه ترك المعاصي ايضا
كما يقتضيه جعله عبارة عن مجموع الثلاثة لما صح جعله مقارنا للمعاصي
لانها في نفسها منافية للايمان لان ما يكون تركه معتبرا في الشيء يكون وجوده
منافيا له وظاهر ان الشيء لا يكون مقارنا لمنافيه مع انه قرن بها في الايات
الثلاثة المذكورة اما في الاية الاولى فلانه اثبت فيها لهم الايمان مع
الاقتتال المنهي عنه واما الاية الثانية فهي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
كتب عليكم القصاص في القتلى فقد اثبت فيها الايمان مع القتل الموجب
للقصاص واما الاية الثالثة فهي قوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم فانها افادت اجتماع الظلم مع الايمان لان اللبس يقتضي
اجتماع الملبوس به لا رفعه فيفيد جواز مقارنته اياه فلو كان ترك المعاصي جزءا

في الايمان

في الايمان لما فيه المعاصي في هذه الايات ولقائل ان يقول ان المراد بالظلم
في الاية الثالثة هو الشرك كما سيجيء في سورة الانعام فان اراد بالايمان
المذكور فيها الايمان الشرعي فظاهر ان الشرك لا يجامعه بل ينافيه
وان اراد به الايمان اللغوي اعني مطلق التصديق فسلمنا ان الشرك
يجامعه ولا ينافيه لكن المطلوب اثبات الايمان الشرعي لا اللغوي
ويمكن ان يجاب عنه بانه لا جارّ مقارنته لمطلق التصديق فالاقرب
اليه ينبغي ان يكون بمعنى شرعي الله مع ما فيه ان في النقل الى التصديق بما علم
بالضرورة من قلة التغيير الظاهر انه حال من فاعل يدل في قوله الذي
يدل عليه اه اعني ما ذكر من الوجوه الثلاثة الدالة على ان الايمان الشرعي
هو التصديق وحده وانه اشارة الى الوجه الرابع للمدعى المذكور والمعنى
ان ما ذكر من الوجوه الثلاثة يدل على ان الايمان الشرعي هو التصديق
بما علم وحده مقرونا بما في النقل الى هذا التصديق من قلة التغيير الذي
تناسب عدمه الذي هو الاصل فان قيل جعل ان يكون وجها
رابعا فلم غير الاسلوب حيث قال مع ما فيه مشعرا بالتبعية قلنا
لعله للاشارة الى انه مع ما بعده مما يتوارد به خاطره ولا فيه من الضعف
فانه تعليل لعلة التغيير والقرآن الى التصديق بما علم بالضرورة اقرب
الى الاصل اي مطلق التصديق توجيه الاقربية ان الاصل مطلق التصديق
الشرعي هو التصديق المقيد بالامور الدينية الضرورية والمقيد اقرب
الى المطلق من غيره وفي النقل الى الاقرب قليل من التغيير الى البعيد كمجموع
الامور الثلاثة بعيد بالنسبة الى التصديق بما علم بالضرورة فيلزم التغيير
اليه اكثر فالتغيير الى التصديق المذكور كان اولى وهو الى الاصل متعين للارادة
في الاية الدالة يؤمنون بالغيب قيل الواو فيه للعطف على قوله التغيير
فيكون اشارة الى وجه خامس وقيل انه للحال اذ المعدى بالباء هو التصديق
المطلق حاصله ان الايمان المعدى بالباء كان بمعنى التصديق اللغوي
لا بمعنى التصديق بما علم ولا بمعنى مجموع الامور الثلاثة كان الاقرب اليه ان يحمل
بان يكون معنى شرعيا وهو التصديق بما علم بالضرورة لا مجموع الامور الثلاثة
لانه بعيد عن الاصل تحقيقه ان التعدية بالباء ماخوذ في مفهوم الايمان الشرعي
حتى قيل ان الايمان الشرعي هو التصديق المعدى بالباء الى متعلق خاص
وهو ما علم بالضرورة انه من دين محمد عم فاذا لم يصرح بالباء وقيل مثلا زيد مؤمن
جاز حمله على المعنى الشرعي بان يقال معناه انه مصدق بما علم بالضرورة واما
اذا ذكر المتعلق بالباء فلا يبعد ان يجرد عن التقييد بالمتعلق ويحمل على المطلق
الذي هو المعنى اللغوي حتى ان التصديق في قولنا الايمان الشرعي هو
التصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد عم بمعنى التصديق اللغوي لا الشرعي
والا لزم التكرار فليتأمل ثم لا يخفى عليك ان التصديق اللغوي اذا كان
متعينا للارادة بالنسبة الى التصديق بما علم بالضرورة فهو بالنسبة الى مجموع
الامور الثلاثة لا بالنسبة الى معنى الوثوق فلا ينافي تعينه للتصديق
جواز ارادة معنى الوثوق ايضا كما صرح به قاضي زاده واما ما قال الفاضل

المخفي ان قوله اذن المعدى بالباء هو التصديق انما يتم لو تعين كون الباء
للتعدية ويجي فيه احتمالات اخر وفيه نظر لان كون المصدر فيما بعد
هذا اذا جعلته صلة للايمان واوقعته موقع المفعول به اه بدل
على ان الايمان قد يستعمل بدون صلة فلا يتوقف كونه بمعنى التصديق
على كون الباء للتعدية ونسبة بيانه وفاقا بين الجمهور والمعتزلة
وجماعة المحدثين والخوارج اذ لا شك احد ممن تتبع اللغة ان امن به
بمعنى صدق به لانه اعتقد حقيته فلانه واقر به لسانا وعمل بمقتضاه
اركانا قال الامام اجمعنا على ان الايمان المعدى بالباء يجري على طريقة
اصل اللغة اما اذا ذكر مطلقا غير معدى فقد اتفقوا على انه منقول
عن المسمى اللغوي وهو التصديق الى معنى اخر ثم اختلفوا في هذا واحتج المعتزلة
على مذهبهم بقوله يوم ياتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها
لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا واجيب عنه بوجوه
الاول ان خيرا في الاية نكرة وقعت في سياق النفي فيفيد عموم السلب والنقيض
تحقق باقترانه بعمل واحد فلا يفيد مذهبهم لان مذهبهم جميع الاعمال
المفروضة ولا دلالة في الاية عليه الثاني ان المراد بالنفع النفع الكامل بالنظر
الى النفس الموصوفة بعدم الايمان قبله عدم الخلود في النار وبالنظر
الى النفس الموصوفة بعدم كسب الخير في ايمانه قبله عدم الدخول في النار
راسا وعدم الدخول لا ينافي الخروج ولو بعد ازمنة فلا يثبت مذهبهم
ايضا الثالث ان الحكم بعدم النفع مختص بذلك اليوم ولا يلزم من عدم
نفع كسب الخير في الايمان في ذلك اليوم عدم نفعه بعد ذلك اليوم لجواز
العفو والخروج من النار بعد الدخول الرابع الترديد المذكور في الاية
محمول على اشتراط النفع باحد الامرين على معنى لا ينفع نفسا خلت
عنهما ايمانها حاصلا ان او لاحد الامرين ففي سياق النفي يفيد العموم
فالمعنى لا ينفع نفسا لم تؤمن ولم تكسب خيرا في الايمان من قبل ولا يلزم منه
عدم اعتبار الايمان المجرد عن العمل ثم اختلف القائلون بان الايمان
هو التصديق وحده بما علم بالضرورة في ان مجرد التصديق هل هو كاف
في كون الشخص مؤمنا عند الله ناجيا من الخلود في النار لانه اي التصديق
هو المقصود وبالذات والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية او غير
كاف بل لا بد من انضمام الاقرار به اي بما علم بالضرورة اي مجيئه من قبل الاقرار
اليه اي الى التصديق للمتمكن منه اي من الاقرار بان لا يكون عاجزا عنه
لخلل في لسانه او لخوف القتل فان المصدق العاجز لهذا العذر
مؤمن قطعا عند الله وعند الناس ولعل الحق هو الثاني وهو
المحكي عن ابي ح وعليه اكثر المحققين فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له
الاقرار في مدة عمره لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق الجنة
ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط
فان الاقرار ح شرط محض لاجراء الاحكام الدنيوية من الصلوة والدفن
في مقابر المسلمين والمطالبة بالزكاة ونحوها ولا ينافيه بكون الاقرار
لهذا الغرض على وجه الاعلان على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف
ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره كذا نقح

ذم

ذم المعاندين وهو من عرف الحق وجحده عنادا واستكبارا اكثر من الجاهل
المقصر وهو من لا يعرف الحق لتقصيره في النظر قال الله تعالى في حقه ومنهم
اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني وان هم الا يظنون واما في
حق المعاندين فقد قال فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم
ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت
ايديهم وويل لهم مما يكسبون ولا يخفى ما بين الذمين من التفاوت
وللمانع ان يمنع لزوم انضمام الاقرار به اي ان يجعل الذم المذكور — اي التصديق ح
في الايات للانكار اي لانكاره للحق مع معرفته لا لعدم الاقرار وسوء
قولهم وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فانه يدل على ان ذمهم بالعلم
والعلوم اجل بجحودهم الحق مع استيقانهم اياه واما قيل لا وجه لهذا
المنع لانه لا شك في ان الذم لعدم الاقرار للكتبي عن الجحود مع وجود اليقين
بانه جاء من عند الله لا لعدم الاقرار مطلقا فليس بوارد اذ قد اعترف
بان منشاء الذم هو الجحود واما عدم الاقرار فهو منبي عنه وكذا ما قيل
ان بين ترجيح المذهب وبين قوله وللمانع ان يجعل الذم اه منافرة
ليس بوارد لان ترجيحه ليس بقطعي كما دل عليه كلمة لعل فلا ينافي ورود المنع
والغيب مصدر يقال غاب الشيء يغيب غيبا وغيابا وغيوبا
وصف به اي اطلق على ما يقوم به معناه وسمي به ذلك اي غير الشيء — ولا ضمير فيه ح
الغائب فيكون للمبالغة كما اقيم مقام الفاعل لو صف للمبالغة كقولك
رجل عدل في اتصافه به كانه عينه كالشهادة في قوله تعالى عالم الغيب
والشهادة فانه سمي الشاهد بالشهادة للمبالغة فان قيل لم لم يقل
كالغيب والشهادة مع ان الغيب هو المذكور هنا قلنا احتراز
عن لزوم شهادة الشيء على نفسه ولانه يحتمل ان يكون الغيب على فعيل
فلا يحتاج ان يكون هذا او لو سمي المطمئن في الطيع من
بكسر الهمزة وفتحها بالكسر الصفة وبالفتح الموضع اي معنى الاطمئنان
لاسم فاعل من الاطمئنان سمي الارض مطمئنة الخبت وهي الارض المطمئنة — اي خبيث ... والشيء المكان ح — مجاز ونبيل اسناد الشيء الى مفعوله ح
من الارض من بيانية او تبعيضية والخمصة بالنصب عطف على
المطمئن وهو بفتح الخاء المعجمة وسكون الميم وفتح الصاد المهملة النقرة والحفرة
في بطن الدواب في جنبيها التي تلي الكليتين المتصل بها بضم الجيم
الكاف واحدة الكليتين وهما كونان في جنبي كل حيوان غيبا
مفعول ثان لتسمي وانما تسمى غيبا لانها تغيب عند الحس وهذه التسمية
مجاز ايضا ما ذكر الفاضل من ان شهادة تسمية المطمئن
من الارض والخمصة غيبا ليس بظاهره من احتمال فعيل بمعنى الفاعل
او فعيل عطف على مصدر اي الغيب اما مصدر او صفة
مشبهة على وزن فعيل خفف بحذف احد اليائين كقيل
التخفيف فان اصله قيل بالتشديد ثم خفف بالحذف واما
هذا الاحتمال مع ان الوصف به في ظاهره لانه هنا لا يدعي الاقمار
سمي منقولا كنظائره وهذا البس ما سمي منقولا والقيل هو الملك

دون الملك الاعظم من ملوك حمير كانه الذي لم يعقل اي ينفذ قوله كالمقعول
بكسر الميم فانه الملك دون الملك الاعظم والمراد به اي بالغيب في الاية
المذكورة الخفي الذي لا يدركه الحس ولا يقتضيه بديهة العقل كذا
في مفردات الراغب حيث قال الغيب ما لا يقع تحت الحواس ولا تقتضيه
بديهة العقل وانما يعلم بشاهد عليه او بخبر الانبياء عم وهو المراد بما ذكره
صاحب الكشاف من ان المراد به الخفي الذي لا ينفذ فيه ابتداء الا علم اللطيف
الخبير وانما نعلم منه نحن ما اعلمناه او نصب لنا دليلا عليه ولهذا لا يجوز
ان يطلق فيقال فلان يعلم الغيب واعترض عليه الفاضل المحشي بانه
لا تقابل بين الحس وبديهة العقل الا ان يراد به اوائل العقل فيخرج
كثير من الضروريات ويدخل في الغيب فينبغي ان يجعل قوله ولا
يقتضيه بديهة العقل مما يعم ما لا يقتضيه الحس ومقتضاه غير لئلا يختل
التعريف معنى توضيحه ان القضايا اليقينية التي يقابلها الظنيات
ستة اوليات وفطريات قياساتها معها ومشاهدات وتجربيات
وحدسيات ومتواترات ووهميات فكل من هذه الستة قسم
من اليقينية ومن البين انه لا تقابل بين المقسم واقسامه وانما التقابل
بين كل قسم وقسيم فان اريد بمقتضى بديهة العقل في كلامه القضايا اليقينية
مطلقا على ما هو المتبادر منه لم يصح مقابلته بالحس اذ لا تقابل بين المقسم
واقسامه وان اريد به القضايا اليقينية الاولية على ما اشار اليه
المحشي بقوله اوائل العقل يصح التقابل بينهما تقابل قسم بقسيم لغيره ومن
لكنه يرد عليه لزوم دخول الاقسام الخمسة الباقية من تلك اليقينيات
في تعريف الغيب لصدقه عليها مع انها ليست من افراد المعرف
فيلزم التعريف بالاعم فينبغي ان يجعل قوله ولا يقتضيه بديهة العقل
اعم مما لا يقتضيه الحس ويطرح قوله لا يدركه الحس حتى لا يلزم التعريف
بالاعم هذا ويرد عليه ان بعض المؤمن به كوجود الصانع وصفاته
من قبيل الحدسيات على ما صرح به في شرح المواقف فان جعل الغيب
بمعنى الخفي الذي لا يقتضيه بديهة العقل مطلقا ليطرح من الاقسام
الستة يلزم ان يخرج الايمان بوجود الصانع وصفاته خارجا عن
الايمان بالغيب لانه من الضروريات الحدسية لا من الغيب وان
جعل بمعنى الخفي الذي لا يقتضيه العقل لا بمجرد تصور طرفيه ولا بمعونة
الحس يندفع هذا المحذور ولكن يرد عليه التعريف بالاعم ومن هنا ظهر
ضعف ما ذكره بعض الحواشي ان معنى قوله لا يدركه الحس لا يقع تحت ادراك
الحواس مطلقا ومعنى قوله ولا يقتضيه بديهة العقل لا يدركه العقل بلا بديهة
فاما ان لا يدرك اصلا لا بالحس ولا بالعقل لا بالبديهة ولا بالنظر وهو القسم
الاول او يدرك بالعقل لكن بالنظر في الدليل لا بالبديهة وهو القسم الثاني
وبهذا التقرير ظهر التقابل بين الحس وبديهة العقل بهذا وجه ضعفه ان
الظاهر مما ذكره انما هو عدم التقابل لا التقابل تامل وهو اي الغيب
قسمان قسم لا دليل عليه لا سمعا بان اخبره الصادق ولا عقلا بان نصب عليه
دليلا واليه اشار صاحب الكشاف وانما نعلم منه نحن ما اعلمناه او نصب لنا دليلا

عليه واما ما لم يعقل لم ينصب دليل عليه على ما يقتضيه حسن المقابلة فيه اشعار بان
هذا القسم ما لا سبيل فيه لنصب الدليل وهو اي هذا القسم المعني
بقوله تع وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فان حصر العلم فيه تع
يدل على ان المراد بالغيب ما لا دليل عليه اصلا قال الفاضل المحشي قوله
وعنده مفاتح الغيب عنده كناية عن اختصاص غيب لا دليل عليه والاظهر
ان المراد بالغيب العام والمفاتح بديهيات يتوصل بها اليه وفي قوله
تخصيص بجميع العلوم به تع واشارة الى ان الخلق لا يحيطون بعلم
الا باياته وفيما قاله بحث اما اولا فلانه لا حاجة الى اعتبار الكناية
للاختصاص المذكور مع تصريحه بحصر العلم بقوله لا يعلمها الا هو
واما ثانيا فلان تخصيص المفاتح بتلك البديهيات لا يناسب
تعميم الغيب لما لا دليل عليه اصلا لان تلك البديهيات انما يتوصل
بها الى النظريات التي يتصور الاطلاع عليها لا المغيبات التي لا دليل
عليها ولا يمكن لنا الاطلاع اصلا ثم المراد بتلك البديهيات
ما يحصل للنفس في مرتبة العقل بالملكة بواسطة الاحساسات والتجربيات الحاسم ٧
والمراد بالنظريات الغائية التي يتوصل بها اليها هي النظريات
الحاصلة للنفس في مرتبة العقل بالفعل وفي مرتبة استنباط النظريات
من الضروريات وقسم نصب عليه دليل كالصانع وصفاته
كعلمه وقدرته ووحدته وحكمته وكونه منزها عن الكذب والنقائص
وكاليوم الاخر واحواله من الصراط والميزان والحساب وغيرها من الاخروية
والاصل فيه ما قاله الامام انه لا يمكن اثبات النقل الا بعد ثبوته فانه
لا يمكن اثباته به وما كان اخبارا عن وقوع ما جاز وقوعه وعدم
وقوعه لا يمكن معرفته الا بالحس او النقل والصانع وصفاته
والنبوات من قبيل الاول والحشر والنشر وما يتعلق بها من قبيل
الثاني انتهى وحاصله ان ثبوت الشرع يتوقف على الايمان بوجود
الباري ووحدته وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عم
بالمعجزة وعلى كونه منزها عن الكذب ولو توقف هذه الاشياء على الشرع
لزم الدور فيتعين ان هذه الامور من المدلولات العقلية واحوال الاخرة من المدلولات
السمعية والنبوات المهمة باعادة الالف واما ما قيل ان اطلاق الغيب
على الله تع لا يجوز لانه لا يجوز اطلاقه الا على ما يجوز اطلاق لفظ الحاضر عليه
فمدفوع بانا لا نسلم عدم جواز اطلاقها عليه تع وصفاته لانه الحاضر
والناظر والغائب وان شهد بناء على ما تقرر ان اطلاق اللفظ الذي
يجوز اتصافه تع بمعناه عليه تع جائز على انه انما اطلق الغيب على الامر
الخفي الذي يندرج تحته ذات الله وصفاته واحوال الاخرة ولا يلزم
اطلاقه على الله واما اطلاق لفظ الصانع عليه تع فقد ورد في حديث
مسند ان الله تع صانع كل صانع وهو اي القسم الثاني المراد به في الاية
لان الغيب الواقع موقع المفعول به بواسطة الباء يقتضي ان يتعلق
به العلم وذلك لا القسم الثاني وقيل القسم الاول ايضا مراد لان المتقين

يؤمنون بالغيب المراد من قوله تع وعنده مفاتح الغيب واجيب بان هذا
ايمان بهذه الآية الكريمة لا بالقسم الاول لان الايمان به يستلزم العلم المؤمن به
البتة وقال الفاضل المحشي الظاهر ان الغيب على عمومه وان الايمان خاص
وهو الايمان الشرعي او اللغوي المقيد باخبار النبي عم فان قيل كيف
يؤمن بجميع الغيب بالايمان الشرعي وهو التصديق بما علم بالضرورة
مع ان القسم الاول من الغيب ليس مما علم بالضرورة وكذا لم يعلم باخبار
النبي قلنا الايمان بان علمه مختص بالله وانه لا يعلمه الا الله هو الايمان به
فيندرج تحت الايمان بالغيب هذا ان لم يكن المراد بالغيب هو القسم الثاني
اذا جعلته قيل الضمير راجع الى الباء وفيه لان قوله صلة للايمان بالباء
لان الصلة في اصطلاحهم هو المفعول به بواسطة الحرف مع ان النظام
في تأنيث الضمير ويلزمه ايضا تفكيك في اوقعته لان هذا الضمير راجع
الى الغيب نعم قد يطلق الباء صلة لكنها بمعنى الزائد وههنا ليس كذلك
بل المتقدم بي لا اولى ان يرجع الى قوله بالغيب لانه هو الصلة
للايمان بجعله مفعولا به بواسطة الباء واوقعته موقع المفعول به
لان هذا يقتضي تعلق العلم به وما لم يمكن العلم لنا بالقسم الاول تعين الثاني
وان جعلته اسما بالغيب حالا عن فاعل يؤمنون على تقدير ملتبسين
بالغيب والعامل في الحال هو الفعل المذكور لا الجار كما ظن فلا يلزم اختلاف
عامل الحال وذيها كان بمعنى الغيبة والخفاء اي لا بمعنى الامر الخفي كما في
جعله صلة والمعنى يؤمنون غائبين عنكم اشارة الى انه حال من فاعل يؤمنون
وان الغيبة ح صفة للمؤمنين لا للمؤمن به كما هو كذلك على تقدير الصلة
والخطاب في عنكم للمؤمنين بقرينة قوله لا كالمنافقين الذين
اذا لقوكم قالوا آمنا والمعنى منه صرح للمنافقين بانهم مخلصون في ايمانهم
يستوي حالهم مع المؤمنين حضورا وغيبة وليسوا كالمنافقين الذين
يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم فسقط ما قيل ان هذا الوجه مختص
بغير الصحابة لانهم شاهدوا البعض مما يجب به الايمان وهو النبي عم
لان هذا القائل لم يلاحظ فائدة قوله لا كالمنافقين فظن ان المقصود
ههنا بيان كونهم غائبين عما يجب الايمان به وليس كذلك ويدل
عليه ما ذكره الشريف ان الفرق بين جعله صلة وبين جعله حالا
ان الايمان على الاول اما متضمن فيه معنى الاعتراف او مجاز عن الوثوق
ومعنى الغيبة صفة للمؤمن به اي يؤمنون بما هو غائب عنهم وعلى الثاني
بمعنى التصديق بلا تضمين والغيبة صفة للمؤمنين والمؤمن به
محذوف للتعميم اي يؤمنون في حال غيبتهم كما يؤمنون في حال حضورهم
لا كالذين نافقوا انتهى او عن المؤمن به عطف على قوله عنكم
وقال الفاضل المحشي انه عطف على الضمير المجرور ولذا اعاد الجار
القول يؤيده ظاهر قولهم اذا عطف على الضمير المجرور اعيد الجار
ورجحه الرضي ايضا حيث قال ان قلت ما تقول بعد اعادة الجار
انه عطف للجار والمجرور على الجار والمجرور ام لتعلق المجرور عطف
على

على الجر قلت النظر الدقيق يقتضي ان القول بالثاني اولى وذلك لان
المفعول به في نحو المال بيني وبينك متعين او لا معنى للمضاف الثاني
اذ لا يمكن ان يكون هناك بيانان بين بالنسبة الى المتكلم وحده وبين
آخر بالنسبة الى المخاطب لان البينية امر يقتضي طرفين فتعين ان البين
الثاني ليس الا لدفع اللبس فلا يمكن عطف المضاف على المضاف
لفظا والمعنى انتهى ولا يخفى عليك ان الغيبة صفة للمؤمنين على هذا
الوجه ايضا والمعنى يؤمنون غائبين عن جميع المؤمن به لكن في دلالة
قوله كما روي ان ابن مسعود قال والذي لا اله غيره ما آمن احد
افضل من الايمان بغيب ثم قرأ هذه الآية على هذا المعنى نظر لجواز ان يراد
كونهم غائبين عن المؤمنين بخلاف عبارة الكشاف حيث قال
ويعضده ما روي ان اصحاب عبد الله ذكروا اصحاب رسول الله
وايمانهم فقال ابن مسعود ان امر محمد كان بينا لمن رآه والذي لا اله
غيره ما آمن مؤمن افضل من ايمان بغيب ثم قرأ هذه الآية انتهى
فانه ظاهر في ان المراد الغيبة عن المؤمن به اعني محمدا عم فان ابن مسعود
اراد بقوله ان امر محمد كان بينا لمن رآه انه لا عجب في حال من آمن به بعد
ما رآه وحضر مجلسه فمعنى كون الايمان بالغيب افضل الايمان انه اشد
اعتدادا واعجب حالا من ايمان من آمن به عم بعد ما رآه فان قيل فعلى
هذا لا يتم التقريب لان المدعى يؤمنون غائبين عن جميع المؤمن به
والمروي يدل على انهم يؤمنون غائبين عن المؤمن به المخصوص اعني النبي عم
قلنا يكفي في تمام التقريب دخول الايمان بالنبي عم في ذلك الجميع
لان الايمان بالنبي عم يتضمن الايمان بجميع ما جاء به النبي عم بالضرورة
واعلم انه نقل عن الفاضل المحشي ههنا انه قال يمكن دفعه بان يتضمن الاعتراف
بدفع الاحتياج الى ما ذكره صاحب الكشاف لكن يحتاج الى الحكم بوضع
الظاهر موضع المضمر فان معنى يؤمنون بالغيب يصدقون بما علم
بالضرورة انه من دين محمد عم معترفين بالغيب والغائب عنا [illegible]
مما علم انتهى ولا يخفى عليك انه لا تضمين على تقدير كون الغيب حالا
وانما التضمين على تقدير كونه صلة كما تقدم ذكره نقلا عن الشريف
فان قيل المروي المذكور ينافيه ما روي مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر
مع ايمان جميع الخلائق لرجح اجيب عنه بانه انما يفيد افضلية ايمان ابي بكر
بمعنى كونه اقوى واشد يقينا لكونه في اعلى مرتبة التحقيق فلا يقدح
في افضلية ايمان من آمن بغيب بوجه آخر وقيل المراد بالغيب القلب
لانه مختفي عن الخلق والغيب في معنى الغائب المخصوص ويؤيده صيغة
المضارع الدال على الاستمرار اذ لا استمرار في الايمان باللسان والمعنى
يؤمنون بقلوبهم لا كمن يقولون بافواههم اي يؤمن كل بقلبه
فالباء على الاول ان لم يكن المراد بالغيب المختفي الذي يفيد عليه دليل
للتعدية اي يجعل اللازم متعديا كما قال الرضي جميع حروف الجر للتعدية
الفعل القاصر عن المفعول الى المفعول لكن معنى التعدية المطلقة ان ينقل معنى الفعل

كالهمزة والتضعيف وبغيره وهذا المعنى مختص بالباء من بين حروف الجر
ذهب به وخرج به اي اذهبه واخرجه ولا يكون مستعملا بهمزة فالمراد
بالتعدية ههنا هو المعنى الثاني ثم لا يبعد ههنا في التعدية من تضمين معنى الاعتراف
كما مر وعلى الثاني اي جعله حالا لا يجعل الغيب بمعنى الغيبة والخفا سواء كان
المراد الغيبة عن المؤمنين او عن المؤمن به للمصاحبة وفي الرضي ان الباء
بمعنى مع وهي التي يقال لها باء المصاحبة نحو دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به
واشتري الدار بآلاتها قيل ومن لا يكون بمعنى مع الا مستقرا اي كائنا مع الكفر
وكائنة بالاتها والظاهر انه لا منع من كونها لغوا انتهى ولا يخفى عليك
ان قول المص جاءتني ملتبسين اشارة الى عدم الفرق بين المصاحبة
والملابسة ومن فرق بينهما ان الباء التي للمصاحبة متعلقة بمحذوف بخلاف
باء الملابسة بدفعه قول الرضي انه لا منع من كونها لغوا وقيل يجوز ان يكون الباء
على التقدير الثاني بمعنى في بتقدير الزمان المضاف الى المصدر اي يؤمنون
في زمان الغيبة وعلى الثالث اي لكون الغيب بمعنى القلب للالة كما في
كتبت بالقلم ويقال لها الاستعانة ايضا فان قيل اذا كان الغيب
محل الايمان اذ الالة للفعل لا يكون محلا له فكيف يجوز ان يكون القلب الة
لاحداثه ومحلا لبقائه اجيب ان ههنا ظرف [illegible] وهو انه يحتاج على الاول الى
التضمين وعلى الثاني الى التقدير وعلى الثالث لا يحتاج الى شي منها قال
الفاضل المحشي يحتمل ان يراد بيؤمنون بالغيب اهل الكتاب الذين
امنوا بمحمد عم قبل وجوده وبالذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل
من قبلك غير اهل الكتاب فانهم يؤمنون بما اخبر محمد عم غيرا ان
يسمعوه غيبا قبلهم وما انزل من قبلك حالا بما انزل اليك او عطفا
عليه انتهى واعترض عليه بانه على هذا ابقى حال اهل الكتاب الذين
امنوا بعد وجود زمان بعثته الى انقراض الدنيا مهملا غير محكوم
عليهم بانهم مفلحون الا ان يقال انهم متقون ولا يخفى عليك انه لو اريد بغير
اهل الكتاب غير الذين امنوا بمحمد عم قبل وجوده من اهل الكتاب لاندفع
الاعتراض لدخول اهل الكتاب الذين امنوا بعد وجود زمان بعثته
في الغير المذكور مثل غير اهل الكتاب ثم ان كلمة ما في قوله وما انزل
من قبلك نافية على تقدير كونه حالا لما انزل اليك يعدلون اركانها
لما كان الاقامة بالمعنى اللغوي الذي هو جعل الشي قائما منتصبا
من خواص الاجسام ولا يتصور في الصلوة لانها من المعاني
فسر قوله يقيمون الصلوة على اربعة اوجه في الكشاف
باعتبار المعاني المجازية التي تناسب الصلوة الاول ان يكون
المراد من اقامتها تعديل اركانها الفعلية من القيام والقعود والركوع
والسجود والقولية من تكبيرة الافتتاح والقراءة والتشهد والقلبية
من النية والخشوع استعارة تبعية بان شبه تعديل المصلي لتلك
الاركان بان حفظها عن الزيغ بتقويم الرجل العود المعوج
ثم اشتق يقيمون من الاقامة ويعدلون من التعديل كانهم يقيمون موضع

يعدلون من يحفظونها عطف تفسير فائدته ظهور تعلق من في قوله من ان
يقع زيغ اي ميل عن الاستقامة في افعالها راجع الى الاركان
من اقام العود اذا قومه عن الاعوجاج بيان للمناسبة بين المعنى المجازي
اعني تعديل الاركان وبين معناه الحقيقي اللغوي توضيح على ما ذكره
السيد الشريف ان القيام في اصل اللغة الانتصاب والالف في اقام
منه والهمزة للتعدية فمعنى اقام الشي جعله قائما اي منتصبا ثم قيل
اقام العود اذا قومه اي سواه وازال اعوجاجه فصار قد يشبه
القائم ثم استعيرت الاقامة من تسوية الاجسام التي صارت
حقيقة فيها لتسوية المعاني كتعديل اركان الصلوة على ما هو حقها وانما
لم يجعل استعارة من تحصيل القيام في الاجسام بل من تسويتها رعاية
لزيادة المناسبة بين المعاني لان المناسبة بين التسويتين اشد
من المناسبة بين تحصيل القيام وبين التسوية كما يخفى وقد قال صاحب
الكشف ان الاقامة بمعنى التسوية حقيقة في الاجسام والمعاني لان
التقويم يقع على القبيلتين على السواء بل الوصف بالقويم نحو الدين
والرأي والطريق وما اشبهها اكثر فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره السيد الشريف
من الاستعارة ثم اعلم ان المص ذكر لاقامة الصلوة اربعة معان
فعلى الاول ليس يقيمون الا استعارة تبعية وعلى الاخيرين مجازا مرسلا
وقد ذكرنا بيان الاول وسيظهر لك بيان الثلاثة الباقية وقد سلك
في ذلك مسلك صاحب الكشاف وعليه اكثر الحواشي لكن العلامة التفتازاني
لم يرض به حيث قال بعد ما ذكر وجه الاستعارة والمجاز فانت
خبير بان المفهوم من اطلاق اقامة الصلوة ليس الا اداءها وايقاعها
في الخارج من غير اشعار بما اعتبر من التقويم على الوجه المذكور فضلا
عما ذكر في الوجه الثاني من التشبيه الوثيب الذي قلما يخطر بالبال
ولا يظهر وجهه الا بعد تامل واما الثالث فلا يشعر كلامه بوجه
التجوز والعلاقة فيه مع ان التجلد والتشمر من غير فتور وتقاعد
انما هو القيام بالامر لا اقامته وجعله قائما غير قاعد والقول بان
معنى القيام بالامر اقامته على ان الباء للتعدية خلاف الظاهر لان
معنى القيام بالامر ان يكون التجلد والتشمر وعدم التواني والتقاعد
من الف على الامر ذلك الامر فالباء للملابسة كانه قائم ملتبسا ومجتهدا
في تحصيله وبالجملة فالتجلد والتشمر لاداء الصلوة هو المعنى وما ذكره
يقتضي ان يكون هو الصلوة نفسها واما الرابع ففيه ان الجزء للصلوة
هو القيام لا الاقامة فلا معنى لقوله عبر عن الاداء بالاقامة لان القيام
• بعض اركان الصلوة كما عبر عنه بالقنوت والقنوت القيام
لا يقال الاقامة فعل القيام وهو ركن للصلوة لانا نقول الركن
فعل القيام بمعنى تحصيل الهيئة التي هي القيام في نفس الفاعل لا بمعنى
ايجاد القيام في شي اخر وما في الصلوة لا يقال الاقامة ايجاد القيام
من اداء الصلوة ايجاد جميع الاركان التي منها القيام فيلزم الاقامة

جزء من اجزاء الصلوة بناء على ان القيام بعض اركان الصلوة فيتم التقريب
لانا نقول في بلوغ يقيمون بمعنى يؤدون الصلوة فلا يتجه ذكر الصلوة وكون تمامها
مفعول يقيمون الا بتكلف شديد مثل التجريد فالاحسن ان معناه يجعل
الصلوة قائمة حاصلة في الخارج ثم قولهم قام بهذا الشيء وذاك
بغيره اسهل اجيب عن الاول بان المفهوم من اقامة الصلوة اذا لم يكن
الاداء وايقاعها في الخارج من غير اشعار بما اعتبر في التقويم
على الوجه المذكور لم يبق للعدول بيقيمون فائدة اذ يكفي في ذلك ان يقال
يصلون خاشعين وكلا فان كل كلمة منه تحتها من النكتة ما يقصر عنه الافهام
وعن الثاني بانه ليس في الدقة والبعد عن الاذهان بحيث يفضي الى التعقيد
غايته ان لا يكون مبتذلا بل لطيفا لا يعثر عليه الا الحذاق وهو لا يصلح
للقدح بل هو موجب للمدح وعن الثالث بان اشعار كلامه
بوجه التجوز والعلاقة ليس بلازم على ان العلاقة بين التجلد وبين
القيام بالامر ظاهرة وهو السببية وعن الرابع بان معنى الاقامة ههنا
جعلها ذات قيام لا ما ذكره واجيب عن قوله فالاحسن ان معناه
بانه قد تقرر في كتب الكلام ان معنى قام بنفسه انه تحيز وتمكن في حيز
ان يكون تابعا فيه لغيره ومعنى قام بغيره انه تحيز بتبعية تحيز الغير ولا يخفى
عليك ان هذا المعنى لا يجري في يقيمون الصلوة اللهم الا ان يجرد
عن معنى التحيز ويجعل بمعنى مجرد الحصول او التحقق او يواظبون عليها
عطف على يعدلون واشارة الى معنى ثان مجازي ليقيمون فان قيل
فعلى هذا يلزم ان يتعدى بعلى لان المواظبة والمداومة تتعدى بعلى قلنا لا يلزم
في تضمن فعل بمعنى فعل اخر ان يتفق معه في الصلة لان الصلة من احوال
الالفاظ لا من المعاني من قامت السوق اذا انفقت اي راجت
اي منقول منه ومأخوذ عنه لا بمعنى من باب قامت السوق اذا انفقت
كما ظنه الطيبي حيث قال فعلى تقدير كون يقيمون بمعنى المداومة عليها يكون
كناية تلويحية عبر عن الدوام بالاقامة فان اقامة الصلوة بمعنى تعديل
اركانها مشعرة بكون فاعلها راغبا فيها واضاعتها وتعطيلها يدل على
ابتذالها كالسوق اذا اشتهرت قائمة دلت على نفاق سلعتها
ونفاقها يدل على توجه الرغبات اليها وتوجه الرغبات يستدعي
الاستدامة لحلاوتها اذا لم تكن قائمة فعلى هذا المراد من قوله من قامت
السوق اي من باب قامت السوق انتهى ورد عليه وجوه
على ما سنذكره واقمتها اذا جعلتها نافقة وهذا اشارة الى
ان هذا المعنى المجازي منقول عن معنى الايجاز الذي صار اللفظ كالحقيقة
فيه اعني اقامت السوق بمعنى جعلتها رائجة وقد لوحظ في كل منهما المناسبة
بالمعنى الحقيقي اعني الانتصاب وقد اشار اليه الشريف حيث قال
نفاق السوق كانتصاب الشخص في الحال والظهور فاستعمل
القيام فيه حيث قال قامت السوق اذا انفقت واستعمل الاقامة في
انفاقهم اياها اي جعلهم اياها رائجة ثم استعيرت اقامة السوق فمن

انفاقها

انفاقها للمداومة على الشيء بجامع المداومة على الصلوة فان كلا منهما يجعل متعلقه
مرغوبا اليه ومتنافسا فيه متوجها اليه فعلى هذا يكون يقيمون استعارة
تبعية كما في الوجه الاول واعترض عليه بوجهين الاول ما ذكره التفتازاني
ان المشابهة خفية جدا كما ذكرناه والثاني ان الاصل اعني اقام السوق
مجاز فالتجوز منه ضعيف واجيب عن الاول تارة بانه كناية تلويحية
واخرى بانه مجاز مرسل بعلاقة اللزوم ورد بان الانفاق لا يلزم
المداومة ولهذا لم يلتزمها وبان الكناية والمجاز المرسل مبنيان على الانتقال
من الملزوم الى اللازم وبان كلا من الكناية والمجاز المرسل خلاف ظاهر
عبارة الكشاف والمصنف وبان لا وجه للاستشهاد بالبيت المذكور
وعن الثاني بانه صار بمنزلة الحقيقة اقامت غزالة بالمجنبين اسم
امراة شبيب الخارجي لما قتل ابن ... وهجمت عليه وحاربته
سنة كاملة وهزمته سوق الضراب مفعول اقامت اي جعلت
سوق المضاربة بالسيوف رائجة وهي استعارة تخييلية وترشيحية
حيث شبه الضراب بالمدينة التي فيها سوق فاثبت له السوق
فكان هناك استعارة تخييلية واستعارة مكنية وقد رشحت
الاستعارتان بتعلق الاقامة بسوق الضراب مع ان الاقامة كانت
من خواص المدينة لاهل العراقين اي البصرة والكوفة حولا قميطا
كناية عن التمام كانه شد بالقماط وهو ما يشد به الصبي في المهد فانه
اشار الى ان هذا شروع في بيان العلاقة ووجه المشابهة بينهما وهو الرغبة
وهو الصحيح لان الدوام بدون الرغبة فيه لا يتحقق كما ان النفاق
في الاسواق لا يتحقق بدون الرغبات واذا حوفظ عليها اي على
الصلوة كانت كالنافق اي كالسوق الرائج الذي يرغب فيه
على صيغة المجهول واذا اضيعت الصلوة بان لا يحافظ عليها كانت
كالسوق الكاسد المرغوب عنه اي المعرض عنه او يشمرون لادائها
اي الصلوة من غير فتور ولا توان هذا بيان لمعنى ثالث استعمل فيه
يقيمون مجازا مرسلا من باب ذكر الملزوم وارادة اللازم وقد اعترض عليه
التفتازاني كما ذكرناه من قولهم قام بالامر اي من باب قام بالامر لا
بمعنى ماخوذ منه كما هو كذلك في المعنى الثاني والى هذا اشار بتغيير الاسلوب
من زيادة لفظ قولهم اي هذا من قبيل قام بالامر في كونه مستعملا في لازم
معناه الحقيقي مجازا اعني التشمير ... معناه تشمر وتجلد ملتبسا بالامر
فيكون الباء فيه للملابسة لا للتعدية كما صرح به الشريف حيث قال
قام بالامر اجتهد في تحصيله وتجلد فيه بلا توان وحقيقته قام ملتبسا بالامر
والقيام يدل على الاعتناء بشأنه ويلزمه التجلد والتشمر فاطلق القيام
على لازمه ومنه قامت الحرب على ساقها اذا التحمت كانها قامت وشمرت
لسلب الارواح وتخريب الابدان انتهى فان قيل يجوز ان الباء في قام بالامر
للتعدية والمشتق بمعنى التحمل والاجتهاد وهو الاقامة قلنا يرده قولهم في ضده
قعد عن الامر وتقاعد عنه لانه لازم فالمناسب ان يكون الفعل الاول ايضا لازما

وهو القيام ثم اعلم انه لما اعترض على الكشاف بان الاقامة اذا كانت
ماخوذة من القيام المستعمل في لازم معناه اعني التشمر كان معناه على تقدير
التعدية جعل الصلوة متشمرة لا كون المصلي متشمرا في ادائها بلا فتور وتقصير وهو المقصود
مراد المصنف على الكشاف في قوله واقامة لدفع الاعتراض المذكور ومعناه
جعله متشمرا ووجه الدفع ان جعل الصلوة متشمرة معناه جعلها متشمرة لا فراغ
المصلي عن عهدة ادائها والخلاص عن تبعة تركها وذلك لا يتيسر الا بتشمر المصلي
لادائها فتشمره لازم لجعلها متشمرة فكل من قام بالامر واقامه استعمل في لازم
معناه وهو الجد والتجلد ولذا قيد كليهما بقوله اذا جد فيه وتجلد
قال مولانا خسرو اشار بقوله اقامه الى قام به الى ان الباء للتعدية وبقوله
اذا جد فيه وتجلد الى ان الجد والتجلد على تقدير كون الباء للتعدية انما صفة
المصلي دون الصلوة غايته ان يكون بطريق اللزوم فان معنى القول ليس
تصيير بعد الخفاء او مساواه بعدا عن حاجة وعلى التقديرين يكون
مسببا عن الجد والتجلد ويؤيده ما قال اقام بالامر اقامة اذا قوم به
وانه انتهى يرد عليه انه لا حاجة في حمل كل من قام به واقامه على صفة المصلي
بطريق اللزوم الى جعل الباء للتعدية وارتكاب ما صرح الشريف
بخلافه فانه صرح بكونه للملابسة كما ذكرناه بل يجوز حملها على ما هو اولى
الباء للملابسة كما ذكرناه فلا فرق بينهما ان يكون اقامه من باب الحذف
والايصال بمعنى اقام به فكما ان القيام بالشيء يدل على التشمر فكذا الاقامة
ورد بانه يلزم ح الاغلوط يقيمون الصلوة مقدرة بيقيمون بالصلوة
على الحذف والايصال وهو تكلف في كلام البليغ لا حاجة اليه لامكان
ان يقال انه قد تحقق من ههنا ان معنى يقيمون الصلوة يجعلونها متشمرة
ومتجلدة وقد ضعفه الشريف حيث قال لا يصح ذلك الا اذا وصفت
الصلوة بصفة فاعلها على قياس جد جده ولا يخفى بعده اقول انه غير بعيد
كيف وان المقام مقام المبالغة وذكر المعنى يفيد ذوي الافهام ان الصلوة
وجدا ومتمم عليها فناسب المقام فابن البعد ويدل عليه ما ذكره العلامة الطيبي
حيث قال على هذا الوجه يقيمون من اسناد الى المصلي وعلى الوجه الثالث
اسند الى الصلوة باعتبار ان المصلي اذا اقام الصلوة كانت كانه
على نحو نهاره صائم وليله قائم الا ترى الى قوله وان لا يقصر في مؤدياتها
فتقوم فانه لا يقال نهاره صائم الا لمن صام الدهر كله ولا ليله قائم
الا لمن لا ينام فيه انتهى فقد حكم ان يقيمون الصلوة يستلزم الاسناد
المجازي في مقام المبالغة اعني الصلوة قائمة اي متشمرة كما في نهاره
صائم في الاسناد الى الزمان ووجه جده في الاسناد الى صفة فاعله
ومصدره اي جد جاد بالامر واقامه تعدية عن الامر وتقاعد قيل النقد
بينهما باعتبار اصل المعنى وهو القيام والقعود ولازم معناهما وهو
الاجتهاد والتكاسل وقيل انما هو باعتبار لازمهما فقط فاذا
كان اللازم في الاول الجد والتجلد يكون في الثاني التكاسل والتهاون وانما
لم يذكر المصنف لازم الثاني اكتفاء بذكر لازم الاول لانفهامه منه او يؤدونها

اشاره

اشارة الى معنى رابع استعمل فيه يقيمون مجازا او كناية وهو الاداء فان
اريد به ايقاعها بحيث يحصل تفريغ الذمة عنها اداء كان او قضاء
فلا يناسب مقام المدح لان الاداء على هذا الوجه لا يوجب المدح
وانما يوجبه ايقاعها في وقتها الاول مراعى فيها جميع حقوقها وان
اريد به ايقاعها بحيث يكون موفى جميع حقوقها من ايقاعها في
الاول وغيره فيناسب المقام لانه يوجب مدحه فيحمل عليه عبر عن
عن ادائها على الوجه المذكور بالاقامة لاشتمالها على القيام
بيان للعلاقة بين المعنى الحقيقي لاقامة الصلوة وبين المعنى الذي اريد بها
اعني ادائها وتوضيحه ان الصلوة لما كانت مشتملة على القيام الذي
يحصل بالاقامة التي هي ايقاع القيام عبر عن اداء الصلوة بالاقامة
حيث قال يقيمون موضع يؤدون فاختلفوا فقيل انه من قبيل
التعبير عن الملزوم وهو الاداء باللازم وهو الاقامة بطريق الكناية
لكونه انتقالا عن اللازم الى الملزوم وقيل انه مجاز من اطلاق الجزء على الكل
ورد بانه انما يتم اذا عبر عن الصلوة بالقيام لان الجزء هو القيام والواقع
ههنا هو التعبير عن الاداء بالاقامة ودفع بان المعنى انه لما جعل التعبير
عن الصلوة بجزئها مشروعا كذلك جعل التعبير عن تحصيل كلها اعني لفظ
يؤدون بتحصيل جزئها اعني يقيمون مشروعا فعبر عن يؤدون بيقيمون
وهذا الدفع ظاهر في تقرير هذا التعبير على طريقة الكناية لا يقال ان حقيقة
التعبير عن تحصيل جزئها ان يقال يقيمون القيام لا يقيمون الصلوة لانا نقول
ان لفظ الصلوة تجرد عن جزء معناه وهو ما عدا القيام واستعمل ههنا
في جزئه المخصوص وهو القيام واعلم ان صاحب الكشاف قال ههنا عبر
عن الاداء بالاقامة لان القيام بعض اركانها فاستشكل الشريف
في حله حيث قال ان اراد ان القيام جزء من الصلوة يطلق عليها لكونه
جزئها ثم يؤخذ منه الاقامة من القيام الذي اطلق على الصلوة الاقامة ويعبر
عن ادائها يرد عليه ان الهمزة ان جعلت للتعدية كان معنى اقامة الصلوة
جعل الصلوة مصلية ان كانت الصلوة مفعولا به على ما هو مقتضى التعدية
لان القيام لما كان بمعنى الصلوة كانت الهمزة الداخلة عليه تجره الى
المفعول به او على جعل نفسه مصلية ان كانت الصلوة مفعولا
مطلقا لجواز كونه المفعول المطلق فوقه وان جعلت للصيرورة
كان معنى اقام صار ذا صلوة فلا يصح ذكر الصلوة معها الا ان يجعل
مفعولا مطلقا والكل بعيد لا يرتضيه طبع سليم وان اراد ان القيام
لما كان ركنا منها كان فعله وايجاده اعني الاقامة ركنا لها ايضا
يرد عليه ان ركنها فعل القيام بمعنى تحصيل هيئة القيام في المصلي حال
الصلوة لا بمعنى تحصيلها في الصلوة وجعلها قائمة وان تكلف
اراد ان القيام جزء منها فيكون ايجاده اي الاقامة جزء من ايجاد جميعها
الذي هو اداؤها فعبر عن ادائها بجزئه اي جزء الاداء لان ايجاد الجزء
جزء لايجاد الكل اجيب بان معنى يقيمون ح يؤدون الصلوة

فيحتاج في ذكر الصلوة معه الى ارتكاب تكلف جعلها مفعولا مطلقا
او بحذف يقيمون عن معنى الصلوة بها لتوضيح ما استشكل التبريزي فقال اشكل
فيه التفتازاني ايضا بما حاصله منع ثبات التقريب كما ذكرناه من قبل
ونهوا وارد على عبارة المصنف لانه وان عبر عنه بعبارة الكشاف
لم يات بما يدفع به الاشكال المذكور كما عبر عنه بالقنوت
اي القيام كما في قوله تعالى وكانت من القانتين اي من المصلين والركوع
نحو واركعي مع الراكعين والسجود نحو وكن من الساجدين والتسبيح
نحو ومن اناء الليل فسبحه والتعبير بالتسبيح عن الصلوة وان لم يكن جزء منها
حقيقة لكنه لوجوده فيها عد جزءا والاول وهو جعل يقيمون بمعنى
يعدلون اظهر لانه اشهر في الباب باعتبار كثرة وقوعه في القرآن الكريم
نحو قوله فاقيموا وجوهكم عند كل مسجد واقم وجهك الى غير ذلك والى الحقيقة
اي المعنى الحقيقي للاقامة اعني التسوية وازالة الاعوجاج اقرب
لظهور وجه المناسبة بينهما لاشتراكهما في الاستعمال بمعنى التسوية
وازالة الاعوجاج غايته ان متعلق ذلك في احدهما هو العين وفي
الاخر هو المعنى كما سبق بيانه وقد يقال ان المعنى الاول هو المتبادر النادر
من امارات الحقيقة فيكون اقرب اليه وقد يقال ان اقامة الصلوة ازالة
اعوجاجها وتسويتها والمعنى الحقيقي هو مطلق التسوية والمطلق جزء
من المقيد فيكون اقرب اليه والثاني عطف على اظهر لتضمنه التنبيه على ان
الخصوص بالمدح من راعى حدودها يعني ان قوله يقيمون الصلوة لما كان في مقام
مدح المتقين كان حمله على تقدير الاسكان اولى لانه انسب بترتب الهدى
والفلاح المستتبع للمدح واعلم ان الامام قال بعد نقل المعاني الاربعة
الاولى حمل الكلام على ما يحصل معه الثناء العظيم وذلك لا يحصل الا اذا
حملنا الاقامة على ادامة فعلها من غير خلل في اركانها وشرائطها
فاختلفوا في ان مراده يحمل الطيبي على الوجه الثاني وقيل ان كلام
عبارة الامام اقرب الى الوجه الاول منه الى الوجه الثاني وقيل الظاهر
ان ما ذكره الامام وجه خامس غير كل من الاولين لا المصلون عطف
على من راعى الذين هم عن صلوتهم ساهون اي لا يراعون حدودها ولذلك
اي ولتضمن المعنى الاول التنبيه المذكور ذكر في سياق المدح وللتضمين
الصلوة في موضع الذم فويل للمصلين يعني قال الاقامة مع
الصلوة في مقام المدح ولم يكتف بمجرد الصلوة وفي مقام الذم اكتفى
بمجرد ذكر الصلوة ولم يقارنها الاقامة حيث قال فويل للمصلين الذين
هم عن صلوتهم ساهون قال الكازروني هذا انما يدل على ما ادعاه من ان
حمل الاقامة على المعنى الاول اولى اذ يمكن ان يكون الاقامة في قوله والمقيمين
الصلوة بمعنى المواظبة والمداومة والساهون عن الصلوة عن ابن عباس
ابن عباس هم المنافقون الذين يتركون الصلوة اذا غابوا عن الناس
ويصلونها اذا حضروا فالسهو بمعنى الترك والتارك لها لا اقامة بمعنى المداومة
ولا يخفى ما فيه فحمل الاشارة الى اولوية المعنى الاول لا الى تضمنه التنبيه المذكور وهو الوجه

والصلوة

فاذا جاز ... يجوز النعيم عنها ... [illegible] القيام والركوع او في غ

والصلوة فعلة بفتح الفاء والعين وسكون العين وفتحها وعلى التقدير من قلبت
الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها او لنقل حركتها الى ما قبلها لسكونها
ثم قلبها الفا وبدل على ان اصلها واو جمعها على صلوات وصلية تثنية
اللام اذ ادعى قال الفاضل المحشي جعل الصلوة من صلى لعدم استعمال
التصلية بمعنى الدعاء سهو يحتمل احتمالين احدهما انه جعل لفظ الصلوة
ماخوذا من صلى ولم يجعل لفظ التصلية ماخوذا منه مع ان مصدر صلى
هو التصلية والثاني انه جعل لفظ الصلوة ماخوذا من صلى لا ماخوذا
من مصدر صلى وهو التصلية فان حمل على الاول يرد عليه ان استعمال
التصلية بمعنى الدعاء لا يمنع كون الصلوة من صلى ولا عدم صحة استعمالها
بمعنى الدعاء مما يقتضيه لكن الصلوة من صلى فلا وجه للتعليل المذكور
وان حمل على الثاني فتعليله مسلم لما في الجوهري ان الصلوة اسم
يوضع موضع المصدر تقول صليت صلوة ولا تقال تصلية
لكنه يرد عليه ان قوله كالزكوة من زكى لا يناسبه لان مصدر
زكى اعني التزكية مستعمل فلا يصح تنظيرها فمراده انه جعل الصلوة
ماخوذا من صلى بمعنى الدعاء الذي من صلى بمعنى وكذا صلوية كتبتا اي لفظ
الصلوة والزكوة بالواو دون الالف مع انهما يتلفظان بالالف
ومدار الكتابة على التلفظ لا على لفظ المعنى على صيغة اسم الفاعل
من التفخيم يعني انهما لا يتلفظان بالالف الخالصة بل بالف ممالة
نحو مخرج الواو وقال في شرح المفتاح التفخيم ان تكسر الفتحة ضمة فتخرج
بين بين اذا كانت بعدها الف منقلبة عن الواو لتميل تلك
الالف الى الاصل كقولك الصلوة والزكوة اسم فاتى بقوله
تميل تلك الالف الى الاصل الى ان التفخيم هنا امالة الالف نحو مخرج
الواو ولا اصل الامالة بمعنى تركها ولا اصل التركيب بمعنى الواح الالام
من اسفل الى فمعنى المفخم من يميل الالف الى مخرج الواو وانما سمي
الفعل المخصوص اعني الاركان المعلومة والافعال المخصوصة
بها اي بالصلوة الذي بمعنى الدعاء بيان للعلاقة بين المعنى اللغوي
للصلوة وبين معناها الشرعي والمراد بالفعل المخصوص هو المعنى
الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري والا لا يشتمل الا الفعل المخصوص على
الدعاء اشتمال الكل على الجزء ويحتمل ان يكون من قبيل تسمية المحل باسم الحال
لان الصلوة محل الدعاء قيل وهو الظاهر لان شرط تسمية
الكل باسم الجزء ان يكون الجزء مما يعدم الكل بعدمه كالرأس مثلا وان
يكون ذلك الجزء مقصودا اصليا والدعاء ليس كذلك واعلم انهم
اختلفوا في ان لفظ الصلوة هل هو من الحقائق الشرعية المنقولة
من معنى لغوي او من الحقائق الشرعية المخترعة في الشرع بلا نقل او من الحقائق
الحقائق اللغوية المستعملة في معناه اللغوي المعتبر معه شروط
زائدة في الشرع او من الالفاظ المستعملة في مجموع الدعاء والزيادات
المعتبرة في الشرع من الافعال المعلومة والاركان المخصوصة لا بطريق النقل

فكان المناسب ان يكتبا بالالف فاجاب عنه بقوله

متعلق بسمي

والوضع بل بطريق المجاز فذهب الجمهور الى الاول والمعتزلة الى الثاني
وابو بكر الباقلاني الى الثالث وبعض الاصحاب الى الرابع ثم اختلف
الجمهور فذهب اكثرهم الى انها منقولة من الصلوة بمعنى الدعا كما صرح به
المص وذهب صاحب الكشاف الى انها منقولة من الصلوة بمعنى
تحريك الصلوين الى تلك الهيئة المخصوصة ثم اطلق على الدعا وهذا
الاختلاف مبني على اختلافهم المذكور في كتب الاصول من ان الحقائق
الشرعية هل هي واقعة او لا فنفاها القاضي ابو بكر واجازها غيره فليراجع
وقيل قال صاحب الكشاف اصل صلى حرك الصلوين لان المصلي
يفعله اي حركة الصلوين في ركوعه وسجوده في الكشاف
الصلوة من صلى وحقيقته صلى حرك الصلوين لان المصلي يفعله
قال الشريف يريد ان صلى ماخوذ من الصلا بمعنى حرك الصلوين
وهما العظمان الناتيان في اعلى الفخذين يقال ضرب الفرس صلويه
بذنبه ثم استعمل صلى بمعنى فعل الهيات المخصوصة مجازا
لغويا لان المصلي يحرك صلويه في ركوعه ولما اشتهر في هذا المعنى
استعير منه لمعنى دعا تشبيها للداعي بالمصلي في خضوعه وخشوعه
وفيه ضعف من وجهين الاول ان الاشتقاق مما ليس بحدث
قليل الثاني ان الصلوة بمعنى الدعا ثابتة في اشعار الجاهلية
ولم يرو عنهم اطلاقها على ذوات الاركان بل ما كانوا يعرفونها
فانى يتصور لهم التجوز فيها فالصواب ما ذهب اليه الجمهور من ان لفظ
الصلوة حقيقة لغوية في الدعا مجاز لغوي في الهيات المخصوصة
المشتملة عليه وحقيقة شرعية فيها فان قيل اذا ثبت صلى بمعنى
تحريك الصلوين كان الانسب ان يوخذ منه الصلوة بمعنى الهيئة
المخصوصة ثم يشتق منه صلى بمعنى احداثها فلم عكس قلنا لان
المناسبة بين تحريك العضوين واحداث الهيئة اقوى
منها بين تحريكه وتغير الهيئة على ان قوله الصلوة من صلى
قد يراد انها ماخوذة منه وانها بلا قياس في الاشتقاق مجاز
ان يكون صلى مشتقا منها اي بعكس ما علم حيث جعل الصلوة
مشتقة من صلى وصلى مشتقا من حرك الصلوين وهذا عكس ما ذكره
السائل فظهر من هنا وجه تعريض المص لصاحب الكشاف
لكن ما ذهب اليه صاحب الكشاف مختار المحققين وما قيل انه
مخالف لمذهب سائر المعتزلة فليس بشي لانه ليس بمقلد في المذهب
واشتهار هذا اللفظ في المعنى الثاني اي الهيئة المخصوصة الشرعية مع
عدم اشتهاره في الاول اي تحريك الصلوين قيل هذا دفع
لما ذكره الامام في تفسيره من ان ما اختاره صاحب الكشاف من
الاشتقاق يقتضي الطعن في كون القران حجة لان الصلوة من
اشهر الالفاظ في القران واشتقاقه من تحريك الصلوين من ابعد
الاشيا معرفة فلو جوزنا ذلك قلنا انه خفي واندرس بحيث

[illegible] [illegible] جانبيه العظمين الناتيان

لايوه

لا يوفيه الاجاد لجاز مثله في سائر الالفاظ ايضا ولو جاز ذلك ما قطعنا
بان مراد الله من هذه الالفاظ ما يتبادر الى افهامنا لاحتمال ارادة
تلك المعاني المندرسة اجاب عنه بقوله لا يقدح في نقله اذ قد
يشتهر المجاز بحيث يصير الحقيقة مهجورة بالكلية ولا يخفى عليك انه
لا يدفع ما ذكر فالاولى ان يقال انه دفع لما يقال ان المعنى الثاني اشهر
من المعنى الاول فلا يصح نقله عنه اذ المشهور لا ينقل من المعنى الخفي بتعطي
بجواب السؤال وانما سمي الداعي مصليا دفع لما يتوهم على
نقل صاحب الكشاف من ان الداعي قد يسمى مصليا مع انه لا يحرك
صلويه فلا يصح اخذ الصلوة من صلى بمعنى حرك صلويه وحاصل الدفع
ان هذه التسمية باعتبار المعنى الثاني المنقول اليه الذي اشتهر
اللفظ فيه تشبيها له اي الداعي في تخشعه بالراكع والساجد فعلى
استعارة الرزق في اللغة الحظ النصيب وفي المصباح الرزق
بالكسر اسم للمرزوق وقد يستعمل مصدرا بمعنى العطا قال الله تعالى وتجعلون
رزقكم انكم تكذبون اي حظكم المعطي اذ لا معنى لارادة المعنى المصدري
استشهد به على انه في اللغة الحظ وحمله على المعنى المفعولي دون المصدري
حذرا عن تكلف التقدير لكنه قال في تجديده تقوله تع وتجعلون رزقكم
الاية اي شكر رزقكم كقوله تع واسئل القرية اسمها وبكذا قرره في تفسيره
بتقدير المضاف والعرف خصصه بتخصيص الشي المذكور بنوعيه
كما ذكره الامام حيث قال واما في عرف الشرع فقد اختلفوا فقال
ابو الحسين البصري الرزق هو تمكين الحيوان من الانتفاع بالشي
والحظر على غيره بان يمنع عن الانتفاع به فالحيوان بحيث لا يتجاوز
غيره لان المراد بالتخصيص بمعنى القصر وتمكينه عطف على التخصيص اي تمكين
الله تعالى الحيوان من الانتفاع به اي بالشي المرزوق والمراد تمكينه
من التصرف فيه لا بمعنى تجويزه واباحته وعدم منعه من التناول والا لزم
ان لا يكون الحرام رزقا فينطبق التعريف على مذهب المعتزلة فان الا[شاعرة]
المراد به ما ذكرناه يدخل فيه رزق الانسان والحيوان ويتناول الماكولات
والمشروبات والملبوسات وغيرها مما يملك حلالا او حراما اذ يصح ان يمكنه
الله تعالى من التصرف بالحرام وان نهاه عنه فلا يرد على المص ان هذا رأي
المعتزلة بعينه وما في الحاشية ان الرزق سوق الله تعالى الى الحيوان
ما ينتفع به بالفعل لان على ما ذكرناه يكون مآل هذا راجعا الى ما ذكره
المص نعم لو حمل مراده على التجويز وعدم المنع لورد ذلك ولكن لم يحمل
عليه ويؤيد ما ذكرناه ما ذكره الشريف في حاشية الكشاف ان الرزق
لغة اعطاء حظ الى الغير لينتفع به ثم شاع استعماله عرفا وشرعا
على اعطاء الله الحيوان ما ينتفع به وقد يستعمل بمعنى المرزوق فتارة
يراد به ما اعطاه الله تعالى عبده ومكنه من التصرف فيه وهو بهذا المعنى
يمكن ان ينفق بعضه او كله وقد يراد به ما هو سبب لنظام القوام
وبقائه خاصة فلا يتصور فيه انفاق على غيره اسمه وقال في شرح المواقف

لانه اذا حصل صلى حرك الصلوين لان المصلي يفعله في ركوعه وسجوده صح

اذ لا يصح ان يجعل متعلقا بالجعل صح

ان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي
او بغيره مباحا كان او حراما فيعلم منه ان المذهب هو الاحتمال الاول حاد
وحاشية الكشاف والمعتزلة لما استحالوا من الله تعالى ان يمكن العبد من الحرام
بالاكل والشرب وغيرهما من التصرف لانه تعالى منع العبد من الانتفاع به
اى بالحرام وامر بالزجر عنه اخرجوا الحرام قالوا الرزق لا يتناول الحرام
بل يختص بالحلال هذا جواب لما او كثرة الى ما ذهبوا ودليلهم
هو مدخول لما لانه سبب يحتاج به خاصة ان الرزق لا يتناول الحرام
لانه قبيح والتمكين على القبيح قبيح فلا يجوز على الله تعالى فعله وهو بالاكل
من الانتفاع به وهذا مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين وهو يعطيه
الاثر بانه تعالى اسند الرزق الى نفسه حيث قال مما رزقناهم ينفقون انما
بانهم ينفقون الحلال الطلق هذا التعبير لدليلهم اعترض عليه الفاضل
المحشي بانه لا تقريب فيه لاختصاص الرزق بالحلال لان استفادة
الحل اذا كان من الاسناد فكيف يدل على اختصاص الرزق
بالحلال ولهذا اورد على الكشاف حيث جعل الاسناد للاعلام
بحل ما ينفقون من ان التعبير عما ينفقون بالمرزوق يغني عن استفادته
من الاسناد حتى اجاب عنه الشريف بتكلف انه لما كان الرزق
في اصل اللغة بمعنى الحظ وهو يشمل الحرام والحلال تمسك بالاسناد
هكذا اورد وثم اجاب عنه بنفسه بان التعبير باعتبار ان الاسناد
للايذان بكمال الحل كي يرشد اليه وصف الحل بالطلق فانه بالكسر
الحلال الخالص وصف به للمبالغة وبهذا استغنى الكشاف عما تكلف
له السيد الشريف واجاب عنه بعض الافاضل بانه تقريب للدليل المذكور
اعني مدخول لما لا لاختصاص الرزق حتى يرد الاعتراض المذكور نعم
في تقوية ولهذا اسند الرزق الى نفسه ههنا تنبيها على انه وان لم يصلح
ان يكون دليلا الا انه يصلح ان يكون تاييدا له فلك انما لا يصلح دليلا لان
المدعى فيما سبق هو اختصاص مطلق الرزق بالحلال والازم اختصار
الرزق ههنا بالحلال اختصاص الرزق المطلق ويرد على جوابه ان التاييد
الدليل لا ينفك عن تاييد مدلوله اعني اختصاص الرزق فيرد عليه الاعتراض
المذكور ايضا واعلم ان ههنا الاختلاف في مطلق الرزق واما الرزق
ههنا فمختص بالحلال بالاتفاق على ما صرح به السيد الشريف الا ان اصحابنا
لما سموا الحرام رزقا واسندوا الاشياء كلها الى الله تعالى تمسكوا في ذلك
بان المدح ههنا انما يكون بالانفاق من الحلال لا من الحرام وبان الانفاق
بالتقوى يقتضيه ايضا وبان الاسناد الى الله تعالى عند الاطلاق ينصرف
الى ما هو افضل واكمل واما المعتزلة فلا يسمون الحرام رزقا ولا يجوزون
اسناده الى الله تعالى لتعاليه عن القبائح فلفظ الرزق واسناده الى
الله دليلان لهم على ان المنفق هو الحلال المطلق وصاحب الكشاف
تمسك بالاسناد فقط نظرا الى ان الرزق لغة يتناول الحرام ايضا
وتخصيصه بالحلال عندهم انما هو عرف فلا يستقيم الاستدلال بلفظ الرزق

ثم

ثم بين وجه الايذان بقوله لان انفاق الحرام لا يوجب المدح في الرد في
المنفق والاية مدح سيقت لبيان بوجه الحمد فيراد منه الحلال فان قيل
قد تقرر في كتب الفقه انه اذا اجتمع عند احد مال لا يعرف صاحبه
من الغصوب والمظالم له ان يتصدق به على نية العفو ان
وجد صاحبها فاذا وجد صاحبها يدفع قيمتها او مثلها اليه ان لم
يجوز تصدقه فهذا التصدق مما يمدح به ويثاب عليه مع انه تصدق
بالحرام قلنا لما تصدق باذن الشرع بنية العفو واذا وجد صاحبه
يستحق المدح ثم اذا اخذ بعد وجدانهم تبدل الحرمة الى الحل بالضمان
لانه صار ملكه بالضمان على طريق الاستناد وقيل انه لا مدح في
التصدق بالمال المغصوب والمظالم ولا ثواب عليه للغاصب
والظالم وهو ظاهر ولا للمغصوب منه والمظلوم اذ لا نية لهما
على التصدق وذم المشركين عطف على السند فيه تقرير اي في
على تحريم بعض ما رزقهم الله بقوله متعلق به في قل ارايتم
اي اخبروني ما انزل الله لكم هذا يدل على ان المراد بالرزق
المنزل ههنا ما حل ولذلك نبه على التبعيض من رزق بيان لما
فجعلتم منه اي من الرزق المنزل فكلمة من للتبعيض كما دل عليه قوله
بعض ما رزقهم حراما وحلالا حاصله ان لو كان الرزق شاملا للحرام
لم يتوجه اليهم ذم في تحريم بعض ما رزقهم الله لان تحريم الحرام
ليس بمذموم فيختص بالحلال واصحابنا اشترطوا في الجواب عن
تقريرا انهم جعلوا الاسناد الى نفسه للتعظيم لا لاختصاص الرزق
بالحلال كما زعموه كالاضافة في بيت الله مثلا فانها للتعظيم الفهارس
والتحريض اي تحريض المتقين على الانفاق فان الرزق اذا كان له
من الله تعالى لا ينبغي له الامساك لان الامساك لخشية الفقر واذا علم انه
من الله تعالى لا مدخل للعبد في الكسب لا يخشى الفقر والذم عطف
على الاسناد واشارة الى الجواب عن قولهم وذم المشركين اي وجعلوا
الذم على التحريم لتحريم ما لم يحرم ولا يلزم منه اختصاص الرزق بالحلال
اذ يجوز ان يكون اعم منه فالله تعالى ذمهم لتحريم ما لم يحرمه عليهم
ولو سلم انه يختص بالحلال ههنا ولا يلزم منه اختصاص مطلق الرزق
بالحلال وهو المدعى اذ يجوز ان يكون الاختصاص بالحلال مستفادا من القرينة
وهو الاسناد والاية كما اشار اليه الفاضل المحشي اخر قوله كما ذكره
المصنف في تفسيره فان قيل يرد عليه تحريم المجتهدين وتحليلهم فما المطلق فيه قلنا
قول المجتهدين في الاجتهاد دليل استنباط من النصوص لا تحريم ولا تحليل
واختصاص ما رزقناهم بالحلال للقرينة دفع لما يرد على الكشاف من ان
ما رزقنا مختص بالحلال فالاسناد الى ذاته ليس الا للايذان المذكور
وحاصل الدفع ان اختصاصه بالحلال وان كان اتفاقيا الا انه ليس لاجل الاسناد
ومستفادا منه بل للقرينة الدالة على ذلك الاختصاص وهي الانفاق
بالتقوى ولكن الاية مسوقة لمدح المنفقين واسناد الرزق الى الله تعالى ذي

او لكنهم جعلوا الحلال والحرام برايهم

من قبل نقلا عن التعريف ولما فرغ عن الجواب عن شبهة المعتزلة وعايرها على اصحابنا
شرع في تمسك اصحابنا على مذهبهم فقال وتمسكوا لشمول الرزق للحرام
بقوله عم في حديث عمرو بن قرة بضم القاف وتشديد الراء لقد رزقك الله
حلالا طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك
من حلاله هذا قطعة حديث اخرجه ابن ماجه من حديث صفوان بن امية
قال كنا عند رسول الله فجاءه عمرو بن قرة فقال يا رسول الله ان الله
قد كتب على الشقوة فلا اراني ارزق الا من دفي بكفي فأذن لي في الغناء
من غير فاحشة فقال عم لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت اي عدو الله
لقد رزقك الله الحديث فقوله عم فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه
صريح في ان الحرام من رزق الله واعترض عليه الفاضل المحشي بانه لم يدل على انه
رزق لمن حرم عليه فليكن رزقا لمن احل له اذ لا يلزم من اختيار ما حرم عليه
من رزق الله ان يكون ذلك المختار رزقا له ثم اجاب عنه بان النظام
الكلام للاستشهاد واقول يدفعه ايضا ما اشتهر بين اهل السنة من ان
كل احد يستوفي رزق نفسه ولا يقدر على رزق غيره ولما فرغ عن بيان
الدليل النقلي لاصحابنا شرع في دليلهم العقلي فقال وبانه عطفا على بقوله عم
لو لم يكن رزقا لم يكن المتغذي به اي بالحرام طول عمره مرزوقا
وليس كذلك لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على
الله رزقها اجيب عنه بانه يأخذ فيساق اليه كثيرا من المباح الا انه
يعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا
ولا حراما فجوابكم جوابنا فالجواب الاول منع الملازمة والثاني نقض
اجمالي فحاصل المنع لا نسلم ان الحرام لو لم يكن رزقا لزم ان لا يكون
المتغذي به مدة عمره مرزوقا كيف وان الله يسوق اليه كثيرا
من المباح فصار مرزوقا الا انه اعرض عنه لسوء اختياره وحاصل
النقض ان دليلكم بعينه يجري فيمن مات ولم يأكل شيئا
مع تخلف الحكم فيه لانه يصدق عليه انه دابة وكل دابة مرزوق
على مقتضى الاية المذكورة مع انه ليس بمرزوق واجيب عن المنع
بان المفروض مرزوقا هو الصبي قبل البلوغ وقبل ان يقدر على الكسب
واما الكلام في القادر على الكسب فنقوض بانه لم يسق اليه شيء
من المباح لانه قادر على الكسب فلا يكون مرزوقا فان قيل فيه انه
لو ما اكل من الحرام فليكن مرزوقا بالحلال قلنا قد تقرر في الاصول ان
الحرمة والحرج يأتيان في المضطر والضرورة مرخصة للحلال وعن النقض
بمنع جريان الدليل في المادة المذكورة بان يقال معنى الاية وما من دابة
يتصف بالمرزوقية الا على الله رزقها كما قالوا معنى قولهم كل حيوان
يذبح بالسكين كل حيوان يتصف بالمذبوحية يذبح بالسكين فاذا الحال
معنى الاية هكذا موضوع الكبرى ذاته متصفة بالمرزوقية
لا مطلقا فلا يجري الدليل في المادة المذكورة لانها متوقفة في كالسمك
في المثال المذكور واعلم ان الفاضل المحشي اعترض على دليل اصحابنا بوجهين

حاصل

حاصل الاول ما ذكرناه من منع الملازمة والثاني ما ذكره بقوله ولا يخفى
عليك ان كون الحرام خارجا عن الرزق لما كان مبناه على ان الشيء
لا يمكن العبد من الفتح كالمتكفل لاثبات انه رزق اثبات ان يمكن
من كل شيء منه ان دليل اصحابنا او ان سلم غير المنع والنقض
لكنه لا يكفي في اثبات المدعى ما لم ينتف دليل الخصم اعني ما سبق من قوله
لانه تعارض ولما لم يتعرض المصنف لنفيه لان نفيه اشتهر في كتب الكلام
ثم اعلم ان ابن الكمال قال ردا على المصنف من دليل اصحابنا بانه يرد
عليه ان الملازمة مسلمة وكذا بطلان التالي انما الفساد في نحو
المقدم ما فهم لانه قد تقرر ان استثناء
نقيض التالي ينتج نقيض المقدم لضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء
اللازم فبعد تسليم الملازمة وبطلان اللازم ما معنى منع وقوع المقدم
مثلا اذا قلت لو تعدد الاله لفسد العالم لكن التالي باطل فانه بعد
تسليم الملازمة وتسليم بطلان التالي يلزم بالضرورة انتفاء تعدد
الاله فما دامت الملازمة مسلمة وكذا بطلان التالي وانما ان لا
يمنع التعدد فانه ممنوع كان كلاما فاسدا ركيكا نعم لو قال
وانما ان منع التالي لكان له وجه اذ في ذلك اشارة الى انه لا يمكن
ان يوجد في العالم شخص يتغذى طول عمره بالحرام فان الجزم بوجود
مثل هذا الشخص غير محقق ومجرد الاحتمال غير كاف في مقام الاثبات
فان قيل ان الصبي الذي تولد من الزنا وصاحبته الهوى الى ان لا
لا بد وان يكسب الحرام اصلا قد يموت قبل البلوغ وقبل
ان يصل الى القدرة الكسب فقد تحقق وجود شخص اغتذى طول
عمره بالحرام قلنا انه اغتذى بلبن امه وهو حلال له اخوان الى
مشتركان في اصل المعنى واكثر الحروف وهو معنى الاشتقاق الاكبر
بانه اخص اي يتفق في الفاء والعين دالا على معنى الذهاب والخروج
مثل نفذ ونفر ونفس ونفث ونفع ونفخ ونفح ونفض ونفل
ونحوها مما يشتمل على معنى الخروج والذهاب والظاهر من هذا الاشتقاق
الاصح مما رزقناهم ينفقون صرف المال في سبيل الخير فرضا كان
او نفلا لانه مطلق ولانه المناسب لمقام المدح قال الامام الانفاق
في الاية يتناول الواجب والمندوب والواجب يتناول
اقساما من الزكاة والانفاق في الجهاد وعلى نفسه وعلى عياله لان
كل ذلك سبب لاستحقاق المدح فان قيل قد تقدم ان الرزق
فيما نحن فيه مختص بالحلال بالاتفاق بمقتضى المقام وليس اداء
الزكاة انفاق ما يحل على المنفق بل هو اخراج ما حرم عليه من مال
تعلق به حق الفقراء فتخصيص مما رزقناهم بالحلال ينافي تعميمه
للزكاة سيما على مذهب المصنف فان حق الفقراء يتعين في ذلك
الجزء من المال قبل الاخراج عنده لثبوت حق الفقراء في ذلك الاجزاء جبرا
ان امتنع عن الاداء فالجواب ان المراد مما رزقناهم ما سافه

الذي لهم ودخل في ايديهم حلالا طيبا وكان تصرفهم فيه صحيحا ولو كان
المخرج من الاموال حلالا لهم او لا حتى يلزم الاخراج رد الحق الغير
اليه فلا يتناول المرزوق المظالم والغصوب لانها اموال حرام دخل
في ايديهم ولكن ان تقول لانم ان الزكاة اموال واجبة عليهم في مالهم كيف
وان حق الفقراء انما يتعلق بجزء غير معين والكلام الشرعي يحتمله
فلو علقت بالحرام لزم جوازه تناولها له كلها قبل الاخراج وان تقول
ايضا ان مما رزقناهم مختص بالحلال بل يجوز ان يكون اعم
من الحلال والحرام ويجعل الانفاق بمعنى ايصال الشيء الى مستحقه
له فيشمل ايصال المظالم والغصوب الى صاحبها من جملة الانفاق
وهو مما يمدح به فاعله وخص فسره بالزكاة اي باداءها ذكر افضل
انواعه والاصل عطف على افضل فيه اي الانفاق اما لكونه افضل
انواعه فلان مرتبة فرض الزكاة اعلى من مرتبة قرب النوافل
لقوله عم ما تقرب المتقربون الى الله بمثل اداء ما فرض عليهم
حتى قال بعض الفقهاء اذا اراد ان يصلي النفل لا افضل ان ينذر
ثم يصلي ليكون واجبا عليه وينال ثواب الواجب واما لكونها
الاصل فيه فلانها من اركان الدين وسائر الانفاقات من الفروع
او خصصه اي الانفاق وهو عطف على قوله ذكر بها اي بالزكاة
لاقترانه بما هو شقيقها اي اختها وهي الصلوة فان الزكاة تقترن
بالصلوة وهي الزكاة كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وغير
ذلك من الايات واما قولهم باب الصلوة وباب الزكاة
وفلان يعلم الصلوة ويؤدي الزكاة فمتفرع على استعمال القران
فلا يستشهد به هنا كذا ذكره الشريف ولا يخفى عليك انه بهذا الوجه (في الارادة صح)
يتعين الزكاة ولا يشمل سائر وجوه الانفاق ويوسع المقام المخصص
بخلاف الوجه الاول فان سائر وجوه الانفاق يشملها مرادا فيه اتباعا
كما ذكرناه فان قيل تخصيص الزكاة بالانفاق ينفي ما يقابلها من التطوع
وصدقة الفطر ومقام المدح ياباه لانه يقتضي العموم فالجواب
انه لما عبر عنها ببعض ما رزقنا كان بهذا الاعتبار مقابلا
لجميع الاموال لا سائر انواع الصدقة من النوافل وصدقة الفطر فيتوجه
النفي المستفاد من التخصيص نحو جميع الاموال حفظا عن الاسراف
والتبذير لكنه يرد عليه فوات المقابلة بين الاحتمالين فان قيل
ان القرينة ان كانت مخصصة بتعين ارادة الزكاة وان لم تكن
مخصصة بتعين ارادة العموم فما معنى الترديد المشعر بالشك قلت (ان لنا صح)
هي مخصصة لكن في كونهما شقيقين حين النزول … كان مشهورا
حالما الا ان قرينة ظاهرة … اولا لذا … بالشك ولعل
صاحب الكشاف … لهذا العذر والله اعلم ان الفاضل
المحشي جعل ارادة الزكاة مجازا وجعل قرينة الاقتران بشقيقها قرينة

المجاز

المجاز والظاهر انه من قبيل ذكر العام وارادة الخاص والقرينة قرينة للخصوص لا قرينة المجاز
مثل ان يطلق الانسان ويراد منه الخاص بقرينة الخصوص والفرق بينهما
فان لفظ العام اذا اطلق على الخاص من حيث خصوصه يكون مجازا واذا
اطلق عليه لا باعتبار خصوصه بل باعتبار وجود العام في ضمن ذلك
الخاص فلا يكون مجازا كما اذا رايت زيدا فقلت رايت انسانا
فلفظ الانسان استعمل في معناه الحقيقي لكنه قد وقع في الخارج على زيد
وكذا اذا قال قائل اكرمت زيدا او اطعمته فقلت نعم ما فعلت
لم يكن فعلت مجازا او تقديم المفعول اي مما رزقناهم الجار
والمجرور مفعول الفعل على الاطلاق تنبيها على انه بحسب المعنى مفعول به
(وان كان بحسب اللفظ مقدرا بها موصوف اي شيئا او بعضا مما رزقناهم ينفقون صح)
اي بعض ما رزقناهم ينفقون لا للاهتمام به لما كان تقديم المفعول خلاف
الظاهر وهو يستدعي نكتة اشار رحمه الله الى انها مجرد الاهتمام بشان
المقدم لكن لم يبين وجه الاهتمام ولا بد منه وفيه رد على صاحب الكشاف
بقصد الاختصاص حيث قال وقدم مفعول الفعل دلالة على كونه
اهم كانه قال ويخصون بعض المال الحلال بالتصدق به وقال
التفتازاني وجه الاهتمام التخصيص اي حصر التصدق في بعض المال
الحلال ولما ورد على الكشاف ان الاختصاص يستفاد من تعلق الانفاق
بالبعض المستفاد من كلمة من فلا حاجة الى التقديم عدل عنه المصنف
ولم يذكر وجه الاهتمام بل اقتصر على مجرد الاهتمام اعتمادا على فهم الطالب
والسيد الشريف قد حاول دفع الايراد المذكور عن الكشاف وقال
فان قلت ادخال من التبعيضية يغني عن التقديم للتخصيص
الانفاق بالبعض بناء منه عدم الشمول ومن ثمة كان فيه
صيانة وكف عن الاسراف قلت قد يجوز مع انفاق البعض
الشمول لان ذكر الشيء لا ينفي ما عداه على انه محتمل مرجوح فاذا قدم
زال احتماله بالكلية يدلك على ذلك انك تفرق بين
قولك انفق زيد بعض ماله وقولك بعض ماله انفق انتهى
وبعض ارباب الحواشي لما غفل عما حققه هذا جعل وجه الاهتمام
في كلام المصنف قصد الاختصاص تبعا للكشاف ولما تفطن بعضهم
جعل وجه الاهتمام شرافة المقدم الكلية من استنادها الى الرب
لان المستند الى الخالق اشرف من المستند الى المخلوق وكونه نصبا على
المتفرع في مقام الانفاق لان في انفاق الحلال وانفاق الحق اصل والانفاق
هو المتفرع عليه وحمل الفاضل المحشي الاختصاص المذكور في الكشاف
على النص على الاختصاص وتاكيد الاختصاص حيث قال اراد النص
على الاختصاص او تاكيد الاختصاص والا فهو يستفاد من تعليق
الانفاق بالبعض اقول الاختصاص المستفاد من التقديم غير الاختصاص
المستفاد من تعليق الانفاق بالبعض لان الاختصاص المستفاد منه
هو الاختصاص ببعض ما رزقه الله بالنسبة الى كل ما رزقه الله
والاختصاص المستفاد من التقديم هو الاختصاص ببعض ما رزقه الله تعالى

بالنسبة المار ذكره غير انه فلا يرد على ما ذكر ولا يصح ما جعل المحشي كلامه عليه لأنه
الاختصاص حينئذ لما كانا متغايرين كيف يصح الحمل والمحافظة عطف
على الاهتمام على رؤس الآي انه يعد فيه المتكلمون بهذا بناء
على ان في القرآن سجعا كما ذهب اليه ابو بكر الباقلاني وفرقته وذهب
الاشاعرة الى نفيه عن القرآن وادخال من التبعيضية على الكف
عن الاسراف المنهي عنه لقوله تعالى ولا تسرفوا وانما قصر على الاسراف
ولم يذكر التبذير كما ذكره في الكشاف وهو منهي عنه ايضا لقوله تعالى
ولا تبذر تبذيرا لان التبذير فوق الاسراف كما دل عليه قوله تعالى
ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين ولما قيل ان الاسراف
تجاوز في الكمية وهو الجهل بمقادير الحقوق والتبذير تجاوز
عن موقع الحق وهو الجهل بمواقعها فوجوب الكف عنه دلالة
ثم المراد بالاسراف المنهي عنه ههنا اما الاسراف في الانفاق في سبيل الله
ولكنه اطلقه لظهور ان الكلام فيه فالظهور قرينة الخصوص واما
واما الاسراف المطلق لانه اذا كف عن الاسراف في الانفاق فكأنه
في غيره بطريق الاولى فقد عدل المص ههنا عن اسلوب الكشاف
تقديما وتأخيرا للتأمل ويحتمل ان يراد به الانفاق من جميع المعاون
بالمد وعلى وزن مساجد جمع معونة وهي ما يستعان به وينتفع
في قيام البدن وبقاء الروح وهي التي تحيي النعم الظاهرة والباطنة
فيشمل المال والعلوم والمعارف والجاه فانها معاون لم فانفاق العلم
تعليمه ونشره وانفاق الجاه دفع المظالم واعانة الفقراء ان على الانفاق
به الا الحوادث لكنه لا ينتفع منه الوجه ابن عساكر عن ابن عمر
مرفوعا وابن ابي شيبة عن سلمان واليه اراد الاحتمال المذكور في الكشاف
وتفسير بعض مما رزقناهم ينفقون وبما خصصناهم به من انوار المعرفة
يفيضون بهذا بناء على ان الرزق اعم من رزق الابدان وهو المال
ورزق الارواح وهو العلوم والمعارف قيل ان كلمة ما في مما رزقناهم
والظاهر انها موصولة والعائد محذوف تقديره رزقناهموه او رزقناهم اياه او
بانه لما اختلف الضمائر جمعا وافرادا اختير اتصالها بالفعل معا وان
[illegible] عبد الله بن سلام بتخفيف
اللام صحابي انصاري من بني اسرائيل من بني قينقاع من ولد يوسف عليه السلام
وكان اسمه الحصين فسماه النبي عم عبد الله وقد شهد له النبي عم
بالجنة توفي بالمدينة بعد الهجرة واضرابه جمع ضرب بفتح الضاد
بمعنى المثل معطوف [illegible] خبر بعد خبر للفظ هم على الذين يؤمنون
بالغيب فالخبر الاول يفيد ان المراد بالموصول الثاني مؤمنوا
اهل الكتاب والثاني يفيد ان الموصول الثاني معطوف على الاول
سواء كان الاول موصولا بالمتقين او منقطعا عنه داخلون
حين ثالث يفيد ان كلا من الموصولين صفتان للمتقين مرادا
بهما ذوات متغايرة واعلم ان المص ذكر في توجيه هذا العطف

اربعة

نزول القبح اللفظي وعن الثاني بانه انما يقبح لاجل الجنس [illegible] صح

عند الجمهور وعند صاحب الكشاف حقيقة بمعنى الفصل [illegible] الضاد وفعل بمعنى المفعول كالطحن بمعنى المطحون وهذا الدليل يضرب به المثل [illegible] فيه وعقده ان يكون [illegible] للمفعول مثل وشبه [illegible] بجمع ضريب لان جمعه على اضراب صح

[illegible] اولا على الاول [illegible] الانفصال [illegible] لان العائد [illegible] كان منفصلا [illegible] واذا حذف [illegible] صح

اربعة اوجه حاصلها ان المعطوف اما ان يكون مقابلا للمعطوف عليه
مباينا له او لا وعلى الاول اما ان يكون المعطوف عليه الذين يؤمنون
بالغيب او المتقين وعلى الثاني اما ان يكون المعطوف متحدا
بالمعطوف عليه بالذات او طائفة منه والراجح هو الاول
نقلا وعقلا اما نقلا فلانه منقول عن ابن عباس رض واما عقلا
فلان التغاير فيه بين المعطوف والمعطوف عليه ذاتي وهو
الاصل في العطف تبكل ولان القائهم بالتقوى امر ظاهر فالاولى
ادخالهم [illegible] عطفهم على المتقين وجعل عنهم انفعال ارادة
على هذا التقدير تمنع كما ستنبه عند بيان الوجه الثاني معهم
اي مع الذين يؤمنون بالغيب في جملة المتقين دخول
احصين مفعول مطلق لداخلون واخصين بفتح الصاد والمراد
بهما الموصولين المذكورين كما هو الظاهر من قوله داخلون معهم
وفيه اشارة الى التغاير الذاتي بين المعطوف والمعطوف عليه
لان التغاير بين نوعي الجنس ذاتي تحت اعم اي المتقين وهذا
بناء على ان المراد بالمتقين الموصوفين بالتقوى واما اذا اريد به
المشارفون للتقوى فلا يدخل الثاني في المتقين لبعد التجوز على
المشارفة في المعطوف اذ المراد تعليل لقوله هم مؤمنوا اهل الكتاب
وبيان للتغاير الذاتي بين المعطوف والمعطوف عليه المندرجين
تحت المتقين يا اولئك لان المعطوف عليهم اي الموصول الاول
مع صلة الذين امنوا عن شرك وانكار خبر تقديره اذ المراد بالـ
الذين امنوا بعدما كانوا مشركين غافلين عن جميع الشرائع غير ملتزمين
ملة من ملل الانبياء لكونهم اميين لا يعلمون الكتاب ولم يكونوا
مستدلين بعقولهم على التوحيد وسائر صفاته تع وهم بطريق ايمانهم
اي المراد بالموصول الثاني وهو المعطوف على الذين امنوا
بالقرآن والتزموا ملة نبينا محمد عم بعدما امنوا بالكتب المنزلة
من قبل والتزموا العمل بموجبها فان قيل ان الطائفة الاولى
اعني الذين يؤمنون بالغيب عن شرك وانكار على ما قرره
المص يؤمنون بالقرآن وبالكتب المنزلة قبله فلا مقابلة
بينهما ولا المغايرة الذاتية اجيب بان ايمان هذه الطائفة
بالقرآن وبما انزل من قبله من الكتب الايمان بكل منها مستقلا
بدليل افرادها بالذكر في الآية المذكورة حيث قال بما انزل
اليك وما انزل من قبلك بخلاف الطائفة الاولى فان ايمانهم
بما انزل من قبله في ضمن ايمانهم بما انزل الى النبي عم وبذلك يحصل
المقابلة بينهما والمغايرة الذاتية لان كلا من القسمين ممتنع
الا بقيد مختص به فالاول بقيد عن شرك وانكار والثاني بقيد الاستقلال
واعترض عليه بوجوه اما اولا فلانا لا نسلم دلالة الافراد بالذكر
على لزوم الاستقلال الا ترى الى قوله تع قولوا امنا بالله وما انزل الينا

في المنفقين صح

وما انزل الى ابراهيم الاية كيف افرد فيه الكتب المنزلة من قبل وامر بالايمان
بها والاقرار به ولم يقتض الايمان بها على الانفراد ويمكن ان يجاب
عنه بان الخطاب في هذه الاية للمسلمين فلا يقتضي الايمان
بكل منهما مستقلا كما دل عليه قوله قولوا فانه تكليف بقول دفعة
واحدة بخلاف ما نحن فيه واما ثانيا فلان ما ذكره في تقديم بالاخرة
وبناء يوقنون على هم انما يفيد مدفعه اذا عم المؤمنين والا لا وجه
نفيه عن الطائفة الاولى فلا يصح تخصيص الطائفة الثانية واما ثالثا
فلان اهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما انزل من قبل استقلالا
فان اليهود ما امنوا بالانجيل فالاولى ان اشتمال ايمانهم على جميع
الكتب المنزلة بالنظر الى المجموع بمعنى ان ايمان اليهود اشتمل على
القران والتورية وايمان النصارى على القران والانجيل فلعل
الكلام ليس في توزيع ايمانهم بل في دلالة اللفظ والمفهوم من اللفظ
في امثال هذه المواضع ثبوت الحكم للكل واحد لا للمجموع من حيث هو
والحمل على بعض المنزل من قبل خلاف الظاهر مع ما فيه من فك النظم واما رابعا
فلانه يلزم ح ان يخرج عن الطائفتين من نشأ على الاسلام من
المتولدين في حوزة الاسلام الى يوم القيام ومثل علي رضي الله عنه
حيث لم يتدنس بالشرك ببركة خدمة النبي عم واجاب عنه الفاضل
المحشي بان المراد بالايمان عن الشرك والانكار الايمان المتضمن للاعراض
عن الشرك وذلك لا يوجد في مسبوق الشرك وايمان اهل الكتاب ليس للاعراض
عن الشرك بل للاعراض عن دين اخر ورد بان الفرق بين ايمان من نشأ
على الاسلام وايمان اهل الكتاب بان ايمان الاول متضمن للاعراض
عن الشرك دون الثاني مشكل لان تضمن الاول للاعراض عن الشرك ليس الا
لكونه منافيا للشرك وهذا القدر يتحقق في الثاني ايضا لا محالة
ولهذا عدل المحشي عن الجواب المذكور وقال الوجه الابلغ في توجيه
التغاير الذاتي بين القسمين ان يقال ان المراد بقوله الذين يؤمنون
بالغيب غير اهل الكتاب لان ايمان اهل الكتاب به ايمان بما هو
كالمشاهد لا الايمان بالغيب لانهم عرفوه باخبار التورية به معرفة
يقين قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ثم يقال والذين
يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك يدخل من نشأ
على الاسلام من المتولدين اه في الطائفة الاولى وبيانه ان جعل
اولئك على هدى من ربهم اشارة الى الطائفة الاولى لان ايمانهم
محض لطف الرب حيث امنوا به عم من غير سبق معرفة واولئك
هم المفلحون اشارة الى الطائفة الثانية لانهم الفائزون بمطلوبهم
الذي كانوا اهلوا بانفسهم ينتظرونه من ادراك النبي عم فكانت
الايتان اي الذين يؤمنون بالغيب والذين يؤمنون بما انزل
اليك تفصيلا وتعيينا للمتقين اي لا وصفا كاشفا لان في كونه
احتمل خ مندرجة والوصف الكاشف لا يبعد ان يكون مادحا وبالعكس

وهو

وهو ان تكون الايتان نعتا للمتقين فقول ابن عباس على ما نقله ابن
جرير مسندا اولا المتقين عطف على قوله على الذين يؤمنون
بالغيب فكانه قال هدى للمتقين من الشرك والذين امنوا من
اهل الكتاب اعترض عليه بوجوه اما اولا فلانه لو عطف
على المتقين لزم خروج هذه الطائفة عن المتقين ولا معنى لاخراجهم
عنهم لظهور اتصافهم بالتقوى الا ان يحمل المتقين على المتصفين
بالتقوى فانه ح يلزم اخراجهم عنهم لتعذر حمل المعطوف على الكامل
والجواب انه ان اريد لزوم الخروج عن مطلق المتقين فلا نسلم
الملازمة كيف وان المعطوف عليه ليس مطلق المتقين بل المراد
المتقون من الشرك كما صرح به المصنف بقرينة توصيف المتقين
بالذين يؤمنون بالغيب لان المراد بهذا التوصيف هو الايمان
عن الشرك فيكون مقيدا الموصوف اي المتقين بقيد عن الشرك وخصوصا
كما صرح به المحشي وان اريد لزوم الخروج عن المتقين عن الشرك وهو المعطوف عليه
فمسلم ولكن لكن بطلان التالي ممنوع كيف وانه لا يلزم من خروجهم
عن المتقين عن الشرك خروجهم عن مطلق المتقين واما ثانيا فلانه لا
لتوسيطه بين الوجه الاول وبين الاحتمال الذي ذكره بعده وجعله
وجها ثالثا لان هذا الاحتمال من عطف الموصول الثاني على الموصول
الاول فتوسيط عطف الثاني على المتقين بينهما توسيط بالاجنبي والجواب
عنه لا نسلم انه توسيط بالاجنبي كيف ولما كان المراد بالمعطوف عليه على
تقدير العطف على المتقين هو المتقون عن الشرك كان كل من المعطوف
والمعطوف عليه قسما داخلا تحت مطلق المتقين وتفصيلا له فلا يكون
اجنبيا من الاول بل يناسبه في ان كل منهما تفصيل للمتقين فان قيل
اذا كان كل منهما قسما من مطلق المتقين فما وجه تخصيص المعطوف عليه
بوصف الاتقاء مع اشتراكهما فيه قلنا للايذان بتميزهم عن خالفهم
الاولى بالكلية لما فيهم من كمال القباحة والمباينة الكلية للشرايع
كلها الموجبة للاتقاء عنها بخلاف المعطوف فانه قوم غير تاركين
لما كانوا عليه بالمرة بل متمسكون ببعض الشرايع التي لا تكاد تختلف
باختلاف الاعصار واما ثالثا فلان عطفه على المتقين انما يستقيم على احد
احتمالي الموصول الاول اعني كونه موصولا بالمتقين لا منقطعا عنه
كما صرح به التفتازاني اذ على تقدير الانقطاع يكون الموصول الاول مبتدأ
مخبرا عنه باولئك على هدى من ربهم فلو عطف الموصول الثاني على
المتقين لزم الفصل بالمبتدا وبين المعطوف والمعطوف عليه اعني
المتقين والموصول الثاني وكذا لزم الفصل بين المبتدا وبين خبره
باجنبي وهو الموصول الثاني والجواب عنه ان عطف الشيء على الشيء لا يلزم
ان يستقيم على جميع احتمالات المعطوف عليه ويحتمل ان كان تقدير انه
ان يعطف الموصول الثاني على الموصول الاول بان يراد بهم ان بالموصول الثاني
الاول غير ما اريد بالاولين اعني الذين يؤمنون بالغيب عن الشرك في الانكار

فيتحد المعطوف والمعطوف عليه ذاتا وان تغايرا مفهوما كما اشار اليه بقوله
باعتباراتهم اعترض عليه بوجوه منها ما ذكره الشريف ان الايمان بالكتب
المنزلة يندرج تحت الايمان بالغيب فلم خصصه بالذكر فاجاب عنه بانه
للاعتناء بشانه كان التعمدة ومنها ما ذكره صاحب الكشف ان
الاصل في العطف المغايرة الذاتية بين المعطوف والمعطوف عليه
فكيف يتحدا باعتباراتهما فاجاب عنه بان اداة العطف ان توسطت
بين الذوات اقتضت تغايرا بالذات وان توسطت بين الصفات
اقتضت تغايرا في المفهوم وكذا الحكم في التاكيد والبدل ونحوهما وان
وقعت فيما يحتملهما احتملا سواء كان الحمل على التغاير الذاتي اولى
فيما نحن فيه ان كان عطفا على الذين يؤمنون فالظاهر انه صفة اولى للمتقين
لا تقسيم والتفاصيل وضع الذين ليكون صفة فالحمل على التوسط بين الصفات
هو الارجح والى هذا اشار المص بقوله وتوسط العاطف اي الواو
قال الشريف ان عطف بعض الصفات على بعض كثير في الكلام وتوسط الواو
وقد يكون بغيرها على ما يقصد منها من معاني الحروف العاطفة اعلم ان صاحب
الكشف رجح هذا الوجه لان امتياز مؤمني اهل الكتاب عن الذين
بهذه الصفات غير لائح فان سائر المؤمنين يؤمنون بما انزل
الى النبي عم وما انزل من قبله السابقة اعترض عليه بان ايمان غيرهم
بالمنزل من قبله في ضمن ايمانهم بما انزل على النبي عم بخلاف ايمانهم
وفي الاية افردهما بالذكر يدل على انفرادهم به واجيب عنه بمنع دلالة
الافراد بالذكر على الانفراد كما سبق كما توسط في قوله الى الملك القرم
وهو في الاصل الفحل المكرم الذي لا يحمل عليه المراد السيد ابن الهمام
هو من اسماء الملوك اي ضبة وليث الكتيبة وهي الجيش والليث
مؤل بالشيء على لا في توسيط العاطف بين الصفات في المزدحم
اي موضع الازدحام المعركة بالهف كلمة تحسر ها زيابة بفتح الزاي
المعجمة وتشديد الياء المثناة وبعد الالف باء موحدة اسم ابي الحارث عن
للحارث ارخ اجل الحارث فيما حصل من مراده والاكتفاف بالهاء
الاوصاف الصابح الغانم المغير صباحا فالغانم فالايب والعطف
بالفاء للترتيب في الاتصاف بهذه الاوصاف اي صبحوا وافاروا فغنموا
وآبوا سالمين وهذا البيت لابن زيابة اجاب به عن شعر فيه الحارث
ابن همام وهو يا ابن زيابة ان تلقني لا تلقني في النعم العازب وتلقني
يشتد بي اجرد مستقدم البركة كالسراب بالهف البيت والعازب
البعيد في المرعى والنعم الابل ان تلقني حاضرا وهذا التعريض له بانه راعي ابل
لا سيد في قومه والاجرد القصير الشعر وهو محمود في الخيل والبركة بالكسر
بعنى الصدر على معنى متعلق بتوسط واشارة الى وجه انه فاتح السبيل
المذكور اي ان المتقين الجامعين بين الايمان بما يدركه العقل
جملة اي اجمالا كما دل عليه قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب لانه يتناول
الايمان بالغائبات على الاجمال وان عجز العقل عن ادراك تفاصيلها والاتيان

الكلام هو

بال

بل لا عطف على الايمان بما يقدمه راجع الى الايمان من العبادات البدنية كالصلوة
والمالية اشار بقوله حيث ويقيمون الصلوة والمالية واليه اشار بقوله
ومما رزقناهم ينفقون ولما بين الصفات التي تدل عليها الصلات
المعتبرة في جانب المعطوف عليه شرع في بيان الصفات المعتبرة في جانب
المعطوف بقوله وبين الايمان بما لا طريق اليه غير السمع عطف على بين
الايمان واشارة الى الفرق بين الايمان الواقع صلة للموصول الاول
والايمان الواقع صلة للموصول الثاني بوجهين احدهما ان الايمان
الثاني هو الايمان التفصيلي بالقران وبما انزل قبله والايمان الاول
هو الايمان الاجمالي بالغائب والثاني ان الايمان الاول وان كان
ايمانا اجماليا بالغائب الا انه مما يدرك بالعقل ابتداء لان معنى الايمان
بالغائب التصديق باحواله فهو موضوع لقضايا موضوعاتها
ومحمولاتها من المعقولات نحو الله واحد وصفاته قديمة والبعث
ما يترتب عليه من الحساب والميزان والجنة والنار وغيرها من الامور الاخروية
حق فان كلا من هذه القضايا موضوعاتها ومحمولاتها مما يدرك
بالعقل واما الايمان الثاني اعني الايمان بما انزل اليك وما انزل
من قبل فهو التصديق بانه حق وهذه قضية موضوعها مما يدرك
بالحس وان كان محمولها مما يدرك بالعقل مثل قولنا محمد رسول الله
اذ لا شك ان المنزل مما لا سبيل الى ادراكه ابتداء سوى طريق السمع ومن
هذا ظهر اندفاع ما قيل من ان الايمان بالبعث وما يترتب عليه
مما اخبر به الشارع من الامور الاخروية مما لا سبيل اليه غير السمع مع
اندراجه في الايمان بالغيب لان كلا من البعث وما يترتب من الميزان
والصراط والجنة والنار ليس مما يدرك بالسمع لانها ليست من المسموعات
بل يدرك بالعقل بدليل النقل ومعنى قولهم لا سبيل اليه غير السمع
لا سبيل لادراك العقل غير الدليل السمعي نعم تحقيقه ان الايمان تصديق متعلق
بالقضايا والقضايا قد يكون كل واحد من طرفيها من المحسوسات نحو
النار حارة والماء بارد وقد يكونان من المعقولات نحو الله احد
وصفاته ازلية والبعث وما يترتب عليه حق وقد يكون موضوعها من
المحسوسات ومحمولها من المعقولات نحو محمد رسول الله والقران
وما انزل قبله كلام الله وعكس هذا غير معقول فالتصديق المتعلق
بالاول ليس ايمانا بالغيب وما يتعلق بالثاني ايمان بالغيب
وما يتعلق بالثالث ليس ايمانا بالغيب نظرا الى ان موضوعه مدرك
بالحس فلذلك عطف الموصول الثاني على الاول على تقدير اتحادهما
ذاتا لتغايرهما بحسب مضمون الصلة وههنا بحث وهو انه قد سبق ان
الغيب على قسمين قسم لا دليل عليه اصلا وقسم نصب عليه دليل عقلي
او نقلي والمراد بالغيب هنا هو القسم الثاني فهذا ينبغي ان يكون المراد بالغيب المؤمن به
نفس التصديق لا التصورات اطراف القضايا لان ما يكتسب بالدليل
انما هو التصديق لا التصور ويدل عليه كلام الامام حيث قال ان المراد

من هذه الآية مدح المتقين بانهم يؤمنون بالغيب الذي عليه دليل بان يتفكروا
ويستدلوا عليه ويؤمنوا به ويدخل فيه العلم بالله وصفاته والعلم بالآخرة
وبالنبوة وبالاحكام الشرعية فان في تخصيص هذا العلم بالاستدلال ثمرة
متصلا ان يكونوا مستحقين الثناء وانت خبير بان مراده بالعلم هو التصديق
او العلوم التصورية لا يكتسب بالاستدلال وقد تقدم ايضا ان تعلق الايمان
المعدى بالتصديق بالغيب لتضمنه معنى الاعتراف فمعنى يؤمنون بالغيب
يعترفون بان جميع التصديقات الاستدلالية التي تعلم بالضرورة
انها حق ذوي تحتم بان يستدلوا عليها ويصدقوا بها ويلتزموا بها
وكذا معنى ويؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك يعترفون
بالتصديقات المشتملة عليها القرآن وما انزل من قبله فاتحد الموصولان
ذاتا ووصفا لان كلا منهما عبارة عن متعلق الايمان بالغيب وهو التصديق
فكيف يصح عطف الثاني على الاول مع اتحادهما ذاتا ووصفا فاجيب
عنه ان متعلق التصديق الاول من المعقولات ومتعلق التصديق
الثاني من المحسوسات وبهذا الاعتبار يحصل التغاير الوصفي هذا ولما توجه
على هذا الاحتمال ان مداره على الاتحاد الذاتي والتغاير الوصفي بين
المعطوفين والمتبادر من اعادة الموصول في المعطوف هو التغاير
الذاتي المنافي للاتحاد الذاتي فكيف يصح هذا الاحتمال اجاب عنه بقوله
وكرر الموصول حيث قال والذين ولم يكتف بعطف الصلة
على الصلة تنبيها على تغاير القبيلتين اي الصفات المعطوفة والمعطوف عليها
فان الموصوف باحدهما يغاير الموصوف بالاخرى مثل قولنا ابن السبيلي
ابن السبيل الاول فان سبيل ادراك المعطوف عليه هو العقل وسبيل
ادراك المعطوف هو السمع او طائفة عطف على قوله الاولان اي
يحتمل ان يراد بالموصول الثاني على تقدير عطفه على الموصول الاول طائفة
منهم اي من الذين اريدوا بالموصول الاول بان يراد منه مطلق
من امن بالغيب سواء كان عن شرك وانكار اولا فيدخل فيهم مؤمنوا
اهل الكتاب فيكون عطف الموصول الثاني على الاول مع دخوله فيه
من عطف الخاص على العام كما اشار اليه بقوله وهم مؤمنوا اهل الكتاب
ثم اشار الى وجه تخصيصهم بالذكر بقوله ذكرهم مخصصين على صيغة اسم
مفعول عن الجملة اي جملة الموصول الاول كذكر جبرائيل وميكائيل بعد الملائكة
مع اندراجهما فيها تعظيما لشأنهم اي ترغيبا لامثالهم من اهل الكتاب فانه يدل
على انهم قد جمعوا بين الايمان بالقرآن وبين الايمان بما انزل من قبله
مستقلا بخلاف من امن بعد الشرك فان ايمانهم بما انزل من قبله ليس مستقلا
بل في ضمن ايمانهم بالقرآن قال الشريف هذا الوجه لا يلايم المقام لان
سوق الكلام لمدح القرآن بكونه هدى وكونه هدى للمشركين ادل على كماله
في باب الهداية من كونه هدى لاهل الكتاب ولو كان من عطف الخاص
على العام بالمعنى المذكور لزم ان يكون الامر بالعكس ومن عنى بالغرض اي الذين
امنوا بالكتب المنزلة من قبله لكن لم يؤمنوا بالقرآن فلا يؤمنوا به ايضا

ولا يخفى عليك ان ذكر الموصول في قوله بما انزل اليك
وما انزل من قبلك لا يجدي في التكرار صح

وجه دلالة التكرير على التغاير والتباين ان
التكرير يدل على الاستقلال فيفيد التغاير
الذاتي المستلزم للتباين

كي

كما امر بهذا الامر اهل الكتاب قال العاصي الخ جعل التخصيص بعد التعميم
لتشهير امرهم برفع الصوت بذكرهم وترغيب غيرهم لا للنكتة
المذكورة في المعاني من التنبيه على شرفهم بحيث كانهم لم يدخلوا
في العام لئلا يلزم تفضيلهم على الملائكة الاربع فتشبيهه بذكر جبرائيل
لمجرد التخصيص لا للنكتة المذكورة ايضا فان ذكرها الشريف في
هذا التوجيه ضعيف لايهامه تفضيلهم على ما عداهم لانه ان يبيح
في التخصيص بعد التعميم اقول هذا البيان يناسب لما وقع في بعض النسخ
من قوله اشادة بذكرهم بالدال المهملة بدل قوله تعظيما لشأنهم
لان الاشادة هي رفع الصوت بالشيء يقال اشاد بذكره اذا رفع
والانزال نقل الشيء من اعلى الى اسفل وكذا التنزيل الا انه يعتبر
فيه التنجيم والتدريج لما فيه من التكثير وفيه بحث سبق في قول الديباجة
ولما توجه انهما بالمعنى المذكور اعني النقل من اعلى الى اسفل لا يوصف به
بالذات الا المتحيز بالذات من الجواهر الافراد وما يتركب
منها من الاجسام لان الحركة الذاتية من خواص الجواهر لا المعاني
القائمة بالغير فالقرآن لا يتصور انزاله بالذات سواء كان عبارة
عن المعنى او عن اللفظ اما المعنى فلانه صفة قائمة بذاته تعالى لا يتصور
انفكاكه عنه واما اللفظ فلانه عرض لا ينتقل بالذات عن محله اجاب
عنه بقوله وهو اي الانزال انما يلحق اي يتعلق بالمعاني اي
القائم بالغير لفظا كان او معنى بتوسط لحوقه الذوات الحاملة
لها فمعنى انزال القرآن انزال حامله ومبلغه اي جبرائيل عم وكذا الاعلى
وصف القرآن به من قبيل وصف الشيء بوصف حامله ومبلغه مجازا
لعلاقة نزل امر القصر حكم الامير مبلغه المجاز في النسبة قال الفقهاء
اختلفوا في معنى انزال القرآن فمنهم من قال اظهار القراءة ومنهم
من قال ان الله تعالى الهم كلامه جبرائيل عم وهو في السماء وعلمه قراءته
ثم جبرائيل عم انزل الى الارض واداه الى النبي عم فعلى المعنى الاول
يطلق المجاز في الطرف ولو جعل لفظ القرآن في انزل القرآن مجازا
عن محله يكون المجاز في الطرف البصار لكن ان يجعل مجازا في الحذف
ايضا اي محل القرآن وقال القطب الرازي في حاشية الكشاف الانزال
لغة بمعنى الايواء وبمعنى تحريك الشيء من علو الى سفل وكلاهما لا يتحققان
في الكلام فهو مستعمل فيه مجازا فمن قال القرآن معنى قائم بذات الله فانزاله
ان يوجد الكلمات والحروف الدالة على ذلك المعنى ويثبتها في اللوح المحفوظ
ومن قال القرآن هو الالفاظ فانزاله مجرد اثباته في اللوح المحفوظ
وهذا المعنى مناسب لكونه منقولا عن اول المعنيين اللغويين
ويمكن ان يكون المراد بانزاله اثباته في سماء الدنيا بعد الاثبات
في اللوح المحفوظ وهذا مناسب للمعنى الثاني لما فيه من التحريك من علو
الى سفل هذا واعلم ان المراد بالملائكة في كلام المصنف الملك الحامل اعني
جبرائيل عم كما اشعر به كلام الاصفهاني بل المراد به الجسم الحامل مطلقا والا لاقتضى

معنى نزلنا القرآن نزلنا حامله ح

وفي الصحاح أويته وآويته بمعنى انزلته بك

نزول التوراة لان حاملها ليس الملك بل الالواح كما ان الذين
الكمال حيث قال انما يجيء الانزال للمعاني بتوسط لحوقه الذوات
لكن عرض لها كما في انزال القران او الى طرفه للنفوس الذات عليها
كما في انزال التوراة فانها قد انزلت على موسى عليه السلام مكتوبة
على الالواح فتبين غرضه بيان القصور في عبارة المصنف وانت تعرف
ان المراد بالمعاني ما يقابل الاجسام بقرينة المقام فيشمل النقوش القائمة
بها اجيب عنه بان النقش ليس بعرض كما يتم بالعزيل بل هو جسم مداد
ملتصق باللوح والقرطاس ولهذا يزول بحكه ولعل نزول
الكتب الالهية على الرسل دفع لما يرد على قوله انما يجيء بالمعاني
بتوسط الذوات الحاملة لها من ان ما ذكره انما يتم اذا كان الملك النازل
بكلام الله حاملا له وهو محال لانه معنى ازلي قائم بذاته تعالى لا يمكن انفكاكه
عن ذاته تعالى فكيف يحل الجسم وينزل الى الارض فاجاب بحمله بان يتلقفه
الملك اي ياخذه تلقفا ما كان من الله والاخذ هو المعنى تلقفا روحانيا
بلا حرف ولا صوت لان كلامه تعالى لم يكن مركبا من حروف مقطعة متوقفة
على تموجات متعاقبة فادراكه واخذه لا يكون تعقلا لان الموجب لسطوع
الادراك تموج الهواء المتكيف بكيفية الحروف المقطعة الخارجة
عن مخارجها لان ذلك الهواء المتموج يوصل تلك الكيفيات
الى الصماخ متعاقبة وما يعرف تحتاج الى ادراك بعضها الى انقضاء
بعض فيلزم التسلسل او يحفظه الملك عطف على يتلقفه وبيان لوجه اخر
لكيفية نزول الملك بكلام الله من اللوح المحفوظ بعد ان يثبت
الله تعالى فيه صور الحروف والكلمات الدالة على الكلام النفسي ويتنزل به
الباء للملابسة اي ينزل الملك متلبسا بما يتلقفه او بما يحفظه
من اللوح فيلقيه على الرسل اما اللفظ والمعنى الذي تلقفه فيفسره بعبارة
الذي علمه من عنده او من اللوح واما الثاني فما حفظ من اللوح فيقرأه عليهم
اعلم ان عباراتهم قد اختلفت في تحقيق الكلام النفسي واللفظي قال
في مختصر المنتهى ان الكلام النفسي نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم اما كونها نسبة
فالعلم به ضروري واما كونها قائمة بالمتكلم فلانها لو لم تقم به لكان يقوم
شيء خارج عن المتكلم اذ لا ثالث واللازم باطل لان النسبة الخارجة
عن نفس المتكلم لا تتوقف حصولها على تعقل مفرديها وهذه النسبة تتوقف
حصولها على تعقل مفرديها فهي قائمة بالمتكلم وقال في الخيالي ان المعنى
الذي نجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ولا يتغير مدلولها الوضعية
الاولية فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام والمتصف زيد بالقيام
الى غير ذلك تعبير عن معنى واحد لا شك ان مدلولات هذه الالفاظ
متغايرة بتغير الالفاظ فيسمى ذلك المعنى الواحد المسمى بالكلام النفسي عين
المدلول الاول للفظ لحقيقته انا نجد من انفسنا صيغة امر او نهي او نداء
او اخبار او استخبار نجد في نفسه معاني نعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام
اللفظي فالمعنى الذي نجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف

العبارات

في نفس بل مع

العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع
ليجري على موجبه هو الذي سميناه الكلام النفسي القديم المغاير للعلم والارادة
والحاصل ان الكلام النفسي صفة قائمة بنفس المتكلم موجودة فيها وجودا
متأصلا لا العلم والارادة ولا وجودا ظليا بمعنى ان صورتها حاصلة
عند النفس كسائر المعقولات ضرورة ان الموجود في نفس
المتكلم اذا قال صلوا هو طلب الصلوة لا صورة ذلك الطلب
كصورة السماء عند تعقلها وكذا الموجود فيها اذا قال زيد قائم
هو النسبة الخبرية لا صورتها ولهذا يصح اتصاف النفس بها بانها
طالبة ومخبرة ولصاحب المواقف مقالة مفردة في تحقيقها على التفصيل
وقال بعض المحققين ان كلامه تعالى جميع الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي
بصفته الازلية التي هي مبدأ تاليفها وترتيبها وهذه الصفة
قديمة وكذا الكلمات المرتبة في علمه الازلي قديمة تحت وجودها
العلمي كسائر الممكنات والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي
حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي تحت الوجود
العلمي كلام نفسي وبحسب الوجود كلام لفظي اقول يرد عليه ان ما عدا من
الصفات الثمانية اعني تلك الصفة الازلية التي هي مبدأ التاليف
او ما سمي كلاما نفسيا من الكلمات المرتبة في علمه الازلي وعلى التقديرين
يلزم الزيادة في الصفات الثبوتية فان قيل ان الامر هي تلك الصفة الازلية
التي هي مبدأ التاليف فما سمي كلاما نفسيا عبارة عن علمه بالكلمات
المرتبة بالوجود الخارجي الى الكلام اللفظي اي وان قلنا فعلى هذا
يلزم ان يكون معنى المتكلم من قام به التكلم اي ترتيب الكلمات فيكون
بمعنى المرتب للكلمات لا من قام به الكلام وهو خلاف العرف واللغة
والمراد بما انزل اليك القران باسره والشريعة عن اخرها هذا جواب
سؤال اورده صاحب الكشف حيث قال ان عني بما انزل اليك
القران باسره والشريعة عن اخرها فلم يكن ذلك منزلا وقت
ايمانهم فكيف يصح انزل بلفظ الماضي وان اريد المقدار الذي
سبق انزاله وقت ايمانهم فهو ايمان ببعض المنزل واشتمال
الايمان على الجميع سابقه ولاحقه احب فاجاب بقوله وانما عبر
عنه بلفظ الماضي وان كان بعضه مترقبا للنزول اعتبارا
للشق الاول لانه المطابق لمقتضى المقام اعني مقام مدح المتقين
لانه يقتضي الايمان بالكل والمناسب لما يعقبه من ترتب الهدى والفلاح
الكاملين وتعضده ايضا ان ما انزل قوبل بما انزل من قبلك فالمراد
مجموع ما انزل اليه لا بعضه وكذا قوله يؤمنون بما سمعه فانه يدل لانه
على الاستمرار يدل على عدم الاختصاص على ما تحقق نزوله والمضي
كأنه قبل تجدد وتحقق الايمان شيئا فشيئا على حسب الانزال كذا ذكره
السيد تغليبا معمول له لقوله لم يعبر للموجود او ان ما انزل على ما لم يوجد
او ما لم ينزل اخر تنزيلا للمنتظر نزوله منزلة الواقع اي العلم

المتكلم بوقوعه لا محالة واما الغفور رغبة بهولاء في وقوعه وتنصيص العلم بكم
وفي ذلك كمال المدح قال السيد الشريف ذكر للتعبير عن الماضي والمترقب
بصيغة الماضي وجهين احدهما تغليب ما وجد نزوله على ما لم يوجد
وتحقيقه ان انزال جميع القران معنى واحد يشتمل على ما حقه صيغة الماضي
وعلى ما حقه صيغة المستقبل فعبر عنهما بصيغة الماضي ولم يعكس
تغليبا للموجود على ما لم يوجد فذلك من قبيل اطلاق اسم الجزء على
الكل والثاني تشبيه المجموع من المنزل وغير المنزل بشيء نزل في تحقق النزول
لان بعضه نازل وبعضه منتظر سينزل قطعا فيعبر عن انزال المجموع عنه بما
بانزال ذلك الشيء الذي نزل فيستعار صيغة الماضي من انزاله لانزال
المجموع وقد اضمحل بما فصلنا ما يتوهم من لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز
في كل من الوجهين ولا يشتبه عليك ان المجاز المرسل والاستعارة
المذكورتين متعلقان بصيغة انزل وحدها بلا اعتبار مادته
انتهى وجه الاضمحلال ان الجمع بينهما انما يلزم ان لو كان كل منهما مرادا
باللفظ قصدا في اطلاق واحد وههنا اريد باسم الجزء معنى واحد
مركب من المعنى الحقيقي والمجازي على طريقة المجاز المرسل والاستعارة
وذلك البعض شيء من الجمع بينهما ورد عليه ما صرح في المفتاح وشرحه
انك لا تستعير الفعل والصفة الا بعد تقدير الاستعارة في مصدرها
مثلا لا تقول نطقت بدل دلت الا بعد استعارة النطق للدلالة
بحال فاذا كان الاستعارة في الفعل ههنا من الاستعارة في مصدره
يلزم مخالفة لما ذكره اصحاب الفن اجيب بان المراد بما ذكره اصحاب الفن
انك لا تستعير الفعل باعتبار مادته الا باعتبار استعارة مصدره
والاستعارة ههنا انما هي باعتبار صيغة الفعل ويؤيده ما ذكره
السيد الشريف في حاشية المطول ان التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه
يعد من باب الاستعارة بان يشبه غير الحاصل بالحاصل في تحقق
الوقوع ويشبه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة
ثم يستعار لفظ احدهما للاخر فعلى هذا يكون الاستعارة في الفعل
على قسمين احدهما ان يشبه الضرب الشديد بالقتل ويستعار له اسمه
ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا والثاني ان يشبه
الضرب في المستقبل بالضرب في الماضي مثلا في تحقق الوقوع
فيستعمل فيه ضرب فيكون المعنى المصدري اعني الضرب موجودا
في كل واحد من المشبه والمشبه به لكنه قيد في كل واحد منهما بقيد مغاير
لقيد الاخر فصح التشبيه لذلك انتهى وجه التأييد ظاهر ثم قال ان قلت
قد ثبت في محله ان كلا من المجاز المرسل والاستعارة فرع الحقيقة
اللغوية وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له فكل منهما من احوال اللفظ
فلا كان التجوز في الاستعارة ههنا في مجرد صيغة انزل بلا اعتبار
المادة لزم ان لا يكون مجازا ولا استعارة لان الصيغة ليست بلفظ
على ما صرح به السيد الشريف في حاشية المطالع لعدم كونها مسموعة اللهم

الان

الا ان يقال انها شبيهان بالاستعارة والمجاز المرسل بجامع العلاقة واما ثانيا بينهما
فلانه يلزم منه صحة ان يقال رايت الاسد ويريد الرجل الشجاع
واجيب بان ذلك مشروط بان يكون الكل موجودا بالاسم واحد لا يرى انه
لا يقال للانسان المركب من الرقبة واليد وغيرهما والمركب من الماضي والمستقبل
ليس كذلك بل هو ما اعتبار روليس له اسم واحد لان القران مركب
من عدة سور وايات لكن اعتبر في الشرع شيئا واحدا وسمي باسم القران
وليس التركيب بين الماضي والمستقبل متحققا بل هو كتركيب العشرة من الاحاد
والعسكر من الافراد لا كتركيب المعجون والانسان وليس الكل فيه
لازما للجزء بحيث يصح ان ينتقل الذهن من الجزء اليه اذ كثيرا ما يتصور
جزء منه كآية او سورة ولا يخطر بالبال كل القران وهذا الانتقال
من شرط ذلك المجاز اللهم الا ان يقال ان اعتبار الشرع واحدا وتسميتها
باسم واحد جعلها بمنزلة التركيب الحقيقي كتركيب المعجون والانسان واما
ثالثا فلانه لا داعي الى حمل ما انزل الكتب شاملا لما لم ينزل لسورات
الايمان بجميع القران واجب فالداعي ليس الا ان يجاب بان لان
لان الايمان بما سينزل انما يجب عند نزوله فلا صارف عن الحقيقة
واجيب عنه بان مقام المدح دال على ان يلحق بشانه حين ان انهم
يؤمنون بما سينزل الحال كما امنوا بما انزل ويمكن استمرار الايمان
المستفاد من صيغة المستقبل بان يراد بانهم يؤمنون بكل ما سينزل
اذ لا يتصور استمرار الايمان بالبعض الا بالايمان بكل ما ينزل
شيئا فشيئا ومن امارات بطلانه انه لا تغليب ولا تجوز في انزل لما ذكره
في شرح التلخيص في قوله تعالى وكانت من القانتين حيث قال ان التغليب
يتصور على وجهين احدهما ان يراد بالقانتين القانتون والقانتات
تغليبا وثانيهما ان يراد بالقانتين الذكور بالعرف ويجعل مريم فانها تغليبا
لوصف قنوتها الذي لا يكون الا للرجال الكمل على صفات الانوثة ويجعل
بذلك الاعتبار ذكرا فيعد من القانتين ثم لا تغليب ولا تجوز في لفظ
القانتين اذ المراد به الذكور بالعرف انتهى فعلى هذا يمكن ان يقال
فيما نحن فيه ان ما ينزل في المستقبل وصفان العدم في بعض الاجزاء المستقبل
وكونه منزلا في بعض اجزاء فرله فغلب وصف انزاله المتحقق
وقوعه على وصف كونه معدوما فجعل بذلك الاعتبار منزلا فعبر عنه بانزل
ثم لا تغليب ولا تجوز في لفظ انزل اذ المراد بالمجموع المنزل العرف
غاية الامر ان بعض مدلول اللفظ منزل حقيقة وبعضه منزل ادعاء
وذلك لا يقتضي كون اللفظ مجازا قال الفاضل الجلبي استعمل صيغة
الماضي في المعنى الحي من الزمان الماضي المستقبل اما تشبيه جميع تلك الازمنة
بالزمان المتحقق واما بطريق ان كل لوقوع غير المتحقق وهو المحقق
اقوى للكل كله ههنا الان الكل ذكر اللفظ غير لوقوعه في ضمن المترقب
ههنا غير واقع في حقيقة المنزل لانه معدوم وقت التعبير عنه بانزل لا لتحقق
للمعدوم وتحققه في المستقبل غير كاف في الكل كله ونظيره ان نظر ما انزل اليك

في التقليب والتنزيل قوله تعالى إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى كل من الوجهين
المذكورين اما ان يعتبر في سمعنا او في كتابا او في انزل لان القرآن كله
لم يكن منزلا ليلة الجن ساعة استماعه وتسميته كتابا وانزاله كذا في التاويل
كما هو الظاهر من قوله فان الجن لم يسمعوا ليلة الجن جميعه ولم يكن الكتاب
كله منزلا حينئذ اعلم ان الشريف اعتبر الوجهين في انزل حيث قال
في وجه لا يكون هذه الآية نظير ما نحن فيه لان المراد بقوله كتابا هو المجموع لانه
المتبادر عند الاطلاق خصوصا اذا قيد بكونه منزلا من بعد موسى لا بعضه
ولا القدر المشترك بينه وبين كله وقد عبر عن انزاله بلفظ الماضي مع ان
بعضه كان في مترقبا فيجب ان يؤول باحد التاويلين واما قوله
سمعنا فالظاهر فيه تغليب المسموع على ما لم يسمع في ايقاع السمع عليه انتهى
فعلى هذا يكون هذه الآية نظير ما نحن فيه من كل الوجوه باعتبار كتابا وانزل
ومن وجه واحد باعتبار سمعنا ولم يرض به الفاضل المحشي حيث قال
ان المتبادر من سمعنا كتابا انا سمعنا بعض كتاب لظهور ان ليس المقصود
سمعنا بعض كتاب وشيئا بعضه اوفى لانه غير معلوم لهم بخلاف الانزال
فانه معلوم انه ينزل بعضه الا لكن المتبادر من وصف الكتاب
بقوله انزل لا وصف البعض فالآية تنظر باعتبار انزل وهو النظير
من كل وجه لما نحن فيه وجعل لك المراد يمكن بانزل الجميع داعيا الى
تعيين المقصود وتعلق السماع بالجميع مع الاجمال مراده البعض اوسمعه
السميع ينبغي ان لا يقتضي ماضيا بان سمعنا ايضا مقصود بالنظير
ليلزم تحكمه بغاية من التعظيم انتهى فقد صرح انه لا يلزم تنظيرا باعتبار سمعنا
اصلا لكن الاولى ان يقول الآية تنظر باعتبار كتابا وانزل معا قوله ما انزل من قبلك
عطف على قوله بما انزل اليك والايمان بهما مبتدا وفرض الى ما انزل
اليه وما انزل قبلك جملة تمييز بمعنى اجمالا فرض عين خبر المبتدا اي على
كل مكلف بان يؤمن بان جميع الكتب حق والايمان بالاول مبتدا
والمراد بالاول القرآن معطوف على بهما دون الثاني اي ما انزل من قبله
تفصيلا تمييز وذلك بان يؤمن بتفاصيل ما فيه من الشرائع والاحكام
من حيث انا متعبدون به [illegible] اسم مفعول اي مكلفون بتفاصيله
فرض وهو خبر لقوله والايمان بالاول حاصله ان الايمان التفصيلي
بالاول اي القرآن فرض علينا لان الله تعالى اوجب علينا علما وعملا وكلفنا به
ولا يمكن القيام به الا بعد العلم بتفاصيله بخلاف الثاني اي ما انزل
من قبله فان تفصيله ليس بفرض علينا الا انا لا نكلف به حتى يلزمنا معرفته
تفصيلا وكلمن على الكفاية اي ان قام به البعض سقط عن الباقين
فان تحصيل العلم بتفاصيل الشريعة غير واجب على كل احد غيرنا بل الواجب
وجود شخص يعلم بجميع الاحكام الشرعية الاصلية والفرعية حتى انهم
ذكروا انه يحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن شخص يقدر على تفصيل
الدلائل بحيث يتمكن معه من ازالة الشبه والزام المعاندين وكذا يحرم عليه
اخلاء مسافة القصر عن شخص عالم بامر الفتوى لان وجوبه على كل احد
يوجب الحرج في امر الدين وتشويش المعاش مع ذلك يفضي الى التشويش

وذلك يحصل بمعرفة علم الكلام منه

وذلك يحصل بمعرفة علم الفقه منه

المعاد

المعاد اي يوقنون ايقانا زال معه ما كانوا عليه من الاعتقاد الباطل هذا
وقع لما يرد على قوله تعالى وبالآخرة هم يوقنون من انه معطوف على
الصلة المذكورة اعني يؤمنون بما انزل اليك فيكون صلة ايضا
فلا بد ان يختص بموصولها وقد تقدم ان المختار عند المصنف ان المراد
بهذا الموصول اي الثاني مؤمنوا اهل الكتاب والايقان بالآخرة
لا يختص بمؤمني اهل الكتاب بل يوجد فيهم وفي غيرهم فلا يصح عطفه على
الصلة المذكورة لعدم اختصاصه بموصولها وحاصل الدفع ان المراد
بالايقان ليس مطلق الايقان المشترك بين مؤمني اهل الكتاب
وبين من عداهم بل الايقان المقيد بهذا القيد ولا شك ان الايقان
المقيد بهذا القيد مخصوص بمؤمني اهل الكتاب كالمعطوف عليها
اعني الايمان بما انزل اليك وما انزل من قبلك مستقلا فيصح العطف
من ان الجنة لا يدخلها الا من كان هودا او نصارى وان النار لن تمسها
الا اياما معدودة وكانوا مستمرين على هذا الاعتقاد الباطل الى ان
يؤمنوا بالقرآن كما دل عليه قوله ما كانوا [illegible] بيان له واختلافهم
في نعيم الجنة مجرور معطوف على قوله ان الجنة وقيل انه مرفوع معطوف
على قوله ما كانوا [illegible] بالمقصود وبيان انهم كانوا مستمرين
على هذا الاعتقاد الباطل [illegible] كما دل عليه قوله ما كانوا
ولو عطف على ما كانوا الغاية هذا المقصود وقيل معطوف على ان
الجنة اي هو من جنس نعيم الدنيا او غيره عطف على جنس او على نعيم الدنيا
وفي دوامه والقطاعه بالجر عطف على نعيم الجنة واعلم ان المصنف اختصر ههنا
عبارة الكشاف حيث قال وايقنوا بالآخرة ايقانا زال معه ما كانوا
عليه من انه لا يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وان النار
لن تمسهم الا اياما معدودات واجتماعهم على الاقرار بالنشأة
الاخرى واعادة الارواح في الاجساد ثم افتراقهم فرقتين منهم
من قال تجري حالهم في التلذذ بالمطاعم والمشارب والمناكح على
حسب مجراها في الدنيا وزعم الآخرون ان ذلك انما احتيج اليه في هذه الدنيا
من اجل نماء الاجسام واهل الجنة مستغنون عنه فلا يتلذذون الا بالنسيم
والارواح العبقة والسماع اللذيذ والفرح والسرور واختلافهم
في الدوام والانقطاع [illegible] ذكر اولا اعتقادهم الباطل وثانيا
اختلافهم في نعيم الجنة وترك اجتماعهم على الاقرار بالنشأة الاخرى
واعادة الارواح في الاجساد لان المزال بالايقان المذكور
هو اعتقادهم الباطل واختلافهم المذكور واما اجتماعهم على الاقرار
بالنشأة الاولى واعادة الارواح فليس بمزال بل باق على ما كانوا عليه
لانه من جملة المؤمن به في القرآن وفي تقديم الصلة اي بالآخرة لان
الصلة قد يطلق على الجار والمجرور المتعلق بالفعل ومعناه فلا وجه
لما قيل ان المراد بالصلة صلة الموصول الثاني وفي تقديم بعض اجزاء
الصلة فان يوقنون معطوف على الصلة فيكون صلة ايضا والمعنى
وهم يوقنون بالآخرة تقدم بالآخرة للاختصاص وفي الكشاف وفي تقديم

الآخرة وفيه مسامحة لا تخفى و بناء بالابطاء عطف على تقديم الصلة ومضاف الى قوله
يوقنون على ان هم متعلق لبناء تعريض مبتدا خبره قدم عليه بمن عداهم
راجع الى الذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك من مؤمني
اهل الكتاب من اهل الكتاب بيان لمن عداهم وفائدته الاحتراز
عن مؤمني اهل الشرك فان الحصر ليس بالنسبة الى غيرهم مطلقا بل بالنسبة
الى من عداهم من اهل الكتاب يعني في كل من التقديمين المفيدين
للتخصيص تعريض بمن عداهم من اهل الكتاب قال السيد الشريف فان
هناك تقديمين الاول تقديم الظرف وهو بالآخرة وهو يفيد تخصيص
ايقانهم بالآخرة اي ايقانهم مقصور على حقيقة الآخرة لا يتعداها الى ما هو
على خلاف حقيقتها وفي ذلك تعريض بان ما عليه مقابلوهم ليس من حقيقة
الآخرة في شيء كانه قيل يوقنون بالآخرة لا بخلافها كاهل الكتاب
الثاني تقديم المسند اليه اعني الضمير الذي بني عليه الفعل اعني هم وهو يفيد
ايضا تخصيصا بمعنى قصر قلب او قصر افراد كما انا سعيت في حاجتك
اي الايقان بالآخرة مقصور عليهم لا يتجاوز منهم الى الذين لم يؤمنوا
من اهل الكتاب وفيه تعريض بان اعتقاد الذين من عداهم انه
ايقان بالآخرة ليس ايقانا اصلا بل هو جهل محض كما ان معتقدهم
خيال باطل وانما الايقان ما عليه المؤمنون كما ان الآخرة التي
يعتقدونها اسمي قدمه على حقيقة الآخرة او دفع لما يتخيل ان تقديم بالآخرة يفيد
انهم يؤمنون بالآخرة لا بغيرها وهذا غير صحيح ولا يفيد التعريض المقصود ههنا
وبان اعتقادهم في امر الآخرة غير مطابق عطف على بمن عداهم من حيث
المعنى يريد كرمه في ذكر العطف لتوطئة المعطوف للمعطوف عليه في الآياد
بيانية وهو ناظر الى تقديم بالآخرة وقوله ولا صادر عن ايقان ناظر الى
تقديم هم اعلم ان المص ذكر اولا ان في كل من التقديمين تعريضا مستقلا
ثم بين كلا من التعريضين على ترتيب اللف والنشر بهذا القول لكنه لم
يصرح وجه استفادة التعريضين من التقديمين وقد صرح السيد بانه
انهما مستفادان من التقديمين من حيث دلالتهما على التخصيص كما ذكرناه
بعبارته وقد صرح به في شرح المفتاح ايضا وقال ابن الكمال ان المستفاد
من التخصيص السابق ان الايقان المذكور لا يتعداهم الى غيرهم وهذا القدح
بانهم على جهالة في امر الآخرة لا التعريض وجعل الفاصل المحشي التعريض الاول
غير ما ذكره القوم حيث قال ان تقديم الصلة يوجب تعظيم الآخرة
وكونها مما يهتم به مزيد اهتمام فقد عرض بهم بانهم في هذا امر عظيم
واعترض على ما ذكره القوم بان اطلاق الايقان على اعتقادهم الباطل
اي على اعتقادهم خلاف حقيقة الآخرة يجوز التكلم بانه باطل و اليقين اتقان
العلم بانتفاء الشك والشبهة اي احكامه بنفي الشك والشبهة عنه
بالاستدلال عرف صاحب الكشاف الايقان والمص عدل عنه ووصف
اليقين وفيه نظر اما اولا فلان الاتقان من مقولة الفعل واليقين
من مقولة الكيفيات والمقولات متباينات فلا يصح تعريف احدهما بالآخر
واما ثانيا فلان اتقان العلم ليس بعلم لان المضاف غير المضاف اليه واليقين

علم

علم واما ثالثا فلانه ان اراد بالاتقان ما يستقل به فهو باطل قطعا وان اراد
ما يحصل بعد حلية نفي الشك بالاستدلال فلا يصدق التعريف على يقيننا
لان حصول النفي عقيب الاستدلال وحصول الاتقان عقيب النفي
بمحض خلق الله على ما جرى عادته لا بطريق اللزوم ولا بطريق التوليد
اللهم الا ان يقال في الجواب عن الاول ليس اضافة الاتقان من قبيل
اضافة الصفة الى الموصوف اي العلم المتقن وفي الجواب عن الثالث
المراد به ما يحصل بعد حلية النفي ولكن حصول الاتقان والعلم بمحض
خلق الله لا ينافي المدخلية منا كيف وان الفعل بالكسب فعل بمدخلية
منا في افعالنا ومع بخلق الله تعالى واما الايراد بان اليقين اعم من الاستدلالي
والضروري وتخصيصه بالاستدلالي ليس على ما ينبغي والجواب عنه انه من قبيل
الاعتراض بمذهب على مذهب اقول لانهم اختلفوا في ان اليقين مختص
بالاستدلالي او يكون اعم منه ومن الضروري ولذلك اي ولكون اليقين
عبارة عن اتقان العلم بالاستدلال بنفي الشك والشبهة لا يوصف به اي باليقين
علم الباري لانه قديم غير مكتسب بالاستدلال ولا مسبوق بالشك والشبهة
ولا العلوم الضرورية لانها تحصل بمجرد توجه العقل لا بتجشم الكسب
والآخرة تانيث الآخر بكسر الخاء اسم فاعل بمعنى تأخر الا انه لم يستعمل فيه
وانما يستعمل بمعنى خلاف الاول وعلى هذا قال صاحب الكشاف تانيث الآخر
الذي هو نقيض الاول يعني الذي هو نقيض الاول صفة كاشفة
للآخر صفة الدار حذف ذاك للآخرة فلا يحتاج الى بتقدير الموصوف بدليل
قوله تعالى تلك الدار الآخرة فان القرآن يفسر بعضه بعضا وقال بعضهم
موصوفها النشاة بدليل قوله تعالى ثم الله ينشئ النشأة الآخرة وقيل موصوفها
احد الامرين اما الدار او النشاة لورود كل منهما في القرآن فغلبت
من الغلبة لا من التغليب اي صارت الآخرة صفة غالبة على الدار الآخرة
كالدنيا اي كما صارت الدنيا صفة غالبة على هذه الدار قال التفتازاني في
وقد اوقل ذكر الموصوف معهما مثل قولك الدار الآخرة والدار الدنيا
وقد يجريان مع تلك الغلبة مجرى الاسماء فيترك موصوفهما حتى كانهما
ليسا من قبيل الصفات فهو افعل الظاهر منه ان غلبة الوصفية
لا يمنع ذكر الموصوف بل يبقى علة لعدم ذكره كيف وقد ذكر الموصوف
في بسم الله الرحمن الرحيم مع ان الرحمن من الصفات الغالبة ولا يخفى عليك
ان هذا لا يناسب ما ذكره الرضي حيث قال معنى غلبة الصفة تخصيص
اللفظ ببعض ما وضع له فلا يخرج عن مطلق الوصف بل انما يخرج عن الوصف
العام اي لا يطلق على كل ما وضع له بل يخرج الوصف لفظا عن كونه وصفا
اي لا يتبع الموصوف فلا يقال قيد ادهم انتهى وذكر الشريف في حاشيته
على الرضي والسر في ذلك ان خصوصية الموصوف صارت بالغلبة داخلة
في مفهوم الوصف مع ملاحظة اتصافه بمعنى المشتق منه فلا يصح اجراؤه
على غيره وهو ظاهر ولا عليه ايضا اذ يصير لغوا فقيد هو وقيد فيه دلالة
الصحيح فعلم منهما ان ذكر الموصوف مع الصفة الغالبة لا يجوز اجيب عنه

تلك صح

وكونهما جارية مجرى الاسماء مع تلك الغلبة علة موجبة لترك الموصوف
ولهذا قال الشريف انهما مع كونهما من الصفات الغالبة
قد يجريان مجرى الاسماء اذ قلما يذكر موصوفهما معهما كانهما
ليسا من الصفات صح

بيان ما ذكره الرضي والشريف هو معنى الغلبة العرفية التي كان بحسبها تخرج
عن الوصفية بالكلية ويكون من عداد الاسماء العرفية الغير الجارية على الموصوف
والمراد بما ذكر هنا ما يكون الاختصاص غالبا الا انه يكون استعماله في الصفة مع
ذكر موصوفها معها الحكم ان الاسم اذا دل على ذات مبهمة باعتبار معنى
مخصوص فهو الوصف مطلقا واذا دل على الذات فقط فهو اسم
محض غير صفة مطلقا واذا دل على ذات معينة باعتبار معنى مخصوص
فهو في عداد الاسماء وفيه شائبة الوصفية مثل كتاب بلا رحمن نافع انه
حقيقة اي الاخرة بحذف الهمزة والقاء حركتها على اللام الذي قبلها بضم
وبالاخرة بفتح اللام وكسر الخاء وقرئ يوقنون بقلب الواو المقلوبة
من الياء لان اصل يوقنون ييقنون من اليقين قلبت الياء واوا
للكسر ما قبل الياء الساكنة يا مفتوحة ثم قلبت الواو همزة لضم ما قبلها
اي ما قبل الواو المقلوبة عن الياء اجراء لها اي الواو المضموم ما قبلها
مجرى الواو المضمومة وجوه ووقتت بضم الواو فيهما فان الواو
فيهما قد تقلب همزة ويقال اجوه واقتت بالهمزة ونظيره اي
نظير اجراء الواو المضموم ما قبلها مجرى الواو المضمومة قول جرير لحب
المؤقدان الى مؤسى وجعدة اذا ضاءهما الوقود قال الشريف
لحب يروى بفتح الحاء وبضمها من حب بضم الباء على وزن شرف
اذا صار محبوبا فادغم الباء بالاسكان او بنقل الضمة الى الحاء يقال
حب الفلان وفلان على زيادة الباء اي ما حب الي واللام جواب قسم
مقدر ولم يؤنث الفعل مع انه ماض مسند لاجرائه مجرى فعل المدح نحو والله
لنعم الرجل زيد ولا يقال لقد نعم الرجل فان الماضي المثبت اذا وقع جوابا للقسم
فالاولى ان يقترن اللام وقد الا في افعال المدح والذم فانه يقتصر فيها على اللام
والمؤقد موسى وصف به ابنيه بالكرم وبالاشتهار به فكنى عن الاول بايقاد نار
القرى والمراد بالموقدان موقد نار القرى لانه المتبادر من الوب وعن الثاني
باضاءة الوقود بها والوقود بفتح القاف مصدر ويروى بالفتح وبالضم ايضا
كما نبه عليه في رواية سيبويه قلبت الواو همزة في المؤقدان وموسى
وهو محل الاستشهاد كذا ذكره الرضي العلامة ولا يخفى عليك ان وصف ابنيه
بالكرم والاشتهار به لا ينافي مدح نفسه ايضا على طريق اللزوم فلا يرد عليه ما ذكره
العاطل المحشي ان حصر النظر عليه لا يليق باذ في الابصار فحمله اي نحو ذلك
على هدى في محل الرفع ان جعل احد الموصولين مفصولا عن المتقين
عدل فيه عن عبارة الكشاف حيث اقتصر على الموصول الاول حيث قال الجملة
في محل الرفع ان كان الذين يؤمنون بالغيب مبتدأ انتهى لانه يرد عليه
ان الموصول الاول اذا لم ينقطع عن المتقين بل اجري عليه بان يكون
صفة او جعل الثاني مبتدأ او خبرا عنه باولئك على هدى فهو في محل الرفع
ايضا فلا وجه للتخصيص المذكور فلا بد من التأويل في كلامه كما اوله الشريف
حيث قال يعني على ما سبق من جعل الذين يؤمنون عطفا على المتقين
او على الذين يؤمنون بالغيب واما اذا اجري الاول على المتقين وجعل

الثاني

ثم اعلم ان الغلبة قد تكون في الاسماء كالبيت على الكعبة والنجم على الثريا والاسود على الحية السوداء وقد يكون في الصفات كالرحمن والرب على الباري والاخرة والدنيا من هذا القبيل وقد تكون في العاني كالخوض على الشروع في الباطل صح

بالعجمة صح

بجمع ما

الثاني مبتدأ خبره اولئك فلم يجعل ايضا منهيا ثم ان فصل الموصول
الاول يستلزم فصل الثاني لان في فصل الاول فقط يلزم الفصل بين
الاول وخبره بالاجنبي وهو الثاني بخلاف العكس فجعل احد الموصولين
مفصولا اما بجعلهما مفصولين بان يجعل الاول مبتدأ والثاني معطوفا
عليه واما بجعل الثاني فقط مفصولا مبتدأ والاول موصولا بالمتقين
فان قيل فعلى هذا الاولى ان يقال ان جعل الموصولان مفصولين
او الثاني مفصولا قلنا ان الفصل لم يتحقق في الصورة الاولى الا
لاحد الموصولين وعلم بفصل الاحد انما صار الاول مفصولا بفصل
الاول ولذا قال باحد الموصولين فان قيل لم كرر ذكر اعراب هذه
الجملة مع انه ذكره فيما سبق في تفسير الموصول الاول اجيب بانه ذكره
توطئة لقوله او الاستئناف خبرا وخبر ثان للفظ الجملة انما اعاده عن ركه
المذكور لاشتماله مرجع الضمير المختص بالموصولين وكأنه لما قيل هدى
للمتقين انما قال كأن اشارة الى انه ليس هناك سؤال محقق بل
مجرد اتجاه سؤال فجعل لذلك كأنه مقدرا ولا يخفى عليك ان هذا التقدير
مخصوص بكون الموصولين جميعا مفصولا عن المتقين بان يكون الاول
مبتدأ والثاني عطفا عليه واما اذا كان الثاني وحده مفصولا عنه
بان يكون الاول موصولا به والثاني مبتدأ منقطعا عن المتقين
وهذه الجملة خبره فلا يتمشى هذا التقدير فيه لانه في يكون الجملة الثانية
معطوفة على ما سبق لا جوابا بالسؤال مقدر والا لوجب الفصل
بدون ذكر الواو ولانه لما كان الاول مع توابعه موصولا بالمتقين
علم وجه اختصاصهم بذلك فلا وجه للسؤال المذكور بعده وانما خص البيان
بالاول لاشتمال الثاني على تكلف في صحة العطف فان جملة هدى
للمتقين الذين يؤمنون بالغيب الاية بيان لحال الكتاب وهذه الجملة
اي والذين يؤمنون بما انزل اليك الاية بيان لحال الذين يؤمنون
بما انزل اليك فلا يصح عطف احدهما على الاخر للانقطاع بينهما فلا بد من تكلف
في ارجاعها الى بيان حال الكتاب بان يقال المقصود من الجملة الثانية
تعريض لاهل الكتاب الذين لا يؤمنون بما انزل اليك الا انه لا يحصل لهم
على الهدى والفلاح كما صرح به صاحب الكشاف فكأنه قيل هدى للمتقين
وليس هدى لاهل الكتاب الذين زاعما فباعتبار التعريض يرجع
الجملة الثانية الى بيان حال الكتاب فيصح عطفها على جملة هدى للمتقين
لحصول الاتصال بهذا ذكره بعض المحققين من حواشي الكشاف واعترض عليه
السيد الشريف وقرر معنى التعريض بوجه لا يرد عليه ما يرد على ما ذكره بعض
المحققين حيث قال الموصول الثاني ان اتحد مع الموصول الاول ذاتا كان في قوة
ان يجري على ما جرى عليه الاول من كونه صفة او مدحا منصوبا او مرفوعا
فان قطع وجعل مبتدأ تاما ما ان يجعل الاختصاص الحاصل من تعليق
الحكم بالوصف المناسب الذي يتضمنه المبتدأ تعريضا بما ذكره او لا فعلى
الثاني قطع عما هو حقه وهو التعريض وامتنع فائدة الاستئناف بلا عرض

بدعوا الى ذلك مع انه نوع تكرار لما تقدم وعلى الاول كان التعريض فائدة
مطلوبة يرتكب بها خلاف الظاهر ووجهه انه لما عبر عن المؤمنين بانهم
جامعون في الايمان بين ما انزل الى محمد عم وما انزل من قبل فأبلغهم
بهذا من انفرد باحدهما عن كفار اهل الكتاب فعرض بان ظنهم بكونهم
على الهدى ظن كاذب وان طمعهم في نيل الفلاح طمع خارج وحاصل الكلام
ح ان الكتاب هدى للذين امنوا به والذين لم يؤمنوا به ليسوا على هدى وان
ظنوه ولا فلاح لهم وان طمعوا فيه فالجملتان تختلفان في المعنى وان توافقت
في الطرف ونقاطعنا في الايمان اثباتا ونفيا لم ننقطع حد تحسن العطف
بينهما كل الحسن فان الاول في وصف الكتاب بكمال الهداية للمؤمنين
والثانية لبيان الاهتداء عن طائفة اخرى لم يؤمنوا به ويحتمل المعنى على
التعريض ان الكتاب هدى للمتقين وليس هدى لاعدائهم فالمعطوف
والمعطوف عليه يتناسبان غاية التناسب وفيه نظر لان سلب
كونه هدى لطائفة اخرى ليس صفة كمال له فلا يلائم تلك الاوصاف
الفاضلة التي سيق بعضها بعضا لخلاف الهداية عمن لم يؤمن به فان فيه
اشارة الى كماله وان اختلف الموصولان ذاتا فالاولى والثاني ان يعطف
على الاول نعتا للمتقين فاذا جعل مبتدأ فان لم يجعل الاختصاص تعريضا
فقد ترك ما هو اولى به اعني التعريض وفات نكتة الى المعذر
وكان التخصيص المستفاد من العطف منافيا في الظاهر لما قصد من المعطوف عليه
من التخصيص وان جعل تعريضا كان وجهه ههنا اظهر ولم يكن التخصيص
من المعطوف مقصودا ابلغ من سياقه وبتعين ان يكون بالقياس
الى المعرض بهم والحال في العطف كما سلف اشبه وقد ظهر الفرق
بين ما ذكره الشريف وما ذكره بعض المحققين من التعريض ومراده بالمحقق
ما ذكره بقوله ليتأتى العطف بينهما كل الحسن فان قيل ما سلف كان
على تقدير ان يكون الموصولان متحدين ذاتا والمفروض ههنا ان يكون الموصولان
مختلفين ذاتا قلت ينبغي ان يكون المعطوف في حكم المعطوف عليه
فيما كانا مسوقين اليه سواء كانا متحدين ذاتا او مختلفين قيل ما بالهم
اي المتقين خصوا على صيغة المجهول بذلك اي بكونهم متقين
او بكون الكتاب هدى لهم دون غيرهم اي هذا الاختصاص مستفاد من لام
الاختصاص في المتقين فانه يدل على اختصاصهم بكون الكتاب هدى لهم
لكنه يرد عليه ان الاختصاص المفهوم من اللام هو الاختصاص بمعنى الارتباط
لا الحصر فالاختصاص المستفاد من قوله الذين يؤمنون بالغيب الاية
هو الاختصاص بمعنى الحصر فلا ينطبق الجواب للسؤال فتأمل هذا
قال صاحب الكشاف ان الكتاب لهم هدى بتقديم لهم على هدى
مع كونه متأخرا في الاية لتحصيل الانطباق بين السؤال والجواب لكنه يرد
عليه انه خلاف ظاهر النظم ولهذا عدل المص عن عبارة الكشاف وقال
لما قيل هدى للمتقين ولم يغير اسلوب النظم بالتقديم والتأخير الا
ان كلا من عبارتي الكشاف والمص لا يخلو عن منافاة ثم اي السؤال نوع

قال في تفسيره فوقوله ما بالهم خصوا بذلك ما حالهم مختصين بذلك وهل هم
احقاء به فكأن السؤال هل يستحقون ما ثبت لهم من الاختصاص فالجواب
مشتمل على هذا الحكم المطلوب مع تلخيص موجبه بذكر صفات مختصة
بهم استحقوا بها اختصاص الهدى وقدم فيه اي الهدى نتيجة وجوه الفلاح
تقوية للمبالغة التي يقتضيها قوله هدى بالتنكير كأنه قيل انهم مستحقون بالهدى
في الدنيا والفلاح في الاخرة فعلم من الجواب انهم مستحقون للاختصاص
وان السبب في ذلك تلك الاوصاف المخصوصة بهم التي رتب عليها
الحكم واستغني عن تأكيد النسبة ببيان علتها هكذا ذكره ثم قال وقيل
المقصود من السؤال جواب السبب فقط اي ما سبب اختصاصهم
واستحقاقهم اياه لكن بين في الجواب ما يترتب عليه مسببه فان ذلك
ادخل في معرفة السبب فلا حاجة اصلا الى التأكيد للجملة وربما يقال قصد
مجموع الامرين اي حقيقتهم احقاء بذلك وما السبب فيه حتى يكونوا
كذلك فاجيب بقوله الذين يؤمنون الى اخر الايات اي الذين
هذا صفاتهم واعمالهم احقاء ان يهديهم ويعطيهم الفلاح كما صرح به في الكشاف
وذكر فيه ايضا قبيل هذا بان قال جيء بصفة المتقين المطلوبة تحثيثا لهم
التي استوجبوا ان يلطف بهم ما لا يفعل بمن ليس على صفتهم والمص
طوى هذا الكلام عن البين لما فيه من شائبة الاعتزال حيث قال استوجبوا
ان يلطف بهم فان الظاهر منه انه اراد يجب على الله تع ان يلطفهم
بذلك بمقتضى حكمته وجوبا عقليا بحيث يستحق تاركه مذمة كما هو مذهب
اهل الاعتزال في ايجاب اللطف على الله واما حمل الايجاب على مجرد
الاستحقاق لكن عند المعتزلة بالمعنى المذكور وعند اهل السنة
بمعنى اللائقية بمجاري العادات في التعليلات بلا وجوب كما ذكره
بعض الحذاق فتكلف بعيد لان صرف كلامه عما هو مذهبه بعيد
ثم انه يرد على صاحب الكشاف انهم فسروا الهداية بالدلالة على المطلوب
باللطف وهو عند المعتزلة سابق على اعمال الخير فجعل الايمان والاعمال
سببا لاستحقاق الهدى ليس كما ينبغي فان قيل يجوز ان يراد بالهدى
ثمرته من نيل الفلاح يرد عليه عطف الفلاح على الهدى في قوله تع واولئك
على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون ويمكن ان يقال ان اللطف
الذي بعد الكل اعم من اللطف الذي يحصله بهذا العمل وبهذا ترك
المص ما ذكره الكشاف من العبارة المشعرة بقاعدة الاعتزال
لكنه يرد على المص ايضا ان الهداية عنده هي الدلالة على ما يوصل
الى المطلوب اعني الايمان والاعمال فكيف يصح ان يكون الايمان
والاعمال المذكورة من اقامة الصلوة وايتاء الزكاة سببا لكونهم
مهتدين ومتقين بل والاول ان لم يجعل احد الموصولين
مفصولا عن المتقين بل كلاهما متصلان يجعل الاول صفة له
والثاني منصوبا او مرفوعا والثاني معطوفا عليه او على المتقين
فالاستئناف الجملة اولئك على هدى من ربهم جملة مستأنفة كما في

كما في الصورة الاولى اعني اذا جعل احد الموصولين مفصولا الا انها كانت
في الصورة الاولى في محل الرفع على انه خبر للموصول وفي هذه الصورة
لا محل لها من الاعراب بمنزلة الاولى فعلى انه لا محل لها والاستئناف مستحسن
بينهما كما صرح به في الكشاف حيث قال نظم الكلام على الوجهين انك
اذا نويت الابتداء بالذين يؤمنون بالغيب فقد ذهبت به
مذهب الاستئناف ثم بين طريقة هذا الاستئناف وقال وان
جعلته تابعا للمتقين وقع الاستئناف على اولئك كانه قيل
ما للمستقلين بهذه الصفات قد اختصوا بالهدى فقد صرح بالاستئناف
في الوجهين وان اختلف كيفية الاستئنافين ثم لما كان الظاهر من
هذا الاستئناف ان يكون بيانيا لا نحويا وقد تقرر ان الاستئناف
البياني يقتضي ان يكون جواب سؤال اقتضته الجملة الاولى حتى قيل
انها نزلت منزلة السؤال لاشتمالها عليه والسؤال اما عن سبب
الحكم مطلقا نحو قال لي كيف انت قلت عليل سهر دائم وحزن طويل
نحو وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء او عن فائدة الحكم نحو قالوا
سلاما قال سلام فالسؤال ههنا اما من قبيل النوع الثالث اي عن
نتيجة ما تقدم من الاحكام والصفات وفائدتها كانه لما اجرى الصفات
على المتقين بعد اجراء الاحكام على الكتاب بقوله ذلك الكتاب لا ريب فيه
هدى للمتقين سأل سائل ما فائدة هذه الاحكام والصفات ونتيجتها
فاجيب بانها التي هي من الصلاة والنجاة الى الهدى والفلاح والى
هذا النوع اشار بقوله فكانه نتيجة الاحكام والصفات المتقدمة
والمراد بالاحكام ما هو المستفاد من قوله ذلك الكتاب لا ريب فيه
هدى للمتقين وبالنتيجة المعنى اللغوي اعني مطلق الفائدة فلا يرد عليه
ما ذكره الفاضل المحشي من ان ههنا ابحاثا الاول انه ليس ثم الا نوع
الا حكم واحد هو ان الكتاب هدى للمتقين الا ان يقال اراد بالاحكام
الصفات عبر عنها بالاحكام لانها جمل والثاني ان الاستئناف لا يكون
الا جوابا لسؤال كانه جرى على اللغة اي ابتداء كلام والثالث ان لو
الجملة نتيجة للسابق لم تجعل من جهات الفصل ولا مناسبة له بالفصل
اذ النتيجة تقتضي ذكر الرابط الدال على التفريع هذا ما عندي الاول هو
الفصل عن تعدد الحكم السابق ومنه الثاني والثالث حمل النتيجة على الاصطلاح
هذا واما من قبيل النوع الاول اي السؤال عن سبب مطلق والى هذا اشار
بقوله او جواب سائل قال ما للمتصفين بهذه الصفات
اختصوا بالهدى اي هل هم احقاء بتلك الفائدة والاثرة فقوله
فكانه نتيجة اشارة الى بيان للمعنى جملة اولئك على هدى مستأنفة على وجهين
احدهما على ان يكون جوابا عن فائدة ما تقدمه والثاني جوابا عن السبب المطلق
للحكم وعطف قوله او جواب سائل على نتيجة لا يقتضي ان لا يكون الاول
جوابا لسؤال اصلا كما ظنه من لا تأمل وان رجحان النوع الثاني
الى ضعفه ووجهه على بيته الشريف انه بعد ما اجرى عليهم تلك الصفات

المقتضية

المقتضية لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهرا لم يبق لهذا السؤال اتجاه الا بان يقال
السائل عن اقتضائها الاختصاص وكان الجواب المذكور اعادة للمذكور
فيها على ان التأمل فيها يغني عن مؤنة السؤال الا انه غير فيه النسبة بين
الهدى والمتقين وزيد التصريح بنتيجة الهدى احترازا عن شناعة
التكرار بهذا اورده مولانا خسرو بانه لا يسأل عن سبب اختصاصهم
بذلك اجيب بانه تمام الرسوخ على كمال الهدى من الله تعالى والعدل
من الله توفيق وتأييد واعانة منه بلا ريبة فكانه قيل سبب اختصاص هؤلاء
بكون الكتاب هدى لهم هو كونهم متقين من الله تعالى ومؤيدين
وظاهر ان كونهم متقين من اسباب مغاير للاختصاص المذكور
وسببه لاسيما اذا انضم اليه الفلاح الاخروي الذي هو اعلى المآرب
واعظم المطالب واجيب عنه بان تلك الصفات المجراة عليهم لما كانت
مقتضية لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهرا الجلي لم يبق لهذا السؤال
اتجاه الا بان يقال السائل عن اقتضائها الاختصاص الى آخر ما ذكره
الشريف كذلك يقتضي الاتصاف بها اقتضاء ظاهرا كونهم موفقين
من الله تعالى ومؤيدين من عنده فلا يبقى لهذا السؤال اتجاه الا بان يقال
السائل عن الاقتضاء الى آخر ما ذكر فخلاصة ما ذكره السيد لا يندفع
تتمة اعلم ان ما ذكروه في اعراب هذا النظم الكريم وجوه ثلاثة الاول
ان يكون الموصول الاول مبتدأ ومنقطعا عن المتقين والثاني معطوفا
عليه واولئك على هدى خبرا عنه والثاني ان يكون الموصول الاول من توابع
المتقين موصولا اليه مجرورا او منصوبا او مرفوعا والموصول الثاني
مبتدأ منقطعا عن المتقين واولئك على هدى خبرا عنه والثالث ان يكون
الموصولان موصولا بالمتقين تابعا له واولئك جملة مستأنفة
لا محل لها من الاعراب والاوجه هو الاول اما بالنظر الى الثاني فلانه لا يحتاج
للثاني الا بجعل الكلام على التوزيع كما سبق بيانه واما بالنظر الى الثالث
فلان الاستئناف بعد اجراء تلك الصفات الظاهرة في ايجاب الاختصاص
ليس فيه مزيد لطف بل هناك نوع تنفصل عن السبب المبين في السؤال
والفصل ان الاستئناف للموصول الاول يشتمل على بيان الموجب وتخصيصه
منفصلا ومن استئناف اولئك على هدى والفصل لا فصل في الاستئناف
الموصول الاول بين منشأ السؤال وبين نحو اسنح حال المسؤول
عنهم بخلاف الاستئناف باولئك على هدى واما بالنظر اليهما معا فلانه
لا بد من تأويل الهدى بزيادة الهدى والثبات عليه او من تأويل
المتقين بالقائلين الصائرين الى التقوى وعلى التقدير من يجي استئناف
الموصول الاول واما الاستئناف بالموصول الثاني مرادا باولئك
على هدى نحو جار على تقدير الضرورة الى التكلف في وصف القائلين
بتلك الصفات المجراة على المتقين فظهر ان الثالث اولى من الثاني لعدم
احتياجه الى التكلف التوزيع ونظيره قيل الخبر راجح الى الكلام الاستئناف
الا نحو ما وقع على قوله الذين يؤمنون بالغيب الثاني ما وقع على قوله اولئك على هدى

ان الاولى ان يحمل من العرب فان المثال المذكور نظير لكل واحد منهما وعلى الاول ان يهنا
الغيب ظاهر لان ما استؤنف عنه هو المتقين بمنزلة زيد في قولك احسنت
الى زيد وقد استؤنف عنه في قوله الذين يؤمنون بالغيب بذكر صفة
المتقين كما استؤنف في قوله صديقك القديم حقيق بالاحسان
واما على الاستيناف الثاني من هذا القبيل فقد بينه بقوله فان اسم
الاشارة ههنا كاعادة الموصوف بصفاته معللا باعادة المذكورة
لان حق اسم الاشارة ان يشار بها الى ما هو محسوس وانما هو بمنزلته
في التميز والظهور ولما كانت الصفات الجارية على المتقين مميزة لهم
وجاعلة اياهم كانهم محسوسون مشاهدون وضعوا لذلك موضع المضمر
اشارة اليهم من حيث انهم موصوفون بها فكانه قيل اولئك المتميزون بتلك
الصفات قبيل الكلام ترتيب الحكم على الاوصاف المناسبة له ومفيدا للعلية
وليس في الضمير هذه الملاحظة لانه موضوع لاحضار الذات فقط
بدون ملاحظة الصفات معه وذلك لان الاشارة بالضمير عقلية وللعقل
ان يجرد الذات عن اوصافها ويشير اليها مع قطع النظر عن اوصافها بخلاف
اسم الاشارة فان الاشارة بها حسية والحس لا يقدر على تميز الذات
عن صفتها فيقع الاشارة اليها معا قيل اذا رجعنا الى الاستيناف الثاني
المبين بقوله او جواب سؤال [illegible] لان قولك احسنت الى زيد صديقك نظير
قوله [illegible] للمتقين [illegible] وقوله صديقك القديم حقيق بالاحسان
نظير لقوله اولئك على هدى [illegible] ورجح الفاضل المحشي الفصل الاول حيث قال ان نظير
الاستيناف المقدم سواء كان صدره الذين يؤمنون او اولئك وليس نظيرا
للثاني كما توهم [illegible] فان اسم الاشارة اه ولا يخفى عليك ان مراده
بالذين يؤمنون الموصول الاول لا الثاني لان الاستيناف بالثاني مرجوح
كما تقدم فلا ينبغي تنظيره بالمثال المذكور على ان كونه تنظيرا له ممنوع وكذا
صرح فاضل [illegible] الاول [illegible] حيث قال لا محل له من الاعراب اقول ههنا
بحث وهو ان الظاهر من قول المص ما للموصوفين بهذه الصفات اه ان
السؤال في الاستيناف ههنا عن سبب الحكم مبني على جعل احسنت الى زيد
صديقك [illegible] نظيرا الى ان [illegible] السؤال في هذا المثال ايضا عن سبب الاحسان
كما صرح به التفتازاني في كتبه في صورة اعادة المستانف عنه باسمه حيث قال
في المطول من السؤال المقدر في احسنت الى زيد زيد حقيق بالاحسان
لماذا احسن اليه وقد عرفت انفا ان المثال المذكور نظير لكل من الاستينافين
وان كلا من الاستينافين من قبيل الاعادة بصفة المستانف عنه لا باسمه
والسؤال المقدر في الاستيناف باعادة الصفة عن اللياقة والاهلية
بان يقال هل هو حقيق واهل له لا عن السبب حتى ان السيد قد اعترض
عليه في صورة الاستيناف باعادة اسمه في المثال المذكور والسؤال
المقدر عنه لماذا احسن اليه بان الحكم المثبت لزيد في هذا المثال هو
احسان المخاطب اليه وليس يقدر هناك سؤال من المخاطب عن سبب
احسانه اليه كيف وهو اعلم من غيره بالاسباب الحاملة على افعاله الاختيارية

سعم

لو يتصور ذلك اذا [illegible] اراد ان يتحقق غيره هل يعرف ذلك ام لا
لكنه ها هنا بحث عنه بمراحل فالصواب انك لما قلت لصاحبك احسنت
الى زيد اتجه له ان يسأل هل هو حقيق بالاحسان حتى يليق احسانك اليه
ووقع موقعه ام لا فاذا قلت زيد حقيق بالاحسان باعادة اسمه
فقد تم الجواب عن السؤال المقدر واذا قلت صديقك القديم اهل لذلك
فقد اتيت بما هو الجواب حقيقة وهو الحكم بكونه حقيقا بذلك وزدت
عليه ذكر ما يوجب استحقاقه وهو الصداقة القديمة وبذلك يتضح
الاستحقاق ويتقرر الحكم به فيكون ابلغ واحسن فظهر ان قوله السؤال
المقدر فيه لماذا احسن ليس شيئا سواء قرئ احسن على صيغة الحكاية
من المضارع او على صيغة المجهول من الماضي بل الحق ان يقدر هل هو حقيق
واهل له ولذا حسن التاكيد في الجواب لانه جملة ملقاة الى السائل
عنها المتردد فيها وقد يستغنى عنه بذكر موجب الاستحقاق كما في صورة
اعادته باسمه كما اشرنا اليه انتهى اعترض عليه بوجهين احدهما ان احتمال
الامتحان ههنا متعين لان قوله احسنت بصيغة الخطاب ليس الا في
لازم فائدة الخبر وحقيقة الكلام اني لا علم احسانك اليه ولا يخفى
ان الانسب ان يقدر السؤال مناسبا للاصل في السؤال المقدر بحسب الحكم
لماذا احسنت بصيغة المتكلم فالجواب اعلم انه مستحق للاحسان بحيث
ان [illegible] احسانك استحقاقه لا تبتغي عوض جلب نفع او دفع ضرر وغير ذلك
واجيب عنه بانك اذا قلت حفظت [illegible] حفظها لا يتوجه ان يسأل لماذا
حفظتها بصيغة المتكلم بل المتوجه ان يسأل هل هو حقيق بالحفظ حتى
[illegible] حفظها ووقعا موقعه ام لا وفيه نظر لان الظاهر لا يسلم المقدمة القائلة
بعدم التوجه السؤال بلماذا حفظتها والثاني ان السؤال اذا كان هل
هو حقيق بالاحسان [illegible] في الجواب لكونه جملة ملقاة الى السائل
المتردد [illegible] موجب الاستحقاق في المغني عن التاكيد انما هو في القسم الثاني
والاول خال عنه فيلزم تركه فيه [illegible] واجيب عنه بوجهين احدهما انه قد نزل
المتردد منزلة الخالي عنه للتنبيه على ان الحكم بكونه حقيقا بالاحسان ينبغي
ان لا يتردد فيه ولا يبالي حتى يحتاج الى دفعه بالتاكيد والثاني بانه ان
اجيب عنه بذكر اسمه فقد ترك تاكيد الجملة جريا على خلاف مقتضى الظاهر
لنكتة واعلم ان صاحب الكشاف قال ههنا فيكون الاستيناف
باعادة الصفة احسن وعدل عنه المص وقال بصفاته المذكورة لانه يرد
على ان الصفة غير مذكورة في اول الكلام فكيف يصح ان يقال باعادتها
فعدل عنه لذلك لان اعادة الموصوف بصفته ان يذكر الموصوف
بذكر صفته كما ان الاعادة باسمه ان يذكر هو بذكر اسمه فالمذكور في الصورتين
هو الموصوف لكن تارة بذكر اسمه واخرى بذكر صفته فلا يرد عليه ما قيل
ان المثال لا ينطبق على الممثل لان الموصوف لم يذكر فيه بصفته حتى يعاد بذكرها
فالمناسب ان يمثل احسنت الى زيد الكريم الفاضل وذلك الموصوف بتلك
الصفات حقيق بالاحسان على ان هذا القائل لم يفرق بين اعادة الموصوف بذكر صفته

وبين اعادته باعادة صفته وهو ان الاستيناف باعادة صفته ما استؤنف عنه
ابلغ من ان يستانف باعادة الاسم وحده نحو احسنت الى زيد زيد حقيق
بالاحسان لما عرفت ان في الاستيناف باعادة الموصوف بصفاته جواب ال
المقتضي للحكم اسلوب كما في احسنت الى زيد صديقك القديم حقيق بالاحسان
والمراد بالحكم ههنا اختصاص نفع الكتاب بهدى للمتقين كالاحسان في المثال
المذكور وبتخصيصه عطف على بيان المقتضي وانما ذكره ليشمل اسماء
الاشارة لان فيه تلخيص المقتضي فان ترتب الحكم على الوصف المناسب
يفيد عليته للحكم ايذان بانه الموجب له ايجابا عاديا كما هو المذهب والقريب
للحكم ومعنى الاستعلاء في على هدى يريد ان كلمة على ههنا استعارة
تبعية شبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على المركوب
في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء كما شبه
استعلاء المصلوب على الجذع باستقرار المظروف في الظرف بجامع الثبات
فاستعير الحرف الموضوع للظرفية في قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل
وانما قال ومعنى الاستعلاء لان الاستعارة في الحرف تقع اولا في
متعلق معناه كالاستعلاء والظرفية والابتداء ثم تسري منه اليه تبعية
كما ذكره الشريف ولا يخفى عليك ان في هذه الاية ثلث استعارات كما سيأتي بيانها
تمثيل او تشبيه تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه اي على الهدى بحال
من اعتلى الشيء وركبه كما يدل ههنا عن عبارة الكشاف حيث قال
ومعنى الاستعلاء في قوله على هدى مثل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم
به شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه هذا لان المقصود ههنا بيان ان كلمة
هذه الاستعارة تبعية وقد تقرر ان مطلق الاستعارة مبنية على التشبيه
والتمثيل في اللغة التشبيه كما ان المثل بكسر الميم الشبه بخلاف المثل بفتح الميم
والثاء كما وقع في عبارة الكشاف على ما ضبط في نسخ الكشاف فانه
بمعنى القول السائر الممثل مضروبه بمورده وهو ليس بمراد ههنا قطعا
فلا بد ان يعدل بالتمثيل الى التصوير كما اوله التفتازاني حيث قال قوله
معنى الاستعلاء مثل اي تمثيل وتصوير لتمكنهم من الهدى لان في الاستعارة
تصوير المشبه وتمثيله بصورة المشبه به ابرازا لوجه الشبه في جانب المشبه
في صورة جانب المشبه به مبالغة في شانه كانه هو فانك اذا قلت رأيت
اسدا يرمي فقد صورت المشبه وشجاعته بصورة الاسد وجراءته فكذلك
في هذه الاية صور تمكنهم من الهدى وتمسكهم به واستقرارهم عليه بصورة
استعلاء الراكب في التمكن والاستقرار فاستعير الحرف الموضوع للاستعلاء
اعلم ان الشارحين اختلفوا في هذه الاستعارة هل هي تبعية فقط او
تبعية وتمثيلية فذهب التفتازاني الى الثاني حيث قال ان هذه الاستعارة
تبعية وتمثيلية اما التبعية فلجريانها اولا في متعلق معنى الحرف وتبعيتها في الحرف
واما التمثيل فلكون كل من طرفي التشبيه حالة منتزعة من عدة امور
وقال السيد يرد عليه ان متعلق معنى الحرف ههنا اعني كلمة على هو الاستعلاء
كما ان متعلق معنى من هو الابتداء ومتعلق معنى الى هو الانتهاء ولا يشتبه عليك

ان كلا

ان كلا من الاستعلاء والابتداء والانتهاء من المعاني المفردة كالضرب والقتل
ونظائرهما وكذلك معنى كلمة على ومن والى معنى مفرد لا تعلق به في اصطلاح
القوم الا ما دل عليه بلفظ مفرد وان كان ذلك المعنى مركبا في نفسه بل لا بد
ان تشبيه الانسان بالاسد تشبيه مفرد بمفرد اتفاقا وان كان كل منهما
ذا اجزاء كثيرة ولما صرح بان كل واحد من طرفي التشبيه ههنا حالة منتزعة
من عدة امور لزمه ان يكون كل واحد منهما مركبا وح لا يكون معنى الاستعلاء
مشبها به اصالة ولا معنى على مشبها به تبعا في هذا التشبيه المركب الطرفين
لانهما معنيان مفردان واذا لم يكن شيء منهما مشبها به ههنا سواء جعل
جزء من المشبه به او خارجا عنه لم يكن شيء منهما ايضا مستعارا منه فكيف
يسري التشبيه والاستعارة من احدهما الى الاخر والحاصل ان كلمة على
استعارة تبعية يستلزم ان يكون متعلق معناها اعني الاستعلاء
مشبها به ومستعارا منه اصالة وان يكون معناها مشبها به ومستعارا
منه تبعا وان يكون كل واحد من طرفي التشبيه ههنا مركبا يستلزم
ان لا يكون معنى على ولا متعلق معناها مشبها به ولا مستعارا منه
لا تبعا ولا اصالة وتنافي اللازمين ملزوم لتنافي الملزومين فاذا
جعلت الاستعارة في على تبعية لم يكن تمثيلية مركبة الطرفين قطعا
فظهر بطلان ما قال الشريف والتحقيق ان قوله على هدى يحتمل وجوها ثلاثة
احدها ان يشبه الهدى بالمركوب الموصل الى المقصد فيثبت له بعض
لوازمه وهو الاعتلاء على طريقة الاستعارة بالكناية وثانيها ان
يشبه تمسك المتقين بالهدى باعتلاء الراكب في التمكن والاستقرار
فح يكون كلمة على استعارة تبعية وثالثها ان يشبه هيئة مركبة
من المتقي والهدى وتمسكه به تاما مستقرا عليه بهيئة مركبة من الراكب
والمركوب واعتلائه عليه متمكنا منه وعلى هذا كان ينبغي ان يذكر
جميع الالفاظ الدالة على الهيئة الثانية ويراد بها الهيئة الاولى فيكون
مجموع تلك الالفاظ استعارة تمثيلية كل واحد من طرفيها منتزع
من امور متعددة ولا يكون شيء من مفردات تلك الالفاظ متصرف
فيه بهذه الاستعارة بل هي على حالها قبل الاستعارة فلا يكون
هناك استعارة تبعية في كلمة على كالاستعارة تبعية في الفعل
في قولك تقدم رجلا وتؤخر اخرى الا انه اقتصر في الذكر من تلك
الالفاظ على كلمة على لان الاعتلاء هو العمدة في تلك الهيئة اذ يعتد بلحاظه
يتم النيل المطلوب الحاصل بملاحظة الهيئة واعتبارها فجعلت كلمة على بمعونة قرائن
الاحوال دالة على ان الالفاظ الاخر الدالة على سائر اجزاء تلك الهيئة
مقدرة في الارادة فتدل بها على سائر الاجزاء قصدا اي قصد الاعتلاء
بكلمة على من لا ابتداء فان قيل استعيرت كلمة على وحدها من الهيئة
الثانية للهيئة الاولى وذلك لان الهيئة الثانية ليست معنى على
ولا متعلق معناها الذي يسري الاستعارة منه الى معناها والهيئة
الاولى ليست موضوعة منها وحدها فكيف يستعار هي من الثانية للاولى

[Margin:] بل كانت استعارة في المفرد بمجرد ورود التشبيه ... واجاب عنه التفتازاني
بان انتزاع كل من طرفي التشبيه من عدة امور لا يوجب تركبه في نفسه بل
يقتضي تعدد ما اخذ منه وعليه بان المنتزع مثلا اذا كان ... منتزعا باعتبار
متعددة فاما ان ينتزع بتمامه من كل واحد منها وهو باطل قطعا ... لحصول الحاصل
كذلك من واحد منها بعض منه فيلزم ان يكون مركبا بالضرورة واما
وان ينتزع من كل واحد منها وهو ايضا باطل اذ لا معنى لانتزاعه
ان لا يكون هناك لا هذا ولا ذاك ... التفتازاني قد صرح في تفسير ...
من تلك الامور المتعددة ... لتشبيه المركب بالمركب الا ان ينتزع
مثلهم كمثل الذي استوقد نارا ... مثلها فيقع في كل واحد من
كيفية من امور متعددة فيشبه كيفية اخرى ... من طرفي التشبيه من امور متعددة
الطرفين ... امور متعددة فكان انتزاع كل من
منتزعة لتشبيهها ...

قال فكلف لما كان معنى الاعتلاء استلزم فالفهم المعتلي والمعتلى عليه كانت
كلمة على دالة على مجموع الهيئة فلا حاجة الى تقدير الفاظ اخر فلت فهم
المعتلي والمعتلى عليه من الاعتلاء انما يكون تبعا لا قصدا وذلك لا يكفي في
اعتبار الهيئة بل لا بد وان يكون كل واحد منهما ملحوظا قصدا كالاعتلاء
ليعتبر هيئة مركبة منهما مع ان حيث يلاحظان قصدا او لولا القطبين
الاخرين فلا بد ان يكونا مقدرين واما تقديرهما في نظم الكلام فغير واجب
بل ربما يكون تقديرهما فيه موجبا لتغير نظمه على ما بين وتحقيق اذا تحقق ما ذكرنا في
انكشف الوجه الثالث من الوجه الثاني مبني على عدم تعمق النظر في احوال المعاني المتفقة وقد صرح جواب
اسا التشبيه المذكور في قوله امتطى فلان الجهل معمول امتطى
والغوى اي اتخذ هما مطية واقتعد غارب الهوى عدل فيه عن عبارة
الكشاف حيث قال وقد صرح بذلك في قولهم جعل الغواية مركبا وامتطى
الجهل واقتعد غارب الهوى لانه شرع ان ثلاثة امثلة كل منها في الحق
فيه ان كلا منها يقع وحده في قولهم فنبه المصنف على انه مثال واحد يشتمل
على ثلاث تشابه وانه يقال في حق من اتصف بالجهل والغوى واتبع الهوى
وان الواقع في قولهم هو الغوى لا الازدواج بمقتضى الهوى لا الغواية
وان قوله جعل الغواية مركبا حاصل معنى امتطى الجهل والغوى لا انه يقع بحرفه
في قولهم ومعنى اقتعد غارب الهوى ركب الهوى فان الغارب ظهر
الدابة بين السنام والعنق والمراد تبع الهوى واعلم ان مقصوده
من هذا القول دفع لما يتوهم من الاستبعاد في التشبيه المذكور لانه لما ذكر
استعارة على للتمسك بالهدى لزم منه تشبيه الهدى بالمركوب وقد يتبادر
الى الوهم استبعاده لانه تشبيه المعنى بالعين سيما معنى العظيم الشأن بالعين
المركوب فازاله بان هذا التشبيه في الاية المذكورة ضمني غير مقصود
من الكلام وقد صرحوا به وجعلوا مقصودا فيه في مواضع اخر فان قولهم
امتطى الجهل والغوى ان كان بمنزلة قولك ركب مطي الجهل والغوى
كان استعارة بالكناية وان كان في قوة قولك اتخذهما مطية كما هو الظاهر
كان تشبيها وايا ما كان فتشبيه الجهل بالمطية مقصود فيه وهو المراد بكونه
مصرحا به وكذا في اقتعد غارب الهوى قد شبه فيه الهوى بالمطية على طريق
الاستعارة بالكناية وخيل باثبات الغارب ورشح بذكر الاقتعاد
قال التفتازاني قولهم امتطى الجهل والغوى قيل انه تشبيه لان معناه
اتخذ الجهل والغوى مطية وهو تشبيه والاصح انه استعارة تبعية شبه
الاتصاف بالجهل واستقراره عليه بامتطاء المطية فذكر المشبه به
واريد المشبه ثم اعتبر ذلك في الفعل وجعل المفعول بعد في الجهل قرينة
ورده الشريف بانه يلزم ح ان لا فرق بينه وبين قوله على هدى في ان تشبيه
الهدى والجهل بالمركب ليس مقصودا فيهما فكيف يجعل مصرحا به في احدهما
دون الاخر وفيه نظر لانه قد جوز في قولهم المذكور ان يكون امتطى الجهل
والغوى من باب الاستعارة بالكناية كما ذكرناه وقد تقرر عندهم ان الاستعارة
مطلقا مبنية على تناسي التشبيه وان المعنى من الكلام امر اخر والتشبيه ضمني فلا فرق

فلت على اي وجه من الوجوه الثلاث يحمل كلام المص فلت
بالالفاظ المقدرة ورعاية ما يقتضيه قواعد علم البيان
على الوجه الثاني فانه جعل المشبه به اعتلاء الراكب
على المركوب و ... ان المشبه هو التمسك بالهدى وان وجه
الشبه هو التمكن والاستقرار ... ويعلم منه ذلك

ايضا بين على هدى وبين امتطى الجهل في ان التشبيه ليس مقصودا فيهما اللهم
الا ان يقال ان مراد الشريف بيان مجرد احتمال الاستعارة لا نفيها
في الارادة كما عينها التفتازاني وغيره ان التصريح لا يقتضي اصالة القصد
بل مجرد التلفظ بعد من الاستبعاد ولا شك ان تشبيه الجهل بالمركب
في هذا المثال اظهر من تشبيه الهدى به بحيث لا يخفى على احد سواء
اعتبر فيه الاستعارة بالكناية او التبعية او التشبيه فورد بانه
ح يكون قياس هذا التشبيه على التشبيه الذي صرح به في باب مع الفارق
فكيف يزول به استبعاد المقيس وذلك ان التمكن من الهدى والاستقرار
عليه المقصود بيان ما يحصل به وجه التشبيه انما يحصل باستفراغ الفكر
وادامة النظر وذلك اشارة الى تكميل القوة النظرية فيما نصب
من الحجج الباهرة والادلة والمحافظة عطف على استفراغ على ما ينبغي
للنفس في العمل اشارة الى تكميل القوة العملية ونكر هدى في المقام
مقام التعريف لشيوع ذكره للتعظيم اي تعظيم الهدى او تعظيم الذي اليه
اعني المتقين الموصوفين بالصفات المذكورة والمبادر هو الاول
فكانه اريد به بالهدى ضرب لا يبلغ كنهه على صيغة المجهول وكذا قوله
ولا يقادر قدره قال الشريف قدر الشيء مبلغه وهو الا يقادر قدره
وقل ان يقادر في استيطنيا واي قال في الكشاف فمعنى الهدى هو اللطف
والتوفيق واذا تركه المص لما فيه من شائبة الاعتزال لان اللطف واجب على
الله عندهم ونظيره اي نظير هدى في كونه نكرة للتعظيم قول الهذلي هو ابو
خراش كان من فصحاء العرب اسلم واحسن اسلامه ومات في زمن
عمر رضي الله عنه قاله في مرثية خالد فلا وابي الطير المربة بالضحى على خالد لقد
وقعت على لحم بالتنكير للتعظيم وهو محل الاستشهاد وكلمة لا زائدة في اول
القسم كما في لا اقسم ولقد وقعت بكسر التاء خطاب للطير على طريق الالتفات
اقسم بالطير والاسكتح والمربة بضم الميم وكسر الراء وتشديد الباء بمعنى
المقيمة من ارب اللازم بالمكان اقام به وقوله بالضحى ظرف الربح وعلى
خالد متعلق بالمربة استعظم لحم خالد بتنكيره حيث استعظم الطير الواقع
على لحمه حتى اقسم به وخالد مقتول في المعركة واكد تعظيمه عطف على تكر
وبيان لفائدة قوله من ربهم وكلمة من فيه ابتدائية والجار والمجرور صفة
لهدى بان اليه فاتحة ولا شك ان عطاء الملك العظيم عظيم ومنه
وجه كونه تاكيدا له ثم انه يدل على انه من الله تعالى بلا مدخلية من الغير وانه تفضل
بلا وجوب ولا ايجاب لان كلمة من تدل على الاستقلال وذلك لا ينافي
المدخلية بطريق الكسب كما هو مذهب اهل السنة لان الكسب لا ينافي الاستقلال
في الخلق ففيه رد على صاحب الكشاف فانه شوه به حيث قال ومعنى
هدى من ربهم منحوه من عنده واوتوه من قبله وهو اللطف والتوفيق فانه قد
تولى منحوه من عنده بناء على مذهبهم من انهم خالقون لافعالهم فلما ذلك بناء
على ان الاقدار والتمكين من الله بعد اقدارهم فلاحتمالات وهو المراد باللطف
والموفق له اي الهدى اعلم ان الهداية والتوفيق من الالفاظ المترادفة

ولا يلزم ... ان ... الكلام ... في ... الخ

في القرآن و اختلفوا في تفسيرهما فقيل المشهور و الاكثر الاصح التوفيق تخليق
القدرة على الطاعة و تخليق القدرة على الطاعة تحصيل تسهيل المدافعة
للطاعة و هو معناه اللغوي فيكون هذا التفسير موافقا للمعنى اللغوي وقال
امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة عليها اذ لا تاثير لها
عندنا و فسروا الهداية بخلق الاهتداء و هو الايمان و الطاعة وقال
المعتزلة انهما عبارتان عن الدعوة الى الايمان و الطاعة و ايضاح
سبيل الرشاد و تبيين مقاصدها و الزجر عن طريق الغواية و رد بان
الامة اجمعوا على اختلاف الناس في التوفيق و الهداية بان بعضهم
موفق و مهدي و بعضهم لا و الدعوة عامة لجميع الناس و بانه قد وقع
الدعاء بهما نحو اللهم وفقنا و اهدنا و الدعوة الى الايمان قد حصلت
فلا يتصور طلبها و بان الله مدح بها في مقام صفات المدح يصح
الآن تحكي الخلاف الذي مدعو اذ لا يمدح به اصلا فكل البحث النفية
و ادغمت النون في كلمة من في الراء اي راء ربهم بغنة و بغير غنة
الغنة الصوت المقصود الخارج من الخيشوم و هو اقصى داخل الانف
المتصل بالبطن الاول من الدماغ قالوا ان النون الساكنة تدغم
في حروف يرملون لكن في اللام و الراء بغير غنة و في غيرهما بغنة و المعطى
تبع فيما ذكره من التغيير صاحب الكشاف و قد ذكر الشريف المشهور عند القراء
ان الغنة مع الراء و اللام و قد وردت عنهم في بعض الروايات الغنة
معهما على ان اعلى في جواز ما يجب الوثيقة كرر فيه اسم الاشارة تنبيها
على ان اتصافهم بتلك الصفات المذكورة يقتضي كل واحد من الاثرين
اي الهدى و الفلاح و الاثرة بفتح الهمزة و الثاء و الراء اسم للاستبداد
المرء و تقدم على غيره و تميزه من استاثر بالشيء استبد به و تميز عن غيره
وجه التنبيه ما علم من ان ترتب الحكم على اسم الاشارة بمنزلة ترتبه
على الوصف المشار اليه المناسب للعلية فترتب كل واحدة
من الاثرين على اسم الاشارة بمنزلة ترتبه على الموصوف
من حيث اتصافه بتلك الصفات فيشعر بان اتصافهم بها علة
مقتضية لكل واحدة منهما لان تكرير العلة يدل على تعدد المعلول
و لو لم يكرر العلة ربما فهم ان ذلك الاتصاف انما يقتضي المعطوف
عليه فقط او مجموعهما من حيث المجموع لا كل واحدة منهما مستقلا فكرر
ليدل على ان ذلك الاتصاف يقتضي كل واحدة منهما مستقلا فسقط ما قيل
ان تكرير العلة انما يشعر بان العلة واحدة فيكون علة الفلاح هو علة
الهدى و لا يشعر بان مقتضاهما شيئان بطريق الاستقلال لان
التعدد في المقتضي حصل من العطف فقط حتى لو لم يكرر العلة لزم ذلك
التعدد ايضا فالاولى ان يقال تكرير الاشارة للتنبيه على ان مقتضى الفلاح
بعينه هو مقتضى الهداية لا غيره و ان كل واحد منهما مميز لهم عن غيرهم لان اتصافهم
بتلك الصفات يقتضي كل واحد منهما و ان كلا منهما عطف على ان اتصافهم
و الضمير الى الاثرين كاف في تمييزهم عن غيرهم بحيث لو لم يكرر لربما فهم

اختصاص

اختصاصهم بمجموع الوصفين فيكون هو المميز لا كل واحد فبهذا الوجه انما
يستفيد الافادة و توقف المسند اليه لتخصيص تحصيل التخصيص
في الجملة الاولى ايضا اذ ليس فيها ما يفيد تخصيص المسند بالمسند اليه
سوى تعريفه و هو مختلف فيه فكانه تبع فيه صاحب الكشاف
فانه قائل بالحصر في الله يبسط الرزق و الله يستهزئ بهم و نحو ذلك
و اجيب عنه بان التكرير تنبيها على ان كلا منهما كاف في تميزهم بالسبب
لاجل استلزام تعريف المسند اليه في كل من الجملتين تخصيص المسند بالمسند اليه
بل لاجل ان ترتب الحكم على اسم الاشارة بمنزلة ترتبه على الاوصاف
التي هي علة الحكم فالصورة تنتفي الحكم بانتفائها فتميزهم بالاثرين انما
هو لتميزهم بالاوصاف التي هي علة لكل منهما فذكر اولئك اولا تنبيه على
انهم متميزون بما هو علة للهدى فهم متميزون بالهدى عن غيرهم و ذكره ثانيا تنبيه
على انهم متميزون بما هو علة للفلاح فهم متميزون بنفس الفلاح مع قطع النظر
عن تعريف المسند اليه فيخيل ان الاعتراض انما يرد اذا كان الضمير راجعا
الى كل واحد من الاثرين و اما اذا كان راجعا الى الصفات المذكورة
فلا على ان الاثرة عبارة عن الاستبداد و الاستقلال بمعنى الاختصاص
فلا يلزم منه ان يكون كل من الجملتين مفيدا له حتى يرد عليه ذلك لم لا يجوز
ان يكون المفيد له في الجملة الاولى في هذا المقام في هدى للمتقين و في الثانية
هو المركب اقول ان تميزهم عن غيرهم سواء كان بتلك الصفات او بكل
من الاثرين لا بد له من اختصاص ما به التميز بهم و لا مفيد له سوى تعريف المسند اليه
معرفة فظهر منه قوة الاعتراض المذكور و وسط العاطف اي حرف العطف الواو في
و اولئك لاختلاف مفهوم الجملتين ههنا بخلاف قوله اولئك كالانعام
بل هم اضل اولئك هم الغافلون جواب عما يقال لم جاء مع العاطف
و ما الفرق بينه و بين قوله اولئك كالانعام بل هم اضل و اولئك هم الغافلون
و توضيح الجواب على ما ذكره الشريف ان على هدى و المفلحون مع
كونهما متناسبين معنيان مختلفان مفهوما و وجودا اما مفهوما
فظاهر و اما وجودا فلان الهدى في الدنيا و الفلاح في العقبى و اثبات
كل منهما امر مقصود في نفسه فالجملتان المشتملتان عليهما المتحدتان
في المسند اليه واقعتان بين كمالي الاتصال و الانفصال فلذلك
ادخل العاطف بينهما و اما كالانعام و الغافلون و ان اختلفا مفهوما
فقد اتحدا مقصودا اذ لا معنى للتشبيه بالانعام الا المبالغة في الغفلة
فالجملة الثانية منها المشاركة للاولى في المحكوم عليه مؤكدة لها فلا
مجال للعاطف بينهما فان التسجيل بالغفلة في قوله هم الغافلون و التشبيه
بالبهائم في قوله كالانعام شيء واحد في المآل من حيث ان المقصود من
التشبيه بالبهائم ليس الا المبالغة في الغفلة فكانت الجملة الثانية مقررة
للاولى فلا تناسب العطف لكمال الاتصال بينهما بمنزلة التاكيد اللفظي
فلا يمكن ان يجعل الجملة الثانية كالمتصلة بالاولى لانه جواب سؤال
نشأ من قوله بل هم اضل فاجيب باولئك هم الغافلون و اعترض بهذا الوجه

محمد ... عبده

بقوله تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم واولئك هم
الغافلون اذ لا معنى لطبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم الا المبالغة
في الغفلة فهما وان اختلفا مفهوما فقد اتحدا مقصودا فبينهما كمال الاتصال
فكان الواجب الفصل وقد وصل بالواو واجيب عنه بان للمتقين هناك وقعا
في محل التعليل لما سبق من قوله تعالى ان الله لا يهدي القوم الكافرين فخصه
بالعطف على ان كلا منهما باعتبار التغاير في المفهوم علة مستقلة لعدم هداية الله
للكافرين وهم فضل الرحمن فصل بفصل الخبر اي المفلحون عن الصفة اي عن
كونه صفة لا اختصاصه بالوقوع بين المبتدا والخبر لا بين الصفة والموصوف
ويؤكد النسبة لانه وضع للدلالة عليها وقد يحذف اعتمادا على الفهم ويفيد
اختصاص المسند بالمسند اليه وهذا لكثرة ههنا اما على تقدير كون اللام في المفلحون
للعهد الخارجي فلامكان ان يتوهم ان المعهودين بالفلاح في الاخرة يندرج فيهم
غير المتقين القائمين البله والصبيان والمجانين ومن نشاء في شاهق جبل ولم
يصل اليه صيت الاسلام ولم تبلغه الصحابة القادرة مع عدم رفض الفصل
يفيد ان ذلك الفلاح منحصر في المتقين لا يتجاوزهم الى غيرهم ممن كانوا بين
والانبياء رضى صاحب الكشاف بقوله معنى التعريف في المفلحون الدلالة على ان المتقين
هم الناس الذين بلغك انهم يفلحون في الاخرة حتى صرح السيد بعد بان اللام حينئذ
للعهد الخارجي ولا حاجة فيه الى اعتبار قصر كما اذا قلت الرجل زيد بل هو المنطلق
اشارة الى المعهودين بالانطلاق فلا قصر ولكن ان تعتبر كلاهما فصلا تفيد
قصر المسند على المسند اليه افراد النفيا لما يتوهم من ان المعهودين بالفلاح في الاخرة
يندرج غير المتقين ايضا انتهى فان قيل ان التفتازاني قال عند قول صاحب الكشاف
ولام الجنس قد يفيد قصر الجنس على شيء تحقيقا او تقديرا انما خص حكم القصر
بتعريف الجنس دون العهد لان القصر انما يجري فيما يعقل فيه العموم والشمول
في الجنس والمعهود في زيد المنطلق يفيد شيئا وان المبتدا والخبر فلا يصدق
احدهما بدون الاخر وكذا قولنا انت زيد وهذا عمرو وزيد اخوك اذا جعل
المضاف معهودا ومثل هذا الاختصاص لا يقال له القصر في الاصطلاح
انتهى فلا يصح ان يقصد القصر ههنا اذا كان اللام للعهد قلنا اجاب عنه السيد الشريف
في حاشية المطول حيث قال ان ما ذكره كان يشعر ان القصر لا يتصور بعبارة
في المعرف بلام العهد وما في حكمه من الاعلام والمضمرات لعدم العموم فيها لكنه غير
صحيح لان المعهود في نحو قولك زيد المنطلق يمكن ان يقصر على زيد قصر قلب
اذا اعتقد المخاطب كونه غير زيد او قصر تعيين اذا تردد فيهما فيقال
زيد المنطلق لا عمرو وكذلك اخوك في زيد اخوك دون عمرو وتقول لك زيد لا عمرو
نعم لا يتصور في هذه الاشياء قصر الافراد لامتناع ان يعتقد بعمرو بحيث كان
بين زيد وبين غيره من الاخ والمنطلق المعهودين مشتركا بين زيد
وعمرو ولعل مراده ان التعريف العهدي باللام وما في حكمه لا يفيد القصر
كما يفيده التعريف الجنسي فلا يكون تعريف العهد طريقا من طرق الدلالة على
القصر فاذا قصد في المعهود قصره على غيره فلا بد ان يدل عليه بدليل اخر
فانه يدل على القصر واحمل على الاستغراق بلا حاجة الى طريق اخر من الا

واما

واما على تقدير كون اللام للجنس ففيه بحث لانه على تقدير كونه للجنس العام يشمل جميع ... الاتحاد
ولا مجال فيه للكلام في تعريف المسند للقصر كما صرح به الشريف في حاشية الكشاف
حيث قال المعرف بلام الجنس قد يقصد به تارة حصره في المسند اما حقيقة
او ادعاء نحو زيد الامير اذا انحصرت الامارة فيه او كان كاملا فيها
كانه قيل زيد كل الامير وجميع افراده فنظر الى الوجه في افادة الجنس
للحصر وقد يقصد به مرة اخرى ان المبتدا هو عين ذلك او متحد به لان
ذلك الجنس مفهوم مغاير للمبتدا متحد معه حقيقة او ادعاء وهذا
معنى الحمل والخبر المعرف بلام الجنس غير الحصر وهنا تقدير ان لام الجنس لا يفيد
الحصر في صورة الاتحاد واما ما يقال من ان ضمير الفصل يفيد حصر الفلاح
منحصر في المتقين لا يندرج فيهم غيرهم من البله والصبيان والمجانين ومن نشاء
في شاهق جبل ففيه نظر لان الشارحين قد صرحوا ان ضمير الفصل
لا يفيد الحصر في صورة الاتحاد كما لا يفيد لام الجنس حيث قال السيد الشريف
في حاشية الكشاف فان قيل اذا ادعى ان المتقين عين المفلحين
لم يتصور هناك حصر اصلا فكيف يستعمل فيه ضمير الفصل قلنا تجرد
حينئذ لتمييز الخبر عن النعت وتاكيد الحكم اما معا او لاحدهما لا لافادة حصر
المسند على المسند اليه او بالعكس وكل التعبيرات في المطول وشرح المفتاح
من زعم ان الفصل كما يفيد قصر المسند على المسند اليه كذلك يفيد قصر المسند اليه على المسند
كما يدل عليه كلام صاحب الكشاف في قوله تعالى واولئك هم المفلحون
ان معنى التعريف في المفلحون الدلالة على ان المتقين هم الذين ان حصلت
صفة المفلحين وتحققوا ما هم ويتصورون بصورتهم الحقيقية فهم هم
لا يعدون تلك الحقيقة فزعم ان معنى لا يعدون تلك الحقيقة
انهم مقصورون على صفة الفلاح لا يتجاوزونها الى صفة اخرى
وهذا غلط منه ذكر وجه الغلط بوجوه حاصلها ان ضمير الفصل
لا يفيد الحصر في صورة قصد اتحاد المسند اليه بالمسند بالاجماع
او مبتدا او عطف على قوله فصل وفي بعض النسخ المفلحون خبره
هكذا صرح به ابن الحاجب وفي لا يكون لتاكيد الحكم كما في الاحتمال الاول
بل يكون لتاكيد المحكوم عليه لانه راجع اليه مع تكريره بخلاف
الاحتمال الاول فانه حينئذ نقطة محضة لا محل لها من الاعراب بل حرف
في صورة الاسم والجملة خبر اولئك فالاية حينئذ مشتملة على جملتين
صغرى وكبرى بخلاف الاحتمال الاول فانها جملة واحدة والمفلح
بالحاء والجيم الفائز بالمطلوب بمعنى انهما مترادفان في اللغة لانهما تبادل
في القران لاتفاق القراء في القران بالحاء لا غير كانه الذي انفتحت له وجوه
الظفر الى المطلوب وفي الصحاح الفلاح الفوز ومنه قول المؤذن
حي على الفلاح وفلحت الارض فلحا شققتها للحرث والفلح الشق ومنه قيل
الحديد بالحديد يفلح وقطعته وافلح الرجل بالالف فاز وظفر انتهى ولعل
بمعنى الفوز لانه بالالف والمجرد بمعنى فاز لا بمعنى شق وقيل المراد
بالفلاح ههنا اغتنام الهداية والتمسك بها على خلاف طائفة جاءت حقهم

للجنس حج

صورة الاتحاد حج

قال قد علم مما ذكر ان في كلام السيد مناقشة حج

واما نحو وهو بتأهم فاستحبوا العمى على الهدى او ما فيه اسم يقع لان المتقين
وحدائق واعنابا وكواعب اترابا وتعريف المفلحين جواب لما يتوجه
على قوله ويفيد اختصاص المسند بالمسند اليه يعني ان ضمير الفصل كما يفيد
الاختصاص الحصري في المعرف يفيده في المنكر ايضا كذلك كما صرح به الشريف
فانه ذكر ان لضمير الفصل ثلاث فوائد ثالثها الدلالة على قصر المسند على المسند اليه
فعلا كان او اسما معرفا كان او منكرا فقولك زيد هو افضل من عمرو
معناه زيدا وشكرا افضلت من عمرو هذا كلامه فما الحاجة الى التعريف
في المفلحين فاجاب عنه بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله للدلالة
على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم المفلحون في الاخرة يعني ان
ان تعريف المسند هنا ليس للحصر حتى لا يحتاج اليه لكونه مستفادا من ضمير الفصل
بل للدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم المفلحون في الاخرة
هذا اذا كان اللام للعهد الخارجي فانه يدل على انهم معهودون تحقيقا
او ادعاء ولا حاجة فيه الى اعتبار الحصر حتى يرد عليه ما ذكر ولكن لما كان
هناك مجال ان يتوهم ان المعهودين بالفلاح في الاخرة يندرج فيهم
غير المتقين ايضا اعتبر لفظ هم فصلا وقصد قصر المسند على المسند اليه
افرادا ونفيا لهذا التوهم واما اذا كان اللام للجنس ففيه تكلف يسبق ذكره
الثاني قوله بتوضيح ما ذكره المصنف يحتاج الى مقدمة وهي ان الشيء اذا كان له
صفتان وعرف السامع اتصافه باحدهما دون الاخرى فايهما كان يجب ان يعرف
ال مع اتصاف الذات به وهو كالطالب يجب ان الحكم
عليه بالاخرى يجب ان يقدم اللفظ الدال عليه ويجعل مبتدأ واياهما
كان يجب يجهل اتصاف الذات به وهو كالطالب ان يحكم
بثبوته للذات يجب ان يؤخر اللفظ الدال عليه ويجعل خبرا فاذا عرفت
مثلا زيدا بعينه واسمه ولا يعرف اتصافه بانه اخوه واردت
ان تعرفه انه اخوه فتقول زيد اخوك واذا عرفت اخا له ولا يعرفه
على التعيين واردت تعرفه تقول اخوك زيد وبنظره ما ذكره الشيخ
في دلائل الاعجاز حيث قال انك في قولك زيد منطلق وزيد المنطلق تثبت
فعل الانطلاق لزيد لكن تثبت في الاول فعلا لم يسمع السامع من اصله انه
كان وفي الثاني فعلا قد علم السامع انه كان ولم يعلمه لزيد فاذا
بلغك انه كان من انسان انطلاق مخصوص جوزت ان يكون ذلك
من زيد ثم قيل لك زيد المنطلق انقلب ذلك التجويز وجوبا وزال الشك
وحصل القطع بانه كان من زيد ثم اذا قصد تاكيد هذا الوجوب
قيل زيد هو المنطلق واما اذا قيل المنطلق زيد فالمعنى على انك رايت
انسانا ينطلق بالبعد منك فلم تثبت ولم تعلم ازيد هو ام عمرو فقال
لك صاحبك المنطلق زيد اي هذا الشخص الذي تراه من بعيد هو زيد هذا
فكذا الحال فيما نحن فيه فانك قد عرفت المتقين وتحققوا عندك وقد
بلغك ان قوما مفلحون في الاخرة فكانه جوزت ان يكون المتقون
هؤلاء المفلحين وكنت تطلب ان تحكم عليهم بالفلاح في الاخرة وينبغي

ان بلغك

ان بلغك مراد صاحب الكشاف بقوله اذا بلغك ان انسانا قد تاب من اهل
بلدك فاستخبرت من هو فقيل زيد التائب اي هو الذي اخبرت
بتوبته وانما ترك المصنف لانه اعترض عليه بان المطابق للسؤال ان
يقال التائب زيد واجيب بان التقدير في قولك من هو راجع الى ان
اي من التائب بجعل مبتدأ والتائب خبره كما هو مذهب سيبويه
والمعنى ازيد التائب ام عمرو ام غيرهما فالمطلوب بهذا السؤال
ان يحكم بالتائب على شيء فالصواب ما ذكر في الكتاب ليكون الجواب
مطابقا للسؤال والمثال موافقا للنظم الكريم في كون الخبر معرفا باللام
ثم اعلم ان ما ذكره المصنف بناء على ان ضمير الفصل يفيد الحصر سواء كان الخبر
معرفا او منكرا كما ذكره السيد الشريف واما على ما ذكره التفتازاني من
ان ضمير الفصل انما يفيد الحصر فيما اذا كان الخبر منكرا كما في زيد هو افضل من
عمرو فلا يتمشى في ما ذكره من فائدة الحصر في الاية المذكورة والثاني ما اشار اليه
بقوله او الاشارة عطف على الدلالة الى ما يعرفه كل احد من حقيقة
المفلحين يعني لا نسلم انه للاختصاص الحصري حتى لا يحتاج اليه لكونه
مستفادا من ضمير الفصل بل للاشارة الى معنى اخر دقيق غير الحصر والعهد
اعني اتحاد المسند مع المسند اليه فيكون اللام في للجنس المسمى لام الحقيقة ولانه
غير الاسلوب حيث عدل عن الدلالة المذكورة في الجواب الاول الى الاضافة
وهذا مختصر ما ذكره الكشاف حيث قال او الدلالة على انهم الذين ان حصلت
صفة المفلحين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم
لا يعدون تلك الحقيقة كما تقول لصاحبك هل عرفت الاسد وما جبل
عليه من فرط الاقدام ان زيدا هو هو وقال الشريف فاللام
في التعريف الجنس المسمى بتعيين الحقيقة ثم ان المعرف بلام الجنس
قد يقصد به تارة حصره في المبتدأ اما حقيقة او ادعاء نحو
زيد الامير وقد يقصد به تارة اخرى ان المبتدأ هو عين ذلك الجنس
ومتحد معه لان ذلك الجنس مفهوم مغاير للمبتدأ ثم حمل عليه على احد الوجهين
المذكورين فهذا معنى اخر للخبر المعرف بلام الجنس غير الحصر فهو مراد المصنف هنا
هو المعنى الثاني لا الاول بقرينة انه بين الحصر في ضمير الفصل فلا حاجة الى ان يراد
الحصر في لام التعريف والتعبير في قول صاحب الكشاف على انهم الذين ان حصلت راجع الى
المتقين وكذا الضمير الاول في قوله هم الى المتقين والضمير الثاني الى المفلحين ثم ذكر
السيد الشريف نقلا عن الشيخ لتحقيق هذا المرام كلاما ملخصه ان المعرف باللام
قد يراد به العهد كقولك زيد المنطلق لمن علم انه كان الانطلاق ولم
يعلم انه ممن كان وقد يراد به معهود حصر مفهومه في المبتدأ ادعاء انه
لم يحصل لغيره اصلا او على الكمال كقولك زيد الشجاع وقد يراد به ظهور
اتصاف المبتدأ كقوله والدك العبد اي ظاهر اتصافه بالعبودية
وقد يراد به معنى اخر دقيق يلوح للمتأمل عنده كما يقال يوسف ويقال قولك
هو البطل الحامي فانك لا تريد به عهدا او لا حصر جنس له ولا ظهور اتصاف
بل تريد ان تقول لصاحبك هل سمعت بالبطل الحامي وهل تعرفت

لانه من فروعه منه

وهذا اشارة الى انحى دعا وقوله لا يعدونه
تأكيد للاتحاد لا لافادة الحصر كما زعم صح

حقيقته ما هي فان كنت علمته علما واحطت بكنهه خبرا فعليك بفلان وشدد به
يدك فهو ضالتك وعنده بغيتك في طريقته فهو كقولك هل سمعت
بالاسد وهل تعرف ما هو فان كنت تعرفه فزيد هو هو بعينه لا حقيقة
وراءه فقد تبين بهذا ان تعريف الخبر بهذا المعنى تعريف جنسي اجنبي هو
تصور الحقيقة بصورة وهيئة تحصلا له بعد الاتحاد فهو من فروع
الجنس كما لو حمل على الكمال كيف لا والتعريف باللام منحصر في الجنس والعهد لا
فان قلت ظهر الاتصاف بمضمون الخبر لكل منهما فلم لم يجعل
الى الخبر ايضا كانه بعد ما جعل خبرا عرفه باللام اشارة الى حقيقة الجنس
من الاذهان من حيث انه صفة للجنس وهذا انما يظهر انضافه به
الحصر في المفلحون وعدم الاتحاد يمنع حصر الجنس لانه الطف وابلغ
وان الحصر مستفاد من الفصل فلا حاجة الى اعتباره في اللام حتى لو اريد
باللام الحصر يحمل الفصل على مجرد التمييز بين الخبر والنعت او على التأكيد
وخصوصياتهم عطف على حقيقة المفلحين ويجوز ارادة
على الكشاف واختلف في تفسيره فقيل انه عطف تفسير اشارة الى ان
المراد بالحقيقة المفهوم المختص بهؤلاء لا ما عليه اهل المعقول فيكون ما ذكره
المصنف تلخيص ما في الكشاف وقيل المراد به اشخاصهم فهو اشارة
الى الاستغراق او العهد الذهني اقول الظاهر هو الاول ولا وجه للثاني
سيما الحمل على العهد الذهني تنبيه اي بهذا الاتي تنبيه سمي به لكونه معلوما
مما سبق تأمل كيف نبه اي تأمل في كيفية تنبيهه لانها شاملة لابهامي
معنى الاستفهام متضمنة لمعنى الظرف على اختصاص المتقين بنيل
ما متعلق بالاختصاص داخل على المقصور كما اختص نبوا
بحل ما لا يناله احد غيرهم على الهدى في الدنيا والفلاح
في الاخرة من وجوه ثلث متعلق بنبه وقع ههنا اربعة الاول منها
مشترك بين الجملتين والباقي يختص بالجملة الثانية فشرع في بيانها
وقال بناء الكلام باي بدل من وجوه او مرفوع على تقدير المبتدأ او منصوب
على تقدير اعني على اسم الاشارة للتعليل مع الايجاز اما كونه
تعليلا فلما مر ان اسم الاشارة ههنا كاعادة الموصوف بصفاته
فيفيد ترتب الحكم على الوصف المقتضي للعلية واما كونه موجزا فظاهر
واما وجه التنبيه على الاختصاص فلان ذكر الحكم يفيد ثبوته بثبوتها
وعدمه بعدمها وتكريره عطف على البناء للكلام اي تكرير اسم الاشارة
وهذا وجه ثان مختص بالجملة الثانية لان التكرير حصل بذكرها ثانيا
ووجه التنبيه به على الاختصاص ان بناء الحكم على اسم الاشارة لما افاد
الاختصاص على الوجه المذكور فافادة تكريره اولى وتعريف الخبر
وجه ثالث من وجوه التنبيه المذكورة لانه قيل قد تقدم ان تعريف الخبر
ههنا سواء كان للعهد او للجنس ليس للاختصاص والحصر بل للاشارة
على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم المفلحون او للاشارة
الى ما يعرفه كل احد من حقيقة المفلحين فكيف يفيد التنبيه على الاختصاص

الا انه اشير به الى مفهوم اللفظ بعد تقييده بالانجاز
وتصويره في الواقع بصورة المسند اليه فيكون تقديره
اولئك المتقون هم المفلحون المحدود زمانا واولئك المتقون
ان قيل فيكون المعنى في اولئك المتقون هم المتقون
وهذا مستند على الاتحاد ومبني على تجرد الادعاء والحمل
مبني على الحقيقة فيستقيم صح

قلنا

قلنا لا منافاة بينهما اما على كونه للعهد فلان العهد يشعر بالاتحاد
بين المسند والمسند اليه والعموم مبني على التوهم كما تقدم واما على كونه
للجنس فلان المعنى في الاتحاد الذي هو فوق الحصر اي ذكره للحصر فيه
وقال التفتازاني وجه التنبيه على الاختصاص من تعريف المفلحين بلام العهد
ظاهر واما بلام الجنس فلانه يفيد انهم لا يعدون في الحقيقة فضلا عن الحصر
والاختصاص وتوسط الفصل هذا وجه رابع من وجوه
التنبيه وقد تقدم وجه افادته الاختصاص قال العاصم الحنفي ومن وجوه
التنبيه تنكير هدى للتعظيم واضافته الى الرب واضافة الرب اليهم
والمبالغة في استقرار تمكنهم من الهدى وتمكنهم منه حتى صار متمكنا
لهم وكانه خص بالذكر ما ذكره لان كلامه في منبهات هذه الجملة
لا نظائرها فقدرهم متعلق بنبه والضمير راجع الى المتقين والترغيب
للاقتفاء اثرهم ولا يخفى عليك ان هذا بالنظر الى تكميل الغير
كما ان الاظهار بالنظر الى الكمال في انفسهم ففي هذا التنبيه اشارة
الى القوة النظرية والعملية وقد تشبث به اي بقوله اولئك
على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون الوعيدية اي المعتزلة
والخوارج القائلين بوقوع الوعيد بالخلود للفساق المؤمنين
في خلود الفساق متعلق بتشبث من اهل القبلة بيان للفساق في العذاب
متعلق بالخلود وجه تشبثهم بهذه الاية انها افادت ان الفلاح في الاخرة
منحصر في المتقين لاتصافهم بتلك الصفات الموجبة للفلاح في الجنة
فيهم فيكون من الضرورة ان من اخل بشيء من تلك الصفات لا يكون متقيا
فلا يلحقه شيء من الفلاح في الاخرة بل يخلد في العذاب السرمدي ورد بان المراد
بالمفلحين الكاملون ويلزمه عدم كمال الفلاح في من ليس على صفتهم
اعني الفساق لا عدم الفلاح راسا لان انتفاء الخاص المقيد
لا يستلزم انتفاء العام والمطلق وكذا المراد في سائر مواضع
الحصر هو الكامل لا المطلق كما في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا
ذكر الله وجلت قلوبهم واعترض عليه ابن الكمال بانه لا دلالة
في هذه الاية على خلود الفساق من اهل القبلة في العذاب حتى يحتاج الى الجواب
بالحمل على الكمال لان الفائز بمطلوبه في الاخرة من زحزح عن النار وادخل
الجنة كما دل عليه قوله تعالى فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز فالمعذب
بالنار سواء لم يخلد فيها غير مفلح ونحن نقول به نعم لو قيل ان فيها دلالة
على ان الفاسق وتارك الصلوة لا بد له من العذاب لاحتيج الى الجواب
الا ان يقال ان المراد بالمفلحين الكاملون في الفلاح اي سهو واجيب عنه
بان الدخول يستلزم الخلود عندهم على ما تقرر في الكلام وهذه الاية تدل
على دخول الفساق في النار فتدل على الخلود ايضا فلا يحصل الابهام
في تمسكهم بهذه الاية الا بحمل المفلحين على الكاملين في الفلاح وقد صرح
به المعترض ايضا وفصل الامام كلام السؤال والجواب على وجه
حسن قال تمسك الوعيدية بالاية من وجهين احدهما ان قوله واولئك

هم المفلحون يقتضي الحصر فمن اخل بالصلوة والزكاة ان لا يكون
مفلحا وذلك يوجب القطع على تارك الصلوة والزكاة والثاني ان
ترتب الحكم على الوصف يشعر بعلية ذلك الوصف فيلزم ان يكون علة
الفلاح هي الايمان والصلوة والزكاة فمن اخل بهذه الاوصاف لا يكون
مفلحا واجيب عن الاول ان المراد بالفلاح هو الكامل فيلزم ان يكون
صاحب الكبيرة غير كامل الفلاح ونحن نقول به وعن الثاني ان انتفاء
السبب الخاص لا يقتضي انتفاء مطلق السبب من اسباب الفلاح
على ان العقد لو ذكر خاصة عباده او عباده المخلصين وحالهم
او لبيانه او لبيانه المخلصين بصفاتهم التي اهلتهم ثم التنبيه ان
جعلهم بتلك الصفات اهلا للهدى والفلاح والمقصود بيان وجه
ارتباط هذه بما قبلها حاصله ان ذكر حكم احد الضدين يقتضي ذكر
حكم الضد الاخر لما بينهما من علاقة الضدية المقربة للاخطار بالبال
عند ذكر احدهما واما ذكرهما موصولا وعطفه مفصولا فامر اخر يقتضيه المقام
فمن مقام يقتضي ايرادهما موصولا ومن مقام يقتضي ايرادهما مفصولا اه
وانما ذكر كونهم اهلا للهدى والفلاح مع كونهم مهتدين مفلحين بالفعل
ومفلحين اشارة الى ان اتصافهم بتلك الصفات مما لا دخل
له في التاثير وانما جعلهم اهلا للهدى والفلاح وكان المعنى في مقام التوكيد
بيان عدم اهليتهم للهدى لا عدم كونهم مهتدين بالفعل
بعدما كانوا اهلا له عصيهم جواب اي باضداد هم المعاند
كالقضاة بجمع الغاية من العتو المجاوز عن الحد المردة كالطلبة
جمع طالب وهي المتمرد المتعنت الذي لا ينفع فيهم نصحهم الهدى
الى ارادة الطريق على ما يوصل الى المطلوب لا بمعنى الانتهاء اذ لا معنى له
ههنا ولا يغني عنهم الايات الانفسية والافاقية الدالة على وجود
الصانع وصفاته الموصلة الى المطلوب بصحيح النظر فيها وفيه اشارة
الى الحسن والقبح العقليين والنذر الايات القرانية المنذرة
على السنة الرسل ولم يعطف قطف على قوله لما ذكر اه قصتهم
ان قصة الذين كفروا على قصة المؤمنين بهذا بيان لوجه فصل
هذه عن الاية الاولى كلبينة لاحوال المتقين مع ان ما ذكره في غيرها
من تناسب نقل انه وجها للوصل لا وجها وفيه اشارة
الى انه لو عطف لكان من عطف القصة على القصة كما في عطف قوله
ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم لتناسب التضاد فانهم عدوا التضاد
جامعا وجها مصححا للعطف وانما نسبوه الى الوهم لانه اذا نظر العقل
الى انه لم يقتض الجمع بين المتضادين لانه في نفسه غير صالح لذلك فنسب
الى الوهم اذ من شانه ان يحتال بخلاف مقتضى العقل لانه مسلط عليه
بخلاف التماثل فانه امر سواء كان بين كليين او بين جزئيين او كلي
وجزئي اذا التفت العقل اليه يقتضي الجمع بينهما لانه صالح له
للجمع بلا حاجة الى احتيال من الوهم فلذا نسبوه الى العقل وجعلوه من الجامع العقلي

فان قيل

فان قيل كيف نسبوا التضاد الى الوهم مطلقا مع انه اذا كان كليا
لم يدركه الوهم اصلا فلم يقتض بسببه الجمع ولم يقدر على الاحتيال فيه لكن
قطعا اجيب بان الادراك مطلقا انما هو للنفس سواء كان
متعلقا بكلي او جزئي لكن القوى الات تستعملها النفس في ادراكها
والوهمية التي في ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات فالمراد
بالجامع الوهمي ما يقتضي العقل باستعماله الجمع لاجله ولما كان الوهم
الة لهذا الاقتضاء نسب اليه كما نسب القطع الى السكين لتباينهما
متعلق بلم يعطف في الغرض عدل عن عبارة الكشاف حيث
قال فبين الجملتين تباين في الغرض والاسلوب فترك
الاسلوب واقتصر على الغرض اشارة الى ان العمدة في الفصل
هو التباين في الغرض اذ قد يتغير الكلام في الاسلوب الى الاخر
مع الاتحاد في الغرض بلا فصل ومعنى التباين في الاسلوب هو التباين
في طريق الاداء كما ذكره التفتازاني حيث قال واما تباينهما في الاسلوب
فلان طريق الاولى الحكم على الكتاب بجملة محذوفة المبتدا او موصول
يجري ذكر المتقين والحال المؤمنين وطريق الثانية الحكم على
الكافرين قصدا بجملة تامة مصدرة بان المشعرة بالاخذ في الاخر
جعل المصنف الفصل تباين الغرضين تبعا لصاحب الكشاف وقد جعل
الفاضل المحشي للكشاف الثانية جوابا لسؤال مقدر ناش عن الاولى في
فيجعل الفصل لكمال الاتصال حيث قال لما بالغ في وصف الكتاب
بالهداية وبلغ النهاية كانه اختلج في الوهم انه مع تلك الهداية ينبغي ان لا يبقى
كافر اصلا فازال الوهم وفيه بحث سيأتي ذكره فان قيل يتجه على ما ذكره المصنف
ان الجملة الثانية يمكن جعلها مشاركة للاولى في غرض من الاغراض حتى يندرج
في صحة العطف او في كمال الاتصال كما فعله بعضهم بان جعل الثانية
جوابا لسؤال ناش عن الاولى قلنا نعم لكن قد تقرر ان تباين الجملتين
في الغرض من موجبات الفصل ولعدم وقوع الفصل في الكلام وجلالة
المتكلم لان يجعل الجملتان للغرضين المتباينين يجب الحمل على الفصل
لتباين الغرضين فلذا حمل الاية المذكورة عليه فان الاولى في
بيان لتباينهما في الغرض سيقت لذكر الكتاب وبيان شانه
والاخرى اعني ان الذين كفروا الاية مسوقة لشرح تمردهم وانهماكهم
في الضلال يعني ان المراد بتباينهما ههنا عدم تناسبهما تناسبا معتدا به
وهو التناسب في الغرض وهذا منتف ههنا لان الغرض من الجملة الاولى
تعظيم شان الكتاب بانه كامل في الهداية والغرض من الثانية بيان
تمردهم فلا مناسبة بينهما حتى يحسن بسببها عطف احدهما على الاخرى عطف
قصة على قصة بخلاف قوله ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم فان
بين الغرضين وهو بيان حسن حال الابرار وسوء حال الفجار تضادا
وهو من التناسبات المعتبرة عندهم في الفصل كما سبق فان قيل
ان قوله تعالى ولا يزيد الظالمين الا خسارا قد عطف على قوله وننزل

من القرآن ما هو شفاء مبني على تباين الغرضين فان الغرض من المعطوف عليه شرح
حال القرآن بانه شفاء للمؤمنين والغرض من المعطوف بيان تمرد
الظالمين وان القرآن لا يزيدهم الا خسارا قلنا ذلك ممنوع لان
بيانه متقدم على المبين فلو كان القرآن شفاء للمؤمنين وزيادة لخسار
الظالمين كلاهما من وصف القرآن وحاله فلا تباين في الغرضين
فان قيل الايتان فيما نحن فيه مسوقتان لبيان حال الكتاب وهدايته
هدى للمؤمنين وليس بهدى للكافرين فهما على حد يصح العطف بينهما
اجاب عنه الشيخ بان الغرض المسوق له الاية الاولى تعظيم شان
الكتاب والغرض المسوق له الاية الثانية بيان اصرار الكفار
وان وجود الكتاب وعدمه سواء عليهم وما قيل ان الكتاب
بحيث لا يجديهم هدى لتعريهم شيئا لا قصدا فلا … عرضا سيق
له الكلام ولو كان مقصودا لم يجز العطف بحال لان الانتفاع
به صفة كماله … في هذا المقام من تعظيم شانه
بخلاف عدم الانتفاع به اذ لا تعظيم له فيه فان قيل كيف اذا كان
الموصولان اعني الذين يؤمنون بالغيب الاية والذين يؤمنون
بما انزل الاية موصولين بالمتقين اما صفة مجرورة او مخصوصا
منصوبا او مرفوعا واما اذا كان احد الموصولين مفصولا عنه
فالقصة الاولى انما سيقت لبيان حال المؤمنين لا لبيان شان
الكتاب والقصة الاخرى مسوقة لبيان حال الكفار في الاصرار على الكفر
فيصح العطف كما صح في قوله ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم قلنا
قد تقدم ان الموصولين اذا كان مفصولا عن المتقين كان ذكره واردا
على سبيل الاستئناف من هدى للمتقين ولا شك ان الاستئناف
ابع الوصلين لانه مبني على السؤال المبني على ما … حكم المتقين
وتابع له معنى وان القطع عنه لفظا من حيث انه جعل مبتدأ لفظا واخبر عنه
باولئك فلا يبعد في فرق بين ان يكون قوله الذين يؤمنون كلاما
مبتدأ على طريق الاستئناف وبين ان يكون موصولا بالمتقين
باحد الوجوه المذكورة فيكون الغرض من القصة الاولى بيان حال الكتاب
وتعظيم شانه بخلاف الاية الثانية فيتحقق التباين بين الاثنين في الغرض فلا يصح
العطف هذا خلاصة ما ذكره صاحب الكشف من جواب السؤال المذكور فان قيل
اذا كان الموصول الثاني مبتدأ وقوله اولئك على هدى خبره كانت
الاية الاولى مسوقة لبيان حال خواص المتقين والثانية لبيان حال
خواص الكفر فلم يتحقق تباين في الغرض بل اتحادا فيه فيكون الاتيان حين
تنبيه ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم فيصح العطف قلنا قد سبق ان الموصول
الثاني اما معطوف على الموصول الاول او على المتقين واياما كان فالغرض
المسوق له هو بيان حال الكتاب وتعظيم شانه في الانتفاع لان حكمه في
حكم المتقين فالغرضان متباينان فلا يصح العطف وقد اجاب عنه ان
الكلام الوارد في الذين يؤمنون بما انزل الاية لم يقصد به وصف
المتقين حتى يتحد الغرض فيصح العطف بل التعريض لاهل الكتاب الذين لم يؤمنوا

بالقرآن

بالقرآن ولان ذكرها الجملة الثانية في هذا الغرض فلا يصح العطف فان قيل
لم لا يجوز ان يكون قوله ان الذين كفروا واردا على سبيل الاستئناف فيصح
فيه الفصل بذلك كما جعل الفاضل الزمخشري قلنا ان السؤال انما
يقدر عند قوله هدى للمتقين واما ان يقدر بعد قوله هم المفلحون
فعلى الاول اما ان يكون السؤال عن السبب الخاص كما في قوله … وما ابرئ
نفسي الاية واما عن غير السبب وهو الظاهر من كلام الزمخشري حيث قال لما بالغ
في وصف الكتاب بالهداية اختلج في الوهم انه مع تلك الهداية ينبغي
ان لا يبقى كافر اصلا فعلى تقدير كونه عن السبب الخاص يقدر السؤال
هكذا ما بال المتقين خصوا بكون الكتاب هدى لهم دون غيرهم
فاجيب بان الموصوفين بتلك الصفات احقاء بذلك وان الكفار
المصرين قد استوى عليهم وجوده وعدمه فلا ينتفعون به فيرد عليه
انه كان الواجب ح ان يؤكد قوله الذين يؤمنون بالغيب
كما اكد قوله ان الذين كفروا الاية وعلى تقدير كونه عن غير السبب ينبغي
ان يترك التاكيد بان في ان الذين كفروا وعلى الثاني ينبغي ان يقدر
السؤال هكذا ما بال غير المتقين لم يكن الكتاب هدى لهم وفلاحا مع كماله
في الهداية فاجيب بانهم لعدم استعدادهم الهداية لم يؤثر فيهم
دعوة الكتاب الى الايمان فيرد عليه انه ينبغي ان يترك التاكيد
بان وانه لا معنى لهذا السؤال بعد سبق ذكر الاوصاف المقتضية
للهدى والفلاح لان اختصاص الاوصاف يقتضي اختصاص الهدى
والفلاح للمتقين دون غيرهم وان من لوازم … الفصل الى
الفعل الماضي المتصرف فيه لبيان ما ذكره في وجه الشبه بالفعل
في عدد الحروف والبناء على الفتح ولزوم الاسماء واعطاء معانيه لان عدد
الحروف انما يظهر في الفتح لان المحذوف عن … الاعلال والبناء على
الفتح انما هو في الفعل الماضي واما كونه متصرفا فيها فلانه المشابه عند
اطلاق الفعل وصرح به الرضي ثم ان هذه الحروف لما اشبهت الفعل
لفظا ومعنى واستعمالا والاول اما من حيث المادة او من حيث الصورة
فاشار الى وجوه هذه المشابهات فقوله في عدد الحروف اشارة
الى المشابهة من حيث المادة يعني انها مركبة على اكثر من حرفين كالافعال وقوله
والبناء على الفتح اشارة الى المشابهة من حيث الصورة … الاخ
مبنية على الفتح كالماضي وقوله ولزوم الاسماء اشارة الى المشابهة استعمالا
انها تستلزم الاسماء في الاستعمال كما يستلزم الفعل لها وقوله واعطاء
معانيه اشارة الى المشابهة معنى يعني انها يعطي معانيها من التاكيد والتحقيق
والتشبيه والاستدراك والتمني والترجي للاسماء التي بعدها كما ان الفعل
يعطي معانيه من … للاسماء بعده لكن يعطي هذه الحروف
للجملة بعدها والفعل يعطي للاسم المفرد فاعل وفيه معانيه راجعا الى الفعل
والمتعدي خاصة بالنصب على الفعل عطف الخاص على العام لان المراد به
المعطوف عليه مطلق الفعل …
المتعدي فانه يدخل على اسمين مرفوع ومنصوب ولذلك … بينها والفعل

اعملت على الفرع ضمير المجرور راجع الى الفعل المتعدي وهو نصب الاولى
ورفع الثاني ابدا انما هو لان اعملت بالنيابة فرع في العمل وحمل فيه
الى ما هو اصل في العمل اختلفوا في وجه عمل هذه الحروف في هذا العمل
فقيل قصدا الى الفرق بينها وبين الافعال التي هي اصلها وقيل ليجعل
عملها فرعيا على كونها فروعا للفعل وقيل ان اقوى عمل الفعل
نصب المفعول المقدم على الفاعل لانه عمل مع غير الترتيب الطبيعي
الذي يقتضيه الفعل والعمل على خلاف المقتضى غاية في العمل فاعطي
هذا العمل لهذه الحروف تنبيها على كمال مشابهتها للفعل وهذا الوجه
اختاره الرضي ورده بان الوجهين الاولين مشتركان بين هذه
وبين ما ولا المشبهتين بليس ولم يقدم منصوبهما فالعمدة هو هذا الوجه
ووجهه الفاضل المحشي بانه لم يعمل في ما ولا المشبهتين بليس بمقتضى هذا الوجه
لانه عمل مع لا النفي للجنس لمزيد مشابهتها لهذه الحروف فلو عمل به
في ما ولا المشبهتين بليس لالتبس لا النفي للجنس بلا المشبهة بليس وكل
هذا بناء على تخصيص العلة لكن المجوز المخلص ولنا مخلص معروف في الاصول
وقال الفاضل المحشي ثبت لهذه الحروف مزيد اختصاص بالتقدم
التشبيه اولا ما هو من خواص التقدم عمل النصب وثانيا ما هو مشترك
بين جميع الافعال من عمل الرفع لا يقال هذا العمل موجود في ما ولا النفي
للجنس ايضا مع ان العلة اعني زيادة الاختصاص منتف لانا نقول
ان ذلك تجويز تعليل [illegible] وقال الكوفيون عطف على مقدر اي ما ذكر
من ان هذه الحروف عاملة في الاسمين هو قول البصريين وقال الكوفيون
الخبر قبل دخولها كان مرفوعا بالخبرية اي بما يرتفع به خبر المبتدأ وهو
المبتدأ عند الكوفيين مع التجرد عن العامل اللفظي عند المحققين اذ لا قائل
بان الخبرية عامل في الخبر الا ان يراد بها المعنى المقتضي لرفع الخبر فيكون
العامل هو المبتدأ كما هو مذهبهم وهي اي الخبرية بعد اي بعد دخول
هذه الحروف كذلك اي على المعنى باقية على حالها لان هذه الحروف في
دواخل المبتدأ والخبر فلا يزول بها الخبرية مقتضية اما مرفوع على انه
خبر ثان او منصوب على الحال للرفع اي لم يزل عنها اقتضاء الرفع
قضية للاستصحاب وهو ابقاء ما كان على ما كان عليه وهو حجة للشافعية
وقضية اما نصب على انه مفعول له لقوله مقتضية او مفعول مطلق
له مثل ضربته ضرب الامير ويجوز ان يكون بمعنى حكم يعني بكون
المعنى مقتضية للرفع حكما للاستصحاب فلا يرفعه الحرف والا يلزم
توارد العاملين المستقلين على معمول واحد في عمل واحد ويلزم تحصيل
الحاصل [illegible] على ارجاع الى المنصوب الى [illegible] ويجوز ارجاعه الى
حكم الاستصحاب واجيب فيه اشارة الى ترجيح قول البصريين
كما هو الرضي مذهب البصريين اولى لان اقتضاء الكوفيين على [illegible]
فلا اولى ان يعمل بمجموعها ولا شك مع المشابهة القوية بالفعل المتعدي
بان اقتضاء الخبرية الرفع مشروط بالتجرد لا يخفى عليك ان هذا الجواب
على التسليم والتنزل اي لا نسلم ان الخبرية تقتضي الرفع ولو سلم لرفع الخبر بالمبتدأ
او بالتجرد ولو سلم انها تقتضي الرفع لكن التجرد شرط لها في العمل تخلفه

ان

ان الرفع عنها اي الخبرية في خبر كان لانه منصوب به ولو كانت
الخبرية علة مقتضية للرفع بلا اشتراط التجرد لما تخلف عنها ما دامت باقية
لان مقتضى الذات لا يتخلف لما لا يختلف وقد تخلف عنها لانتفاء
شرط التجرد وقد زال اي التجرد بدخولها اي هذه الحروف فزال
عمل الخبرية ايضا لان الشيء ينتفي بانتفاء شرطه كما ينتفي
بانتفاء مقتضيه فتعين اعمال الحروف حاصله ان العامل اما الخبرية
او الحروف ولما بطل الاول تعين الثاني ولا يخفى عليك انه يشير
الى تخصيص العلة لان حاصله ان المقتضي انما لم يعمل لانتفاء شرط
والمجوز مخلص ولنا مخلص معروف في الاصول فان قيل لا نسلم
ان تخلف الرفع عن الخبرية في خبر كان لانتفاء شرطها اعني التجرد
بل لوجود مانع قوي عن العمل وهو كان فانه عامل قوي لكونه فعلا يعمل
عملا ويمنعه دونه في العمل عن العمل بخلاف هذه الحروف فانها لما كانت
ضعيفة في العمل بحيث لا يمنع الخبرية عن العمل يجوز ان تكون الخبرية
باقية على حالها في العمل حين لا يعمل الحروف في الخبر قضية للاستصحاب
قلت اولا ان ذلك المانع القوي اعني كان انما يمنع الخبرية عن العمل لانتفاء
انتفاء شرطها فالايجاب يستلزم انتفاء التجرد بالضرورة فيلزم ان التخلف
لانتفاء الشرط وثانيا انه ان اراد بقي الخبرية باقية على حالها في العمل بعد
دخول هذه الحروف انها تعمل وان انتفى شرطها وهو التجرد فبطلانه ظاهر
وان اراد انها تعمل لوجود شرطها فبطلانه اظهر لان وجود الشرط اعني التجرد
بعد دخول هذه الحروف محال وكونها ضعيفة العمل انما هو بالنسبة الى الافعال
لا بالنسبة الى الخبرية وفائدتها راجع الى ان تاكيد النسبة قال الرضي كل
واحد من الحروف المشبهة بالفعل يدل على قسم من اقسام الكلام بخلاف
ان المكسورة فانها تؤكد معنى الجملة فقط والتاكيد لتقوية الثابت
لا لتغيير المعنى الا انها مع ذلك حرف ابتداء كاللام فلذلك وجب تصدرها كاللام
والبراهين بقوله وتخفيفها اعلم ان الشيخ عبد القاهر اشترط في تاكيد الكلام
بان ان يكون للسائل ظن بخلاف ما تجيبه به حيث قال في دلائل الاعجاز
اكثر مواقع ان بحكم الاستقراء هو الجواب لكن يشترط فيه ان يكون
للسائل ظن على خلاف ما انت تجيبه به واما ان تجعل مجرد الجواب اصلا
فيها فلا يصح لانه يؤدي الى ان لا يستقيم لنا ان نقول صالح في جواب كيف
زيد وفي الدار في جواب اين زيد حتى تقول انه صالح وانه في الدار
وهذا مما لا قائل به وقد تقرر ايضا ان التاكيد بان لا يتصور الا في التعلقات
كما صرح به السيد في حاشية المطول فعلى هذا على ان المخاطبين فيما نحن فيه
بالاية المذكورة اعني المؤمنين كانوا على ظن ان الذين كفروا يؤمنون
بالانذار فاجيبوا على خلاف ظنهم بانهم لا يؤمنون وهذا يقتضي ان يكون على الفعل
في الاية كونها استئنافا بيانا وقد عرفت ما فيه ولذلك ان تكون بالتاكيد النسبة
يتلقى على صيغة المجهول من التلقي والمراد هنا الجواب اي يجاب بها ارباب
القسم الموضوع للتاكيد لكل الحكم المحلوف عليه اثباتا او نفيا لشعاع ضدا في افادة

بالمبالغة جلا يرد ما قيل ان نفي القسم شيء لا يدل على كونه للتأكيد اذ ما نفي به القسم
حرف النفي ولا تأكيد فيه ولا حاجة الى ما اجاب به من ان مراده لا يجاب القسم
بالمثبت الا مؤكدا لان النفي غني عن التأكيد لان كونه الاصل يمنع تأكيده
واقول ان قوله نفي القسم شيء لا يدل على كونه للتأكيد محل بحث لان مراد المحشي ليس
ان نفي القسم بان يدل على كونه للتأكيد بل مراده انها لكونها للتأكيد [illegible]
يتلقى بها القسم الدال على تأكيد الحكم المحلوف عليه وصحا للتناقض والتضاد
بها الاجوبة فيقال في جواب هل زيد قائم ان زيدا قائم وفي جواب كيف زيد
انه صالح وفي جواب اين زيد انه في الدار فقط والوجه في ذلك ان السؤال
يدل على التردد وعن المخاطب والحال متردد اطالب للحكم حسن تقويته بمؤكد فان قيل
انهم صرحوا بان كيف واين وامثالهما لطلب التصور فقط والتأكيد بان
في جواب لا يتصور الا في التصديقات قلت ان التصديق بكون زيد [illegible]
مثلا يغاير التصديق بكونه في الدار مثلا وكذا التصديق بكون زيد بكيفية ما
يغاير التصديق بكونه بكيفية معينة فاذا قلت اين زيد او كيف زيد
فانت مصدق بالاول وطالب للثاني فجاز التأكيد بان لانه مقام
التصديق لكن لما كان الاصل هو التصديق الاول ولم يتميز عنه التصديق
الثاني الا بخصوص بعض قيوده الذي هو التصور مثل في الدار قالوا
المطلوب باين وكيف هو التصور دون التصديق هكذا ذكره السيد الشريف
في حاشية المطول ثم حقق في موضع منها حيث قال ان السامع اذا
سمع ان فلانا مريض وصدق بذلك تصديقا ما حصل له التصديق
بان لمرضه سببا في الجملة من غير ان يلاحظ خصوصية شيء من الاسباب
التي لا تنحصر في عدد فيحتاج الى السؤال عن السبب ليتصوره حتى يجاب
بخصوصه فيتصوره [illegible] المطلوب تصور خصوصية السبب [illegible]
بتلك الخصوصية سببا تابع للمطلوب ناشئ عن التصور الذي لا يقصد
فيه شك ولا تردد حتى يؤكد في الجواب ولو فرض ان يعلمك امر آخر
ناشئة مثلا سبب مخصوص فاذا سمع ان فلانا مريض [illegible] بالوجه الى
خصوصية ذلك السبب او عن كونه سببا لمرضه فيكون المطلوب
هو التصديق دون التصور فيقتضي التأكيد وتذكر [illegible] الشك
اي في موضع لا يكون فيه شك في السؤال بل مجرد موضع شك وتردد وقال
عن الحكم فان تأكيد الحكم في مقام الشك حسن وفي مقام الانكار داخل في القسم
لان القسم لا يكون الا في مقام الانكار ومقام الظن على خلاف ما يجيب به
داخل في الانكار لانه يحكم [illegible] الانكار [illegible] فلا يبعد ادراجه
في المنكر فيؤكد بان كما في قوله تعالى ويسألونك عن ذي القرنين
قل سأتلو عليكم منه ذكرا انا مكنا له في الارض مثال لا يتصدر به
الاجوبة لان قوله ويسألونك عن ذي القرنين وان كان اخبارا من الله تعالى
للنبي عم عن سؤالهم الاستقبالي لا السؤال الا لكن قوله انا مكنا له
في الارض جواب عن السؤال حين يقع فيكون مثالا لما صدر به جواب
فسقط ما قيل انه مثال لما يذكر في موطن الشك فانهم شكوا في امر ذي القرنين نبأ

في الواقعة فان قيل كونه جوابا يستلزم ان النبي عم مأمور بان يقول
انا مكنا له في الارض وفساده ظاهر قلت انه عم مأمور بتأديته
معنى هذا الكلام بهذا اللفظ على طريق النقل والحكاية عن الله تعالى كما في
قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولم يذكر
مثالا لتلقي القسم بها لظهوره كقوله تعالى يس والقرآن الحكيم انك
لمن المرسلين وقال موسى يا فرعون اني رسول من رب العالمين
مثال لما يذكر في موضع الشك قيل الظاهر انه مما ذكر في موضع الانكار
لان فرعون كان منكر الرسالة واجيب بانه نزل منزلة الشاك لظهور
امارات الرسالة بحيث لا ينبغي للعاقل انكارها وغاية امره هو الشك
فكان موسى عم قال غاية امرك ونهايته تحيرك وهو الشك لان الاول
لا تأتي في الشك وانما تأتي في الانكار والظن ولهذا لم يبالغ موسى عم
في التأكيد بان يقول اني لرسول الله قال المبرد قولك عبد الله قائم
اخبار عن قيامه وان عبد الله قائم جواب سائل عن قيامه وان عبد الله
لقائم جواب منكر يعني ان الكلام الملقى الى المخاطب يعتبر فيه
حال المخاطب فان كان خالي الذهن لم يحتج الى التأكيد وان كان مترددا
سائلا او منكرا احتيج الى التأكيد ويزداد التأكيد بحسب قوة الانكار
فيه تأكيد لفظه وفائدتها تأكيد النسبة اه وتعريف الموصولية
نحو قوله ان الذين كفروا قال في الكشاف والتعريف في الذين كفروا
يجوز ان يكون للعهد وان يكون للجنس اه وانما عدل عنه المصنف لانه
يوهم ان حكم المعرف باللام مختص بلفظ الذي فعدل عنه
تنبيها على ان حكم المعرف باللام يجري في غيره من الموصولات ايضا
لان تعريف الذي وتصاريفه من الموصولات كتعريف ذي اللام
في كونه للعهد تارة وللجنس المنقسم الى الحقيقة والاستغراق والعهد الذهني
تارة اخرى سواء جعلته من المعرف باللام كما ذهب اليه البعض او
كلفظ الرجل اولا كما ذهب اليه المحققون حيث قالوا ان الموصولات
معارف وضعا لان وضعها على ان يطلقها المتكلم على ما يعتقد ان المخاطب
يعرفه بكونه محكوما عليه بحكم معلوم الحصول له او اللام زائدة
بدليل ان ما ومن معرفتين بلا لام وانما الزموها في الذي وتصاريفه
لانها صورة عن [illegible] وادخلت اول الامر كونها للتعريف كما في
الرجل ورجل قال الرضي لفظ الذي عند البصريين على وزن
[illegible] ثم اراد الوصف بها بين الاسماء الموصولة لكونها
على [illegible] الصفات فادخلوا عليه اللام الزائدة تحسينا للفظ
حتى لا يلي موصوفه لكونه يوصف بالنكرة [illegible] الكلام وان حكم المعرف
باللام هل يجري في جميع الموصولات [illegible] ما هو الظاهر من كلام
المصنف او يختص بالذي والتي وتصاريفهما كما هو الظاهر من كلام الشريف
حيث قال ان تعريف الذي وتصاريفه من بين الموصولات كتعريف ذي اللام
في كونه للعهد تارة وللجنس اخرى وذهب الفاضل المحشي الى الثاني حيث قال

على الاطلاق المصنف في عدوله عن عبارة الكشاف واختيار بعضهم الاطلاق
المصنف واعترض على تخصيص الشريف حيث قال تخصيص الذي
وتصاريفه دون غيره مما فيه اللام لا وجه له وانما ادعاه الشريف لظاهر
كلام الكشاف وهو مطعون على ان توصيف الموصول بالعهد الذي
في الصلة والقول بانه بال واه لا يلتفت اليه سواء قلنا ان موضوع
للخصوصيات بوضع عام او لامر كلي بشرط استعماله في الخصوصيات
وهذا ما اختاره الرضي وهو مذهب النحويين اما للعهد الخارجي والمراد به
الا بالموصول المعهود وناس معينون كابي لهب وابي جهل
والوليد بن المغيرة واحبار اليهود فانهم اعلام الكفر المشهورون
منهم لذلك كالحاضرين في الاذهان فاذا اطلق اللفظ التفت
الذهن اليهم كذا ذكره الشريف وقال الفاضل المحشي والاحسن
ان يراد العهد النوعي اي نوع المصممين على الكفر لانه اشد تناسبا
بما يقابله فانه لم يرد بالمتقين اعلام اهل الاسلام والمشهورين منهم
اقول فح لم يبق فرق بين العهد والجنس فان المراد بالجنس المصممون
على الكفر ايضا الا ان يراد من نفس اللفظ على تقدير العهد ومن القرينة
اعني الخبر على تقدير الجنس ثم المراد من ايراد هذا الكلام ههنا بيان
ان ليس المراد من قوله ان الذين كفروا ما هو الظاهر منه اعني العموم
لان كثيرا من الكفار اسلموا فلا يستقيم الحكم عليهم مطلقا بانهم لا ينفعهم
الانذار بل المراد اما المعينون على ان يكون التعريف للعهد واما
المصممون على الكفر مطلقا على ان يكون التعريف للجنس باعتبار وجوده
في ضمن جميع الافراد وجعله عاما مقصورا على البعض باعتبار القرينة
والمصنف رفعه او للجنس متناولا لجنسه في دلالة اللفظ مع قطع
نظر الى قرينة الخصوص اعني الخبر من صمم على الكفر وغيرهم هو
عطف على من صمم الفرائض وحمه باعتبار الحكم تخصيص عنهم كليا عن
متعلق بتخصيص باعتبار تخصيص معنى الخارج عن المصرين بالاسناد اليه
اي الى الجنس فقرينة المخصص هو الخبر الحكم اذ تعلقه تخصص عنهم في حمل
التعريف الجنسي على الاستغراق لان حمل اللام على الاستغراق بعد العهد
هو الارجح عندهم ولان في ارادة الاستغراق ثم تخصيص المصرين
تعميم للحكم لجميع المصرين بخلاف الحمل على الجنس المحتمل للكل والبعض بان
يكون اللام للعهد الذهني فانه لا يفيد الفائدة في شمول الحكم لجميعهم
والحمل على الحقيقة من حيث هي لا يحتمله المقام لان الانذار وعدم نفعه
الا الى الناس فما يعرض الحقيقة لانه ليس من لوازم الحقيقة بل من لوازم
الوجود الخارجي فتعين الاستغراق فان قيل اذا حمل على الاستغراق
عم الكفار كلها الا ان الاخبار عنهم بما يدل على الاصرار دل على ان المراد
المصرون فقط فيكون عاما مقصورا على بعض افراده بقرينة الخبر
فعلى هذا لم يبق فرق بين العهد والجنس لان المراد بالذين كفروا على كلا
التقديرين هم المصرون على الكفر قلنا لا نسلم ذلك بل المراد به اعلام

الكفر

الكفر المشهورون وقلنا على تقدير العهد والمصرون عليه مطلقا على تقدير الجنس
ولا نسلم في ذلك لكن يراد ذلك من نفس لفظ المعرف على تقدير العهد
ومن القرينة على تقدير الجنس اعني الخبر قال صاحب الكشاف ويجوز
ان يكون التعريف للجنس متناولا كل من صمم على كفره وغيرهم ودل على تناوله
للمصممين الحديث عنهم باستواء الانذار وتركه عليهم انتهى
واعترض شراحه في بيان مراده حمله التفتازاني على العام المقصور
على البعض يجعل اللام للاستغراق حيث قال قوله متناولا كل من صمم
وغيرهم يعني بحسب دلالة اللفظ مع قطع النظر الى القرينة وقوله ودل على
المصرين اي على ان المراد به في حق الحكم هم المصرون خاصة
دون من سواهم والا فالتناول كان ثابتا بدون ذلك وفي الكلام
اشارة الى ان العام يراد به العموم دلالة ويخرج البعض حكما
والى ان هذا الجمع للعموم لا للاطلاق الصالح للكل والبعض ظاهر
في اصحابه كلامه واعترض عليه بوجهين احدهما ان الحمل على العموم
ثم القصر على البعض تطويل بلا طائل اقول انما يرد ذلك لو كان
التناول للكل والقصر كلاهما باعتبار الحكم بان خص البعض بعد الحكم على العام ثم
خص البعض كما ظن بعضهم وليس كذلك بل التناول باعتبار
دلالة اللفظ فقط والتخصيص باعتبار القرينة فلا يرد ذلك
والثاني انه كيف يجعل عاما مخصوصا مع انه لم يذهب الى ان
الجمع المحلى بلام الجنس للاستغراق حيث قال في قوله تعالى اذا طلقتم
النساء لا عموم ولا خصوص في النساء ولكنه اسم جنس للاناث
وهو في الجنسية مثله قائم في الكل وبعضهن فجاز ان يراد بالنساء
هذا وذاك فاذا قيل بعدتهن علم انه اطلق على بعضهن وهي
المدخول بهن من المعتدات بالحيض وقال في قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ان اللفظ مطلق متناول للجنس
صالح للكل وبعضه فجاء في احد ما يصلح له في ذوات الاقراء كالاسم المشترك
واجيب عنه بان هذا لا يمنع صلوحه للعموم بل ظهوره فيه فالمختار
ههنا ان هذا الصالح للعموم مستعمل فيه ومقصور على البعض بواسطة
القرينة واجاب بعضهم ان المختار عنده ان مثل هذا الجمع للعموم
واما كونه للاطلاق فمبني ذكره في بعض المواضع في كتابه هذا بحسب
اقتضاء المقام ولهذا قال العلامة في شرحه للكشاف في حمل كلامه
على الاطلاق والتقييد واخر حمله على العام والخاص وهذا وحمله
الشريف على الاطلاق والتقييد حيث قال والصحيح ان صاحب
الكشاف اراد الذين كفروا مطلقا فتناول الجنس صالح بحسب
مفهومه لان يراد كله وبعضه لكن الخبر دل على تقييده فقوله
متناولا كل من صمم وغيرهم لم يرد به الشمول بل التناول بحسب الاطلاق
نظرا الى اللفظ وحده واذا اعتبرت القرينة دلت على تناوله بحسب
الارادة للمصرين فقط انتهى والمصنف اختار الحمل على العام المخصوص بالبعض

لما ذكرناه من الوجهين لكن الاولى ان لا يترك لفظ كل الواقعة في الكتب
لانه ظاهر في الاستغراق فتركه يوهم الاطلاق واعلم ان التخصيص
قصر العام على بعض ما يتناوله بدليل اللفظ او العقل او الحس او العادة
او نقصان بعض الافراد او زيادته فيهم بالنسبة الى الحكم الوارد على العام
كما في قوله تعالى الله خالق كل شيء ان الشيء مخصص بدليل ان العقل
يحكم بان الواجب والممتنع لا يكون مخلوقا فلا بد ان يكون القصر بعد
الحكم الوارد على العام حتى يكون القصر بالنظر الى ذلك الحكم فلا بد فيما نحن
فيه من بيان المخصص اذ الخبر قرينة التخصيص وليس بمخصص والمخصص
ما ذكر في المواضع الاخر من الآيات الا الذين تابوا واصلحوا او قوله
الا من تاب وآمن وعمل صالحا ونحو ذلك ذو الكفر بضم الكاف لغة ستر النعمة
ويقال له الكفران واصله الكفر بالفتح وهو الستر مطلقا من غير تقييد
بالاضافة الى النعمة والاصل ان يكون المطلق اصلا للمقيد ومنه الكافر
بمعنى الاطلاق على الستر مطلقا قيل للزارع والليل كافر لان الزارع
يستر البذر بالارض والليل يستر الاشياء بظلمته ومن الكفار النعمة
جمع كم بكسر الكاف فيهما كافر ... مبالغة الكافر لفرط ستره الطلع وتغطيته
وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به هذا تعريف لنوع الكفر
وهو كفر من كفر بعد مجيء الرسول عليه السلام لا لمطلق الكفر اذ لا يتصور انكار
ما علم مجيء الرسول به الا فيمن وجد بعد الرسول ونحوه واما كفر من قبله
ككفر ابليس فما يسمع عنه ثم المراد بالانكار ليس الجحود والا لكان
بين الايمان والكفر تقابل التضاد لكونهما وجوديين فيلزم ان يكون
الشاك وخالي الذهن واسطة بين المؤمن والكافر ولا واسطة
بينهما عند اهل الحق بل المراد عدم التصديق عما من شانه ذلك فيكون
التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فلا واسطة بينهما والمراد بما علم بالضرورة
مجيء الرسول به ما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار
الى نظر وان كان نظريا كما سبق فخرج ما علم بالاستدلال او بخبر الواحد
فلذا لا يكفر جاحد صدق مما علم بالضرورة وانكر ما عداه بعض التاويل
ومن هذا الانكار احدام اهل القبلة لتاويلهم ما عدا الضروريات
قال ابن الهمام واما ما ثبت قطعا ولم يبلغ حد الضرورة اي لم يصل الى
ان يعلم من الدين ضرورة كاستحقاق بنت الابن السدس مع البنت
الصلبية باجماع المسلمين فظاهر كلام الحنفية الاكفار بجحده فانهم لم
يشترطوا في الاكفار سوى القطع بثبوت ذلك الامر الذي تعلق به
الانكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة ويجب حمله على ما اذا علم
ما علم المنكر ثبوته قطعا لا على ما لم يعلم المنكر ثبوته قطعا ووجه ذلك
لان مناط التكفير وهو التكذيب او الاستخفاف بالدين انما يكون عند العلم
بثبوت ذلك قطعا اذ اذا لم يعلم ثبوت ذلك الامر الذي انكره قطعا
فلا يكفر اذ لم يتحقق منه تكذيب بالانكار وهذا الحمل وقع عن امام الحرمين
ايضا وقال النووي في الروضة ليس يكفر جاحد المجمع عليه على الاطلاق بل من جحد مجمعا عليه

قاله المحج

فينقض

فينقض وهو من الامور الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام
كالصلاة وتحريم الخمر ونحوها فهو كافر ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه الا الخواص
فليس بكافر ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا لا نص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف
ثم كرر وعلى تعريف الكفر ان لبس الغيار وشد الزنار كفر اتفاقا مع
امكان ان يرتكب مثاله لا طوعا مع غير ان يكون منكرا لشيء من الضروريات
الدينية فلا يكون تعريف جامعا فاجاب بقوله واما عد لبس الغيار
بكسر الغين المعجمة والياء المثناة التحتانية فانه شعار طويلة تلبسها
اليهود وشد الزنار خيط مجمع غليظ فيه الوان تشده في الوسط
فوق الثياب ونحوهما مثل القاء المصحف في القاذورات كفرا
وان لم يقارنها الانكار لان هذه الافعال المذكورة تدل على التكذيب
فان من صدق الرسول عليه السلام لا يجترئ عليها الا نادرا ... لا في نفسها بل لانها
انكار وتكذيب في الحقيقة فان قيل بالفرق بين هذه الافعال وبين
ارتكاب المنهي عنه حيث لم يجعل الشرع علامة التكذيب
وجعل هذه الافعال علامة له مع ان الاول ربما يكون فيه الشهوة تجد
ارتكاب المنهي والاقدام على الكبيرة لغلبة الشهوة والانفة او الكسل
لا يدل على سوء الاعتقاد واما ارتكاب تلك الافعال مما لا عذر له
في ارتكابه فيدل على سوء اعتقاده فلذا جعل علامة التكذيب ولذا قالوا
لبس قلنسوة المجوس مثلا لدفع البرد كفر على المختار لا لدفع البرد يمكن
باللبس بعد التمزيق فلا ضرورة على لبسها على تلك الهيئة واحتجت
المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ الماضي على حدوثه لان القرآن قبل
هذا الوقت ماض ووقع في القرآن فلا وجه لبيان الاحتجاج دون قوله
وما رزقناهم بل الذين انعمت عليهم واجيب بان كلا منهما ليس ماضيا
في المعنى اما انعمت فلان الظاهر انه بمعنى المنعم عليهم كما اشار اليه المصنف
هناك واما قوله مما رزقناهم فلانه يحتمل ان يكون مضارعا كما قاله البعض
الاستدعاء اي الاستدعاء الى الاخبار الا اخبار بالماضي لان لفظ الماضي لان
احتجاجهم لا يدور على لفظه بل على معناه والافعال الماضي المعبر بها عن المستقبل
لا يلزم حجة وايضا ان المقتضي سابقة مخبر عنه هو الماضي الخبري والا
فالماضي المستفهم عنه لا يقتضي السابقة امر مستفهم عنه فتخصيص الاحتجاج به
من ضيق العطن فلا حاجة الى ما اجاب به الفاضل الحلبي ان مطلق
الماضي يستدعي سابقة تخبر عنه تخبر عند المتكلم او المخاطب للجواب
مثلا اذا قال المخاطب في جواب اضرب زيد عمرو ام لا ضرب يستدعي
سابقة مخبر عنه المسابقة ووقوع النسبة التي اخبر عنها فلو كان
قديما يلزم السبق على الازل سبقا زمانيا وهو محال وما يستلزم المحال
محال ايضا ويلزمه ايضا ان يكون كاذبا في خبره حاصل احتجاجهم انه
اخبر بلفظ نحو انا انزلنا قرانا وارسلنا نوحا وعصى فرعون الى غير ذلك
ولا شك انه لا انزال ولا ارسال ولا عصيان من فرعون في الازل ولو كان
كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور هو ماض بالقياس

في الازل واجيب بانه ان اريد حدوث اللازم من الدليل حدوث التعلق
اي مما يقتضيه تعلقه بالماضي والمستقبل والحال وحدوثه او حدوث التعلق
لا يستلزم حدوث الكلام كما في العلم فانه قديم وتعلقه بالمعلوم حادث
حاصله ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والمستقبل والحال اذ لا زمان
في الازل وانما يتصف به فيما لا يزال بحسب التعلقات الحادثة بحسب الازمنة
الحادثة واجاب بعض المحققين عن استدلالهم بانه انما يدل على حدوث
اللفظ وهو غير المتنازع فيه لانا لا ننكر حدوث اللفظ لا على حدوث
المعنى وهو المتنازع فيه فلا يقوم حجة علينا وانما يقوم حجة على الحنابلة
القائلين بقدم اللفظ خبر ان اي مجموع هذا القول خبر لان صرح به
زيادة على الكشاف ليتميز اول الامر عن الوجه الآخر اعني ان يجعل
هذه الجملة معترضة وسواء خبر ان فقوله لا يؤمنون اعترض عليه الفاضل
المحشي بانه اما ان يريد ان الجملة خبر ان فلا يصح قوله سواء اسم بمعنى الاستواء
رفع بانه خبر ان واما ان يريد ان سواء خبر ان فلا يلائم قوله سواء
بمعنى الاستواء رفع بانه خبر ان او بانه خبر لما بعده فالاولى ان لا
يذكر قوله خبر ان ويكتفي بما بعده كما في الكشاف هذا اقول انه يريد الشق
الاول وقوله وسواء اسم بمعنى الاستواء الى قوله او بانه خبر لما بعده
بمعنى انذارك وعدمه بيان اشارة الى ان كون هذا المجموع خبرا لان
على وجهين احدهما بجعل سواء خبرا وما بعده فاعله والثاني بجعله خبرا
لما بعده وجعل الجملة خبر لان وسواء الاسم بمعنى ليس بصيغة مشتق لكنه
مستعمل بمعنى الاستواء نعت به وهو وصف لقوله اسم عدل فيه
عن عبارة الكشاف حيث قال وصف به لان المتبادر منه الوصف
النحوي وهو ليس بمراد فمعنى نعت به جعل نعتا اي عومل معاملة النعت
في اجرائه على الموصوف كما يعامل ذلك مع المصادر [illegible]
كما نعت بالمصادر قال الشريف اي كما يجري المصادر على ما نعت به
كذلك لفظ سواء يجري على ما يتصف بالاستواء اي يجعل وصفا له اما
نحويا كما في كلمة سواء واربعة ايام سواء بالجر والمشهور هو النصب
واما نعتا معنويا كما في هذه الآية فان سواء هاهنا موضوع مستو
اما خبر عما قبله ومسند الى ما بعده كما يسند الفعل الى فاعله فيجب توحيده
واما خبر عما بعده فلم يترك تثنيته لجهة المصدرية وكانه بني
على ذلك حيث قال او لا مستو عليهم وثانيا سيان عليهم ثم اختار
بعضهم الوجه الثاني لانه اسم غير صفة فالاصل فيه ان لا يعمل والقصد
من الوصف بالمصادر المبالغة في شان من جعلها كانها صارت
عين ما قام بها فمعنى قولنا زيد عدل انه عين العدل كانه تجسم منه
واذا اول بمعنى اسم الفاعل كمستو متلافات ذلك المقصود
وكذا ان حملت على حذف المضاف اي ذو واعترض عليه اولا بان
لفظ سواء لا يدل ان يكون مؤولا باسم الفاعل مثلا كما قال سواء هاهنا موضع
مستو لان سواء اذا كان بمعناه الحقيقي لا يمكن حمله على الذين

١٤

صحها

الفاعل

صححا المبالغة كما ذكر اولا من ان عنه وثانيا بانا لا نسلم انه لو كان مؤولا باسم
تفوت المبالغة اذ المبالغة تحصل بمجرد حمل المصدر اعني بحسب الظاهر
وان كان مؤولا باسم الفاعل لانه اوهم انه عين العدل وهذا يكفي
للمبالغة كما لا يخفى واجيب عن الاول ان الاليق بالبلاغة
القرآنية ان يكون من قبيل التشبيه البليغ فلا يلزم الكذب كما في زيد
اسد وقوله في موضع مستو لا يوجب ان يكون مؤولا به كما لا يخفى
وعن الثاني ان المبالغة المستفادة من غير التصريح اقوى مما يستفاد من
الابهام فهو اليق بشان الملك العلام قال تعالى تعالوا الى كلمة سواء بيننا
وبينكم استشهاد للنعت به كالنعت بالمصادر واكتفى به
ولم يذكر ايضا قوله تعالى في اربعة ايام سواء للسائلين كما في الكشاف
لان الاستشهاد به انما يتم على قراءة الجر مع ان المشهور قراءة النصب
كما اشار اليه قدس سره فيما ذكرناه رفع اي مرفوع وهو خبر ان لقوله وسواء
بانه خبر ان قيل اعاده مع انه علم مما مر ليعطف عليه قوله او بانه خبر
لما بعده وانت خبير بان ما علم مما مر هو ان هذا المجموع خبر ان وقد سبق
انه اعم من ان يكون سواء خبر ان وما بعده فاعلا او يكون ما بعده مبتدأ
وسواء خبرا له مقدما عليه ويكون الجملة خبر ان فالمعلوم مما مر اعم منه
ولا يخفى ان العلم بالمجموع يستلزم العلم بكل جزء منه باعلى وما بعده مرتفع به
على الفاعلية كانه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه
اشارة الى ان الفعلين الذين وقع بعده فاء ان مقام المصدرين
والتعبير بالفعل لما سيجيء فلا يرد عليه اعتراض ابو حيان بان فيه
وقوع الجملة فاعلا والجمهور على ان الفاعل لا يكون الا مفردا وقوله
في هذا الوجه مستو وفي الوجه الثاني سيان اشارة الى ان حقه
في الاول الافراد وان اول بمستو وفي الثاني التثنية الا انه ترك
لانه في الاصل مصدر لا يثنى ولا يجمع او بانه خبر لما بعده بمعنى
انذارك وعدم انذارك سيان عليهم اعترض عليه بانه كيف
يصح تقديم الخبر مقام يوجب التباس المبتدأ بالفاعل فان التركيب من قبيل
زيد قائم ابوه فان ابوه فاعل قائم ولا يجوز ان يكون مبتدأ مقدما
الخبر لالتباسه بالفاعل واجيب بان الاصح في سواء عدم العمل
والارجح الابلغ عدم التاويل بالصفة لئلا يكون وصفا للانذار وعدمه
بنفس المصدر والالتباس بالفاعل في مقام تكون الفاعلية راجحة
وما يرد من كما في اقائم زيد فلا فان كون قائم خبرا يرجح ضعيف لكون
قائم مبتدأ الا انه مبتدأ اضطراري وانه يبيح في الابتداء كونه مسندا
اليه ولو كان امكن لرفع القائم في اقائم الزيدان من موجب سواء
الابتداء لم يحكم بوجود هذا القسم من المبتدأ والفعل انما يمتنع الاخبار
اشارة الى جواب سؤال اورده صاحب الكشاف حيث قال
فان قلت الفعل ابدا خبر لا مخبر عنه فكيف صح الاخبار عنه في هذا
الكلام ثم اجاب عنه بما حاصله ما ذكره المصنف بقوله والفعل انما يمتنع اه

وقال الشريف لما حكم بان قوله اانذرتهم ام لم تنذرهم في محل
اما على الفاعلية او على الابتداء مع تقديم الخبر توجه عليه اسئلة
الاول ان الفعل كيف وقع مخبرا عنه ومسندا اليه فاعلا او مبتدا
الثاني ان ما ذكرتم يبطل تصدر الاستفهام الثالث ان الهمزة
وام موضوعتان لاحد الامرين وما يسند اليه سواء يجب ان يكون
متعددا فصرح بالسؤال الاول واجاب عنه وعقبه بما هو جواب
عن الاخيرين حيث قال والهمزة وام مجردتان لمعنى الاستواء
وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام راسا انتهى فانه اشارة الى
الجواب عن السؤال الثاني والثالث تقريره ان هاتين الكلمتين
قد انسلخ عنهما ههنا معنى الاستفهام بالمرة حتى زال عنهما الدلالة
على احد الامرين وصارتا لمجرد معنى الاستواء ههنا ولما كان دأب المصنف
الاكتفاء بذكر الجواب صرح بالجواب عن الاول بقوله والفعل انما يمتنع الخ وعقبه
بما هو جواب عن الاخيرين بقوله وحسن دخول الهمزة وام الخ واعترض
عليه بان الضمير المجرور في عنه راجع الى الفعل والمخبر عنه هو الجملة لا الفعل
وحده واجيب بان حمل الفعل هنا على المفرد كفعل شائع في عباراتهم
ورد بانه لا حاجة الى هذا التكلف لان الاخبار فيما نحن فيه انما
هو عن الفعل وانما على انه قيد للمخبر عنه لا جزء منه ثم الحصر المذكور انما هو
بالنسبة الى ما يذكره من الاطلاق لا الحقيقي فلا يرد ما اورده
الفاضل المحشي ان هذا الحصر فاسد لانه يمتنع الاخبار عن الفعل
اذا اريد به الحدث فقط الموضوع هو له والزمان والنسبة او الحدث الموضوع
هو له والنسبة او الزمان الذي هو داخل في الموضوع له والحدث في النسبة
من غير زمان فامتناع الاخبار لا ينحصر في ارادة الموضوع له فالمدار
على عدم الاطلاق اذا اريد به تمام ما وضع له وهو مجموع امور
ثلاثة الزمان والحدث المقرون به ونسبته الى الفاعل واما نفس الفاعل
فلا يدل عليه وضعا وانما يمتنع الاخبار عنه اذا اريد هذا المجموع لانه
لا يستقل بالمفهومية لاشتماله على النسبة التي هي معنى حرفي لكونها الة لملاحظة
طرفيها ومرآة لتعرف حالهما وقد تقرر ان المركب من المستقل وغير المستقل
غير مستقل وان صحة الاخبار عن الشيء تتوقف على كونه مستقلا بالمفهومية
وتوضيحها ان نسبة البصيرة الى المدركات كنسبة البصر الى المبصرات وانت
اذا نظرت في المرآة وشاهدت صورة فيها فلك هناك حالتان
احدهما ان تكون متوجها الى تلك الصورة مشاهدا اياها قاصدا جاعلا المرآة
الة في مشاهدتها ولا شك ان المرآة مبصرة في هذه الحالة ايضا لكنها ليست
بحيث تقدر بالابصار على هذا الوجه ان تحكم عليها وتلتفت الى احوالها
والثانية ان تتوجه الى المرآة نفسها وتلاحظها قصدا فتكون صالحة لان تحكم
عليها وتكون الصورة حينئذ شيئا غير ملتفت اليها فظهر ان
المبصرات ما يكون تارة مبصرة بالذات واخرى الة لابصار الغير
فقس على ذلك المعنى المدرك بالبصيرة واستوضح ذلك من قولك قام زيد
وقولك نسبة القيام الى زيد اذ لا شك انك تدرك فيهما نسبة القيام

الى زيد

الى زيد الا انها في الاول مدركة من حيث انها حالة بين زيد والقيام
والة لتعرف حالهما فكانها مرآة تشاهدهما بها مرتبطا احدهما بالاخر
ولذلك لا يمكنك ان تحكم عليها او بها ما دامت مدركة على هذا الوجه
وفي الثاني مدركة بالقصد ملحوظة في ذاتها بحيث يمكنك ان تحكم عليها
او بها فهي على الوجه الاول معنى غير مستقل بالمفهومية وعلى الثاني
معنى مستقل بها وكما تحتاج في التعبير عن المعاني الملحوظة بالذات
تحتاج ايضا في التعبير عن المعاني الملحوظة بالغير الذي لا يستقل بالمفهومية
اذا تمهد هذا فاعلم ان الابتداء مثلا معنى هو حالة لغيره ومتعلق به فاذا
لاحظه العقل قصدا وبالذات كان معنى مستقلا بنفسه ملحوظا في ذاته
صالحا لان يحكم عليه وبه ويلزمه ادراك متعلقه اجمالا وتبعا وهو بهذا
الاعتبار مدلول لفظ الابتداء ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه ان تقيده
بمتعلق مخصوص فتقول مثلا ابتداء السير من البصرة ولا يخرج بذلك
عن الاستقلال وصلاحيته الحكم عليه وبه واذا لاحظه العقل من حيث
هو حالة بين السير والبصرة وجعله الة لتعرف حالهما
كان معنى غير مستقل بنفسه لا يصلح ان يحكم عليه وبه وهو بهذا الاعتبار
مدلول لفظة من واذا قد تحقق عندك معنى الحرف فنقول ان الفعل
التام مثل ضرب يدل على معنى مستقل بالمفهومية وهو الحدث وعلى معنى
غير مستقل وهو النسبة الحكمية الملحوظة من حيث انها حالة بين طرفيها
والة لتعرف حالهما مرتبطا احدهما بالاخر ولما كانت هذه النسبة التي
هي جزء مدلول الفعل لا تتحصل الا بالفاعل وجب ذكره كما وجب
ذكر متعلق الحرف وكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء
معين كذلك لفظة ضرب موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث
الذي دل عليه الفعل الى فاعله بخصوصها الا ان الحرف لما لم يدل الا على معنى
غير مستقل بالمفهومية لم يقع محكوما عليه وبه اذ لا بد لكل منهما ان يكون
ملحوظا بالذات واحتاج الى ذكر المتعلق رعاية لتلك الذات الالفاظ
بالصور الذهنية والفعل لما اعتبر فيه الحدث نظر اليه انه باعتبار
الغير نسبة تامة من حيث انه حالة بينهما وجب ذكر الفاعل لتلك المحاذاة
ووجب ان يكون مسندا باعتبار الحدث اذ قد اعتبر ذلك في مفهومه وضعا
ولا يمكن جعل ذلك الحدث مسندا اليه لانه خلاف وضعه واما مجموع مفهومه
المركب من الحدث والنسبة فهو غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح لان يحكم عليه وبه
واما الاسم فلما كان موضوعا لمعنى مستقل ولم يعتبر معه نسبة تامة لا على
انه منسوب الى غيره ولا بالعكس صح ان يحكم عليه وبه فان قلت ان الفعل
يدل على حدث ونسبة الى فاعل ما كذلك اسم الفاعل مثلا يدل على حدث
ونسبة الى ذات ما فلم صح ان يكون اسم الفاعل محكوما عليه دون الفعل قلت
لان المعتبر في اسم الفاعل ذات ما من حيث نسب اليه الحدث فالذات
المبهمة ملحوظة بالذات وكذلك الحدث واما النسبة فهي ملحوظة لا بالذات
الا انها تقييدية غير تامة وغير مقصودة اصلية من العبارة فقيدت
بها الذات المبهمة وصار المجموع كشيء واحد فجاز ان يلاحظ فيه تارة
جانب اصالة فيجعل محكوما عليه وتارة جانب الوصف اي الحدث فيجعل محكوما به

واما النسبة التي فيه فلا يصلح للحكم عليها ولا بها لا وحدها ولا مع غيرها لعدم استقلالها
والمعتبر في الفعل نسبة تامة يقتضي انعقادها مع طرفيها خبرا وعدم ارتباطها به
وتلك النسبة هي المقصودة الاصلية من العبارة فلا يتصف الفعل بشيء مما يجري في الفعل
ما يجري في اسم الفاعل بل يتعين له وقوعه مسندا باعتبار جزء معناه الذي
هو الحدث اما لو اطلق الفعل واريد به اللفظ وذلك على وجهين
احدهما ان يطلق ويراد لفظه من غير اعتبار معناه كقولك ضرب ثلاثي مجرد
فان كونه ثلاثيا امر يعرضه من غير اعتبار المعنى اصلا لمشاركته المهمل فيه
مثل جسق وثانيهما ان يراد به لفظه لكن باعتبار معناه نحو ضرب
فعل ماض فان كونه فعلا ماضيا امر يعرضه باعتبار معناه ومن هذا القبيل
قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا فان المقولية العارضة لهذا اللفظ باعتبار
معناه ولا يخفى عليك ان المصنف اشار بقوله المذكور الى ان اللفظ قد يستعمل
في نفسه واريد به نفسه والتحقيق خلافه لان اللفظ يحضر بمجرد التلفظ به
فلا يحتاج في احضاره بعد التلفظ به الى ارادته نفسه كما حققه
الشريف في تفسير امثال ما ذكرناه ثم حاصله انه لا وضع للالفاظ بازاء
انفسها فارادة انفسها من غير العقل بوضع لنفسه معنى فجعل ارادة نفس اللفظ اللفظ
مقابل الارادة تمام ما وضع له نظرا الى ان يراد تمام ما وضع له تارة وما وضع له
وضعا قصديا فان وضع اللفظ لنفسه ضمني لا قصدي والمتبادر من الوضع
هو القصدي او اريد به مطلق الحدث المدلول عليه ضمنا قيل
انه متعلق بما اريد وفيه نظر لان ارادة الحدث المطلق منه تصحح الحكم بالفعل
كالاسم في الاحكام الاتية سواء اريد قصدا او ضمنا بل هو متعلق بالمدلول عليه
ثم المراد به المطلق عن النسبة الى الفاعل والى الزمان لا المطلق عن النسبة
الى المخاطب فلا يرد ما قيل ان المراد في قولك تسمع بالمعيدي سماعك لا اطلاق
السماع ولا يخفى عليك ان الاولى ان يقال المدلول عليه التزاما لان الحدث المطلق
ليس معنى تضمنيا للفعل بل معنى التزامي فيطلق الدلالة عليه التزاما وتوضيحه
ان اللفظ الموضوع للملزوم اذا اطلق على اللازم كان مجازا ويفهم منه
ذلك اللازم في ضمن فهم الملزوم فان النفس عند سماع اللفظ ينتقل
منه الى المعنى الموضوع له اولا ثم ينتقل الى اللازم في ضمن فهمه ثم بواسطة القرينة
تدرك انه ليس بمراد وانما المراد هو ذلك اللازم فاللازم مفهوم في فهم الملزوم
لكنه مراد مستقلا بواسطة القرينة لا في ضمن الملزوم وبين فهم اللازم
في ضمن الملزوم وبين ارادته في ضمنه بون بعيد والاول هي الدلالة الالتزامية
دون الثاني واذا اطلق اللفظ بالقرينة على اللازم انتفى الثاني فهو
اللازم مرادا بالاصالة والاول باق على حاله والقرينة في مثل هذا المجاز لا تتعلق
بالفهم الضمني وانما تتعلق بالارادة الضمنية والدلالة هو الاول لا الثاني في
كذا حققه الشريف في بعض تصانيفه على ان الاشارة في قوله متعلق بارادة
مطلق الحدث فانه مبني على التوسع والتجوز لان ارادة اللفظ نفسه
وقيل الظاهر انه متعلق به فان ارادة اللفظ ليست باعتبار ان اللفظ
موضوع لنفسه فيكون تجوزا ولا يخفى عليك انه مبني على انكار وضع اللفظ
بازاء نفسه وفيه اختلاف مشهور بين المحققين ثم ان الفعل المراد به
لفظه او مطلق الحدث كالاسم في الاضافة اليه لكونه مضافا اليه
كما يدل عليه تمثيله بيوم ينفع الصادقين والاسناد اليه لكونه مسندا اليه

كقوله

كقوله يوم ينفع الصادقين صدقهم مثال لما اريد به الحدث المطلق وجعل
مضافا اليه قيل انه مطلق عن النسبة الى الفاعل واما عن الزمان فلا
لانه لا يتجرد عن الزمان فان ينفع اريد به نفع في المستقبل اعني يوم القيامة
قلت فيه اما اولا فلان ذكر الزمان مدلول لفظ اليوم المضاف
الى ينفع واما ثانيا فلانه لو كان مطلقا عن النسبة الى فاعله لما كان ذكر
صدقهم لنفع الا انه فاعله اللهم الا ان يقال المقصود بيان
نفع الصادقين في ذلك اليوم مطلقا وذكر صدقهم لتشريفهم به
واذا قيل لهم امنوا مثال لما اريد به اللفظ باعتبار معناه كما سبق
وقولهم تسمع بالمعيدي خير من ان تراه مثال لما جعل الفعل مسندا اليه
واريد به الحدث المطلق مضافا الى فاعله اي سماعك فيكون ههنا
بمعنى انذارك وانما عدل ههنا عن المصدر الى الفعل جواب عما يقال
ان انذرتهم ام لم تنذرهم لو كان مؤولا بالمصدر سواء جعل فاعلا لسواء
او مبتدأ خبره كما ذكره فما وجه العدول عن المصدر الى الفعل فاجاب
بوجهين وجهين معنوي ولفظي فاشار الى الاول بقوله لما فيه من ايهام
التجدد المقصود ههنا قيل ان اراد التجدد بمعنى الحدوث فهو محقق
لا ايهام وان اراد بمعنى الاستمرار التجددي فلا يوجد الماضي لانه يدل
على الانقطاع وانما يدل عليه صيغة المضارع فالظاهر ان يقال
استحسان لا انذرتهم وقد صرحوا ان المعنى على الاستقبال واجيب
ان هذا الكلام بمعنى المستقبل بقرينة قوله لا يؤمنون لكنه نظرا الى
ظاهر الصيغة عبر بالايهام لان حقيقة الفعل لا تخلو عن ايهام التجدد
بحصول الزمان في مفهومه واما اختيار صيغة الماضي لانه ادخل
في تاكيد الاستواء كانه اعتبر انه وقع الانذار وعدم الانذار وعلم
الاستواء بالمشاهدة وقيل انما قال ايهام لان حقيقة التجدد انما يحصل
اذا استعمل في معناه الحقيقي وفيه نظر لان صيغة الماضي اذا استعمل
في معناه يدل على الانقطاع لا على حقيقة التجدد ثم لا يخفى عليك ان جعل
الماضي بمعنى المضارع ينافي القول بانه بمعنى مطلق الحدث ثم اشار الى
الوجه الثاني وهو حسن باب عطف على ايهام التجدد دخول الهمزة وام عليه
لان الفعل اليق بهما من المصدر اعلم ان كلا من الهمزة وام على نوعين اما
فلا يجري ... ام على ضربين متصلة ومنقطعة فالمتصلة
تختص بثلاثة اشياء احدها ان تتقدم الهمزة اما للاستفهام نحو ازيد عندك
ام عمرو او للتسوية نحو سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم
وسواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم فهي انما لزمت الهمزة لان هذه ام
المتصلة ملازمة لمعنى الاستفهام وضعا وهي مع الهمزة التي قبلها ...
اثر فتارة تكون همزة الاستفهام كما ... والهمزة انه بحث الاستفهام
بها عن شيئين ثابت احدهما عند المتكلم لطلب التعيين لا بها مع الهمزة
بمعنى اي ... استفهام بها عن التعيين فجوابها بالتعيين بخلاف ام المنقطعة فانها لا يثبت احد الامرين عند المتكلم بل ما قبل ام وما بعده مجهول كالاستفهام
وثانيها انها لا يليها المفرد والجملة بخلاف المنقطعة فانها لا يليها الا الجملة ظاهرة او مقدرة كما ...
واما همزة التسوية وام التسوية فهما اللتان يليان قولهم سواء
وقد لهم لا ابالي ايجيء سواء علي اقمت ام قعدت ولا ابالي اقام ام قعد

فانهم

بخلاف المنقطعة فانها لا يلزمها تقدم الهمزة بل قد يتقدمها

اي هي ... في باب الاستفهام ...

وقد لا يتقدمها ...

لانها اضراب عن الكلام الاول ...
في الاستفهام ... فهي اذن بمعنى بل
الهمزة تدل على ان الاول وقع غلطا او بمعنى
بل التي للانتقال من كلام الى كلام او
لاستدراك الغلط على ما حققه الرضي

اللفظ هو

فقد النحاة قولك اقمت ام قعدت جملتان في تقدير مفردين معطوف احدهما
على الآخر بواو العطف اي سواء على قيامك وقعودك فقيامك مبتدأ وقعودك
عطف عليه وسواء خبر مقدم وقد اجاز ابو علي الفارسي ان يكون سواء
مبتدأ واقمت ام قعدت خبره لكونهما في الظاهر فعلين وقال
ايضا انما جعل الفعلان مع الحرف في تاويل الاسمين بينهما واو
العطف لان ما بعد همزة الاستفهام وما بعد عديلها اعني ام مستويان
في علم المستفهم لانك انما تقول اقمت ام قعدت اذا استوى عندك
قيام المخاطب وقعوده فتطلب بالسؤال التعيين فلما كان الكلام استفهاما
عن المستويين اقيم همزة الاستفهام وعديلها مع ما بعدهما مقام المستويين
وهما قيامك وقعودك قال والذي يظهر لي ان سواء في مثله خبر مبتدأ
محذوف تقديره الامران سواء علي ثم بين الامرين بقوله اقمت ام قعدت
وهذان الفعلان بمعنى ان قمت وان قعدت والجملة الاسمية المتقدمة
اي الامران سواء دالة على جواب الشرط اي ان قمت او قعدت فالامران
سواء علي فعلى ما اختاره ابو علي ان قوله أأنذرتهم ام لم تنذرهم
جملة شرطية خبر لان والمعنى ان الذين كفروا ان انذرتهم او لم تنذرهم
فالامران سواء عليهم تعبير بمعنى الاستواء قبل الجار متعلق بالدخول
وعنى بالحسن والاول هو الظاهر لفظا ومعنى اعلم ان المص لما اجاب
عما اورد عليه بان الفعل خبر دائما لا مخبر عنه وقد جعلته مخبرا عنه بقوله
والفعل انما يمتنع الاخبار عنه اذا اشار ههنا الى الجواب عما اورد عليه
بوجهين اخرين احدهما ان الهمزة الاستفهامية تقتضي الصدارة
وقد ابطلتها بجعل أأنذرتهم ام لم تنذرهم مبتدأ مؤخرا
او فاعلا الخ يعني مستويا وثانيهما ان سواء يقتضي التعدد و
لان الاستواء لا يكون الا بين الامرين وكلام ام ينافيه لانها لاحد الامرين
فاجاب عنهما بان هاتين الكلمتين قد انسلخ عنهما ههنا معنى الاستفهام
بالمرة وزال عنهما الدلالة على احد الامرين المستويين وصارتا لمجرد
معنى الاستواء فان اللفظ الحامل لمعنيين قد يجرد لاحدهما ويستعمل
فيه وحده كما في صيغة النداء فانها للاختصاص النداء تجردت
لمطلق الاختصاص وفي هذه الاية كما خولف بلفظ الفعل واريد به الحدث
المطلق فصح الاخبار عنه كذلك خولف بلفظ الهمزة وام فجردتا عن
معنى الاستفهام لمعنى الاستواء فبطل اقتضاء صدر الكلام وزال كونهما
لاحد الامرين فسقط عنه السؤالان معا لانهما انما يردان لو كانت
الكلمتان اي الهمزة وام على حقيقتهما ثم لما ورد عليه ان يقال فعلى
هذا يلزم التكرار بلا حاصل لان المعنى حينئذ يؤول الى ان المستويين سواء
وانه تكرار فاجاب عنه بما حاصله لا نم انه تكرار بلا حاصل بل ثمرته التقرير
الاستواء وتاكيده وهذا السؤال انما يرد على الكشاف لانه لم يذكر لفظ
التقرير والتاكيد بل اقتصر على تجردهما للاستواء لا على المص كما تقرر
اقول ههنا بحث لان كونهما للتقرير والتاكيد مبني على كون المتساويين
بمعنى واحد وليس كذلك بل هما متغايران بناء على ما صرح به الشريف
حيث قال المعنى ان المتغايرين في صحة الوقوع مستويان في عدم النفع

ثم قال

ثم قال ان هاتين الكلمتين تدلان على الاستفهام واستواء الامرين
في العلم بالوقوع وبصحته ايضا فنقلتا الى مجرد الاستواء في صحة
الوقوع من غير استفهام واعتبار علم واخبر عنهما بسواء على انه
مقيد بعدم النفع وبما جرى مجراه مما يناسب المقام فاذا كانا
متغايرين فكيف يكون تقريرا وتاكيدا ومنه علم ضعف ما ذكره
المحشي من دعوى الاتحاد حيث قال جردت الهمزة وام لمجرد الاستواء
فصار المعنى سواء الانذار وعدمه سواء وكلا المستويين بمعنى
واحد قال السعد ان ما ذكره المص على تقدير كون أأنذرتهم ام لم
تنذرهم فاعلا ظاهر لانه لا يبطل الصدارة في الاستفهام ولكونهما
لاحد الامرين فيكونان لمجرد الاستواء فيكون تاكيدا لسواء واما
على تقدير المبتدأ اية فالوجه انه لما تاخر المبتدأ لفظا عن كان في نية
الخبر المتقدم مع المبتدأ المؤخر لا يجعل الخبر لغوا بل يكون مقررا
ومؤكدا وهذا ايضا مبني على الاتحاد وقد عرفت ما فيه فان قلت
فاذا لم يتحدا فما معنى تقرير الاستواء وتاكيده قلت معناه خطرنا بناء على
لا التاكيد الاصطلاحي بيانه ان تمام معناهما الاستفهام مع الاستواء
في علم المستفهم بالوقوع فلما انسلخ عنهما ههنا الدلالة على الاستفهام
وتمحضتا للدلالة على مجرد الاستواء تعلقت الدلالة التضمنية
على الاستواء الى القصدية وهو المراد بالتقرير فانهما اي الهمزة وام
جردتا عن معنى الاستفهام قبل ذكر ام ههنا استطراد والا لم يكن
فيه استفهام حتى يحكم بتجريده عن معنى الاستفهام وفيه نظر لان الرضي
قد صرح بان ام المتصلة لازمة لمعنى الاستفهام وضعا لانها مع الهمزة
بمعنى اي فتركت الهمزة حتى كانتا بمعنى اي وقال البقاعي خواص
ام المتصلة ان يستفهم بها عن احد الشيئين لمجرد معنى الاستواء فرده
صاحب الكشف بالاستواء في علم المستفهم حيث قال ومعنى الاستواء
استواؤهما في علم المستفهم عنهما ولما كان المتساويان لكن الاستواء
في علم المستفهم مقصود ومنهما ههنا وجهه الشريف بان قال اراد
صاحب الكشف به ان هذا معناهما في اصلهما لينظر تضمنهما الاستواء
فيصح الحكم بتجريدهما الا ان الاستواء في علم المستفهم مقصود منهما
ههنا كيف وما بعد التجريد لا يبقيان في كلام المستفهم هكذا ذكره
ثم قال وقيل اراد به ان الاستواء الذي جردتا له هو الاستواء بينهما
في علم المستفهم عند استعمالهما في الاستفهام وههنا قد ذهب الاستفهام
وبقي الاستواء في العلم وهذا اقرب الى التحقيق والبقاء بفعلهم
جردتا لمعنى الاستواء منسلخا عنهما معنى الاستفهام لاقتضائه ان يكون
المراد بها هو الاستواء الذي كان مع الاستفهام والا لم يكن تجريدا عن الاستفهام
فالمستفاد منهما هو الاستواء في علم المستفهم والمستفاد من سواء هو الاستواء
فيما سيق له الكلام كانه قيل المستويان في علمك مستويان في عدم الجدوى
وهذا ما نقل عن صاحب الكشف ان معناه ما استوى فيه علمك حتى اشتغلت به
مستو في عدم النافع كانه سال ءانذر ام لا فقيل له ذلك وحصول
هذا المقصود انه يمكن ... مع الكلام عقيبه فاستبرا

الى الاستواء في علم ذلك المستفهم فالمستو هو العلم في الجملة لا على الوجه الذي
كان في الاستفهام وقال الفاضل المحشي الاستواء الذي جعلت بمعناه قبيل
الاستواء في صحة الوقوع لان المستوين في العلم يستويان في صحة
وقوعهما كوقوعهما فجعل مجرد الاستواء في صحة الوقوع من غير الاستفهام
والعلم مصار الى المستو بان في صحة وقوعهما مستويان في عدم النفع
وعكس اي المستويان في علم المخاطب مستويان في عدم النفع والتجويد
ليس الا عن الاستفهام فقط دون العلم كما قال الفاضل المذكور وانما قلنا
مع ان الظاهر علم المتكلم لان هذا الكلام اعتبر بعد تقدير سؤال عن المخاطب
كانه قال انذرهم ام لا انذرهم فاجيب بقوله سواء عليهم في عدم
النفع الانذار وعدم الانذار المتساويين في علمك في وقوع احدهما كما يجرد
حرف النداء عن الطلب اي طلب اقبال المنادي لمجرد التخصيص اورد عليه
ان باب الاختصاص لم يجرد فيه حرف النداء بل لا وجود لحرف فيه اصلا
وانما الاسماء فيه شبه المنادي وقد جردت للاختصاص لا حرف
النداء اجيب عنه بان معناه انه جرد حرف النداء التي كانت
في المنادي قبل الحذف عن الطلب لمجرد الاختصاص ثم حذفت وايده
بقول شراح الكواشي حيث قال وقد يجرد النداء عن معنى الدعاء وطلب
الاقبال بحذف حرفه للاختصاص الذي كان ثابتا قبل الحذف فان
مختص بالخطاب من بين امثاله كنداء الشخص بعينه فانه ليس المراد حقيقة
وهو طلب الاقبال وانما هو الاختصاص وذلك نحو انا افعل كذا
ايها الرجل انتهى واجاب بعضهم بان المراد بحرف الكلمة الجارية في باب الاختصاص
وهي الاسماء التي على صورة المنادي لا الحرف وهي يا واخواتها وهذا الجواب انسب
لكلام المصنف من الاول بل هو الصحيح وما اصله النداء باب الاختصاص
وذلك ان تاتي باي وتجريه مجراه في النداء من ضمه والمجيء بها التنبيه في مقام
المضاف اليه ووصف اي بذي اللام وذلك بعد ضمير المتكلم الخاص
اي وحده كانا واني او المشارك لغيره نحن وانت الغرض بيان
اختصاص مدلول ذلك الضمير من بين امثاله بما نسب اليه
وهو اما في معرض التفاخر نحو اكرم الضيف ايها الرجل اي انا اخص
من بين الرجال باكرام الضيف او في معرض التصاغر نحو انا المسكين
ايها الرجل اي مختصا بالمسكنة من بين الرجال او لمجرد بيان المقصود
بذلك الضمير نحو انا ادخل ايها الرجل ونحن نقرأ ايها القوم وكل هذا
في صورة النداء وليس بالنداء بل المراد بصيغة اي هو ما دل
عليه ضمير المتكلم السابق لا المخاطب في قوله اللهم اغفر لنا ايتها
العصابة مثل معنا وتخصيص الضمير لا طلب العصابة اي نخص بهذه
العصابة بالمغفرة لهم كما ان الغرض من قولك في معرض التفاخر انا اكرم
الضيف ايها الرجل بيان اختصاص مدلول ذلك الضمير من بين امثاله
بما نسب اليه ومحله اي ايها الرجل في باب الاختصاص في محل النصب
لوقوعه موقع الحال اي مختصا من بين الرجال باكرام الضيف ولا
يجوز في باب الاختصاص اظهار حرف النداء مع اي لانه لم يبق فيه
معنى النداء اصلا ويجوز ان يكون ايتها العصابة لمجرد بيان المقصود بذلك الضمير

لا للنفاق

لا للنفاق ولا للتصاغر والعصابة في محل النصب لوقوعه موقع الحال اي
مختصا من بين الطوائف بهذه الطائفة وخص من العشرة الى الاربعين
الانذار في اللغة التخويف مطلقا وفي القرآن اريد به التخويف
من عقاب الله استعمالا للمطلق في المقيد وانما اقتصر على نفي
الانذار او على طلب الايمان بذكر التبشير وحده او مع الانذار قال الفاضل
المحشي هذه النكتة لا تفيد وجه ترك الجمع بينهما لانه لا يلزم من عدم
تاثير الانذار وحده عدم تاثير كليهما بطريق الاولى وانما يلزم من عدم
تاثير التبشير بطريق الاولى فالاولى وجه ان يقال ان الكافر لا يليق بحاله
البشارة انما هو اهل الانذار وبشارته على تقدير ايمانه بشارة
للمؤمن لانه من حيث ان دفع الضرر اهم من جلب النفع قيد الجنة
للتعليل وكلمة من فيها متعلقة بالاهم اي دفع واشد وقرأ انذرتهم بتحقيق
اي باثبات الهمزتين في الكشاف والتخفيف اعرب اي ادخل
في العربية وافصح من تحقيق الهمزتين وانما ترك المصنف لان القراء يجدون
الاستفهامية وهو المراد بالتخفيف سيجي ذكره فلا وجه لذكره ههنا
وبتخفيف الثانية اي همزة الافعال بين بين اي جعلها بينها وبين
حرف حركتها فيجعل بين الهمزة والواو ان كانت مضمومة نحو رؤف
وبينها وبين الالف ان كانت مفتوحة نحو سال وبينها وبين الياء
ان كانت مكسورة نحو سئل وقلبها اي الثانية الفا وهو لحن لان
الهمزة المتحركة لا تقلب ولانه يؤدي الى جمع الساكنين على غير حده
وهذا الاباء في لحن القراءة به صحيحة عنه عليه السلام فان من اللغات ما هو
مختص به عليه السلام مع تواتره عنه ومنه غريب محدث فلا يرد ان
هذا طعن فيما هو من القراءة السبعة الثابتة بالتواتر وهو كفر والقصر
في حده للاجماع وهو ان يكون الاول حرف لين والثاني مدغما كما في ولا الضالين
وبتوسط الف بينهما اي بين الهمزتين حال كونهما محققتين
كالقالبين اي مثبتين وهو قراءة ابي عمرو وبتوسطها اي بتوسط الالف
بين الهمزتين والثانية بين بين مع تحقيق الاولى وبحذف الاستفهامية
مع حركتها بتوسيته قوله وبحذف حرفها والقاء حركتها في الهمزة الاولى الاستفهامية
نحو الفتح على الساكن قبلها وهي الميم في عليهم قال الشريف في حاشية
الفوائد نون من الشواذ او السوابق من السبع المتواتر وقال الفاضل قوله
والقاء حركتها الى حرف الاستفهام المحذوف فيلزم القراءة ح بفتح الميم
والهمزة معا وهي مع كونها غير مروية عن احد مخالفة للقياس
موجبة للنقل فلذلك قيل هذا الضمير للحرف الذي بعد حرف الاستفهام
فيلزم القراءة عليهم انذرتهم بفتح الميم وسكون النون بلا همزة اصلا
ويشهد له قوله قد افلح انتهى ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم
في الكشاف حيث استشهد بقوله قد افلح واما في كلام المصنف فلا لانه
ذكر حيث حذف الاستشهاد المذكور فيلزم الضمير وحركتها للاستفهامية
لا للحرف الذي بعدها ولذا ارجعناه الى الاستفهامية جملة مفسرة

والجملة المفسرة في الفصل الكاشفة لحقيقة ما تليه نحو واسروا النجوى
الذين ظلموا هل هذا الا بشر مثلكم فجملة الاستفهام مفسرة للنجوى
لان هل هنا للنفي وعبر صاحب الكشاف عنها بالجملة المؤكدة لما قبلها ولا يخفى
انه لا وجه للتأكيد وجعلها بمعنى التفسير خلاف الظاهر ولذا عدل عنه المصنف
الا احتمال ما قبلها متعلق بمفسرة وصلة له فيكون ظرف لغوا واما التعليل
لصحة كونها مفسرة فيكون ظرف مستقر وقد يخفى عليك فاحرر والمراد بما قبلها
سواء عليهم الاية فبانيه الاستواء متعلق بالاجمال يعني ان استواء
الانذار وعدمه في الشيء تفسره بعده بقوله لا يؤمنون فتبين انه في عدم الايمان
فلا محل لها من الاعراب الا ان تكون مفسرة لضمير الشان فان لها محلا
من الاعراب بالاتفاق لانها خبر في الحال او في الاصل وقول صاحب التلخيص
في تعريف الفصل احترازا عنها في كمال الاتصال بين الجملة المفسرة لا محل لها
من الاعراب لانها عنده عطف بيان ولذا قال السيد الشريف في حاشية الكشاف
لا محل لها من الاعراب اذا جعلت بيانا للجملة التي قبلها واجريت مجرى
التوابع والمعنى ان استواء الانذار وعدمه في عدم النفع لا يحصل منهم
ايمان ابدا او حال مؤكدة الخ اي حال من ضمير عليهم او انذرتهم وهي لا تنفك
عن صاحبها ما دام موجودا غالبا مثل زيد ابوك عطوفا فان العطوفية
لا تنفك عن الاب غالبا وانما سميت مؤكدة لانها تؤكد مضمون الجملة
السابقة غالبا وقد تجيء للاستدلال على مضمونها وقد تجيء للتكلم بها
ومضمون الخبر افتخارا كقوله انا ابن دارة معروفا بها نسبي
وكقولك انا حاتم جوادا اذ لا تقول مثله الا من اشتهر بالخصلة التي
دلت عليها الحال كاشتهار حاتم بالجود فصار الخبر متضمنا لذلك للفخر
واما تعظيم لغيرك نحو انت الرجل كاملا او تصاغر نحو عبد الله آكلا
كما يأكل العبيد او تصغير للغير نحو هو المسكين مرحوما او تهديد
نحو انا الحجاج في سفاك الدماء او غير ذلك نحو زيد ابوك عطوفا وهذه
ناقة الله آية فهو لكرما كلا ومرجعها للاستدلال على مضمون الخبر وشهد اما
نسبي وكاملا وسفاك الدماء وانه لتأكيد مضمون الجملة وعطوفا مثالها
كذا في الرضي فقوله سواء عليهم انذرتهم الخ دل على عدم ايمانهم اكده بقوله
لا يؤمنون لكن قال الرضي ان المؤكدة اذا جاءت بعد الجملة الاسمية
وجب ان يكون جزءاها معرفتين جامدين مثل زيد ابوك عطوفا والمحل
ان ابا حيان استبعد كونه حالا حيث قال وهو بعيد والمصنف لما حاول
الرد عليه قيد كونه حالا بالمؤكدة احترازا عن الحال المنتقلة لانها
متعلقة به فيتوجه عليه الاستبعاد اذ لا معنى لتقييد استواء انذارهم
وعدم انذارهم بعدم ايمانهم او بدل عنه اي عن خبر ان اعني سواء
عليهم انذرتهم الا انه بدل الكل من الكل لانه عين المبدل مآلا او بدل
اشتمال لاشتمال المبدل منه عليه في الظاهر ونهار متعلق بكل من الحال
والبدل او خبر ان قال الفاضل الخ فقوله او بدل عنه يقول او خبر ان
يتجه عليه انه ليس في الخبر عن المصرين على الكفر بعدم الايمان كثير جدوى

حتى يقصد به عدم الايمان اليهم اشار يعني ان كلامه هذا بين الاحتمالين
ضعيف اما كونه خبرا فلان الاخبار عن المصرين على الكفر بعدم
الايمان ليس فيه كثير جدوى واما كونه بدلا عن الخبر فلان البدل تابع
مقصود بما نسب الى المتبوع ونسبة الخبر عن المصرين على الكفر بعدم
الايمان كثير جدوى حتى يقصد به اليهم والجملة قبلها اعني سواء عليهم الاية
اعتراض بين اسم ان وخبرها بما هو علة للحكم بعدم ايمانهم لان استواء
الانذار وعدمه علة لعدم ايمانهم قال السيد الشريف وجعل لا يؤمنون
تأكيدا او بيانا للاستواء في عدم النفع او خبرا ان يجعل خبرا اخر لان
وما قبلها اعتراضا لان ما تقدم اقوى واظهر معنى في افادة ما سيق
له الكلام فبالجملة ان بطل عمدة فيه لا معنى عرضه لمجرد النقوشة لاحظه
بالتنبيه او نحو ابر دعلى جعله بدلا ايضا قال الفاضل الخ ونحوه
ان تجعل جملة سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم حالا عن فعله
لا يؤمنون او عن المبتدأ اعني ان الذين كفروا وعلى الاول تعليلا لعدم
ايمانهم فلا يكون الاخبار بعدم ايمانهم قليل الجدوى لان مناط الفائدة
هو الحال وعلى الثاني يلزم تقييد الكفرة فلا يحتاج الى التخصيص بعنايه
ما السند اليه وههنا احتمالات اخر منها كون جملة لا يؤمنون عطف
بيان لما قبله ومنها جعلها نتيجة لسابقتها ومنها جعلها خبرا بعد خبر ومنها جعلها
فائدة اعتراض والاية مما احتج به من جوز تكليف ما لا يطاق معنى التكليف
طلب اتيان الفعل من المكلف به وما لا يطاق على ثلاث مراتب ما يمتنع
في نفسه كجمع الضدين ونقيضين وقلب الحقائق وما يمكن في نفسه ولكن لا يقدر العبد
عادة كخلق الاجسام وحمل الجبل وما يمكن من العبد ايضا لكن يمتنع تعلق
علمه وارادته تعالى بعدم وقوعه كايمان ابي لهب وابي جهل فالاول
لا يجوز ولا يقع به التكليف بالاتفاق وما قيل يجوز التكليف به يستدل
بتكليف نحو ابي لهب بالايمان مع الاخبار بعدم ايمانه فغافل عما سيأتي
بيانه والثاني لا يقع بالاتفاق ويجوز عقلا عند اهل السنة لجواز ان يخلق
الله تعالى قدرة في العبد على ذلك الفعل على خلاف العادة ولا يرد عليه انه
ليس محلا للقدرة والتكليف لعدم فهم الخطاب وهو من شرط التكليف ومنعه
المعتزلة لكونه قبيحا عندهم قلنا لا قبح بالنسبة الى الله تعالى لان جميع افعاله حسنة
والثالث يجوز ويقع بالاتفاق والنزاع في كونه مما يطاق او مما لا يطاق
فذهب الاشعري الى انه مما لا يطاق بالنظر الى امتناع تعلق علمه وارادته
بعدم وقوعه او بالنظر الى اصله من ان القدرة الحادثة غير مؤثرة
اصلا وغير سابقة على الفعل بل معه والتكليف لا بد ان يكون متقدما على
الفعل فلا قدرة عليه وقت التكليف به فيكون المكلف به تكليفا بما لا يطاق
وذهب الماتريدي الى انه مما يطاق بالنظر الى امكانه في نفسه من العبد
مع قطع النظر عن تعلق علمه تعالى وارادته اي بناء على ان علمه تعالى وارادته
لا يجعلان شيئا بتعلقهما ممتنعا لذاته لان العلم تابع للمعلوم والارادة
تابعة للعلم التابع للمعلوم والله تعالى انما يريد على وجه علمه والمعلوم ههنا عدم

الايمان باختيارهم فكذا المراد فلا امتناع في الايمان فان قيل الاستطاعة
مع الفعل عندنا ايضا فلا قدرة وقت التكليف قبل الفعل فيلزم التكليف بما لا يطاق
قلنا المعتبرة في صحة التكليف هو القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات
وهذه القدرة توجد قبل الفعل فيلزم تقدر الى وقت التكليف فان قيل
يلزم الان التكليف بدون القدرة الحقيقية التي هي مع الفعل ممتنع فيكون
التكليف بدونها بما لا يطاق قلنا لا نم امتناع التكليف بدونها مع وجود القدرة
قبل الفعل ولو سلم لكن انتفاء هذه القدرة في وقت التكليف ممنوع
بناء على ان القدرة الحقيقية صالحة للضدين عند الحنفية ان القدرة
على الايمان هي بعينها القدرة على الكفر الصارفة للكافر قادر على الايمان
قدرة حقيقية ومتمكن وتفصيل هذا البحث مذكور في شرحنا على العقائد
فانه سبحانه اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون بقوله لا يؤمنون فخبر
لان وامرهم وكلفهم بالايمان فلو امنوا انقلب خبره كذبا وهو ممتنع
لذاته لاستلزامه انقلاب حقيقة الصدق كذبا وشمل ايمانهم الايمان
بانهم لا يؤمنون اي الاخبار بانهم لا يؤمنون فيجتمع الضدان وهو ايضا
ممتنع لذاته فقد دل الاية المذكورة على الوجهين المذكورين على زعم المستدل
على وقوع التكليف بالايطاق فضلا على جوازه تقرير الوجه الاول ظاهر
وتحقيق الوجه الثاني ان من اخبر الله تع بعدم ايمانه لو امر بالايمان وهو
تصديق النبي عم في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يصدقه فبانه به
فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه وانه تكليف بجمع النقيضين وهو
محال ورد ذلك بان الشخص ان كان مصدقا للنبي عم بلغ حالا بتصديقه على
ضرورة فلا يمكنه التصديق بعدم تصديقه لانه يجد في باطنه خلافه
وهو التصديق واذعان الشخص بامر يعلم في باطنه خلاف ذلك الامر محال
لاستلزامه جمع النقيضين في محل واحد ولما ذكر المستدل الالهم على وقوع التكليف
بالمحال الذاتي على الوجهين المذكورين شرع في الجواب عنه وقال والحق ان
التكليف بالممتنع لذاته وان جاز عقلا حاصله ان المستدل الكرم بالاية على
جواز التكليف بالممتنع لذاته مسلم لكن المستدل الكرم بها على وقوعه ممنوع
ثم علل كونه جائزا عقلا بقوله حيث ان الاحكام الشرعية لا يستدعي
غرضا سيما غرض الامتثال حاصله ان احكامه تع وان اشتملت
على الحكم والمصالح الا انها لا تستدعي شيئا من الاغراض والعلل الغائية
من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة والا لكان ناقصا في ذاته مستكملا
بالغير وهو محال في حقه تع فاذا لم تكن احكامه معللة بالاغراض جاز عقلا
ان يكلف عباده ويطلب منهم تحقيق الفعل من غير ان يكون في ذلك
التكليف شيء من الاغراض فضلا عن ان يكون ذلك الغرض امتثال
المكلف واتيانه بذلك الفعل حتى يقال كيف يجوز التكليف بالممتنع لذاته
مع ان التكليف بالفعل لا يكون الا لان يفعل المكلف وفعله غير ممكن
ولما ذكر جوازه عقلا شرع في بيان عدم وقوعه ورد استدلال الامام على وقوعه
فقال لكنه اي التكليف بالممتنع لذاته غير واقع للاستقراء بمحال التكاليف

ولما توجه عليه

ولما توجه عليه لا نسلم انه غير واقع كيف وان ايمان ابي لهب ممتنع
لذاته والتكليف به واقع وهو ما استدل الامام اجاب عنه بقوله لان الاخبار
بوقوع الشيء او عدمه لا ينفي القدرة عليه حاصله لا نسلم ان ايمان
من اخبر الله تع بانه لا يؤمن ممتنع لذاته بل ممتنع لغيره والممتنع لغيره
لا ينافي الامكان لذاته ولا كونه مقدورا للفاعل لان الاخبار بعدم
وقوع الشيء وان كان المخبر هو الله تع لا يستلزم الامتناع الذاتي كما ان
الاخبار بوقوعه لا يستلزم الوجوب الذاتي فلا يلزم الاخبار بعدم
ايمانهم التكليف بقلب حقيقة الصدق كذبا ولا الجمع بين الضدين لان
الكذب انما يلزم اذا وقع خلاف المخبر عنه والتكليف لا يقتضي وقوعه
لانه لا يقتضي بل انما يقتضي القدرة عليه والاخبار عن عدمه لا ينفي
تلك القدرة فانهم لم يكلفوا الا بتصديقه وهو ممكن في نفسه متصور
وقوعه الا انه تع علم انهم لا يصدقونه لعلمه بالعاصين من اخباره
لرسوله عم كاخباره لنوح عم بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من
قد امن لا لانه اخبر عنهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلمه وخبره كما يقع
ثم لو كلفوا بالايمان بعد علمهم باخباره بانهم لا يؤمنون لكان
من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لانه
يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالته منهم كذا ذكره
القاضي عضد في شرح المختصر كاخباره تع عما يفعل هو او العبد باختياره
يعني ان الاخبار عن وقوع الشيء وعدم وقوعه لا يوجب وقوعه ولا عدم
وقوعه بحيث يسلب به قدرة الفاعل عليه لان الاخبار عن الشيء
حكم عليه بمضمون الخبر والحكم تابع لارادة الحاكم اباه وارادته تابعة
لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر عن الفاعل
باختياره او تركه باختياره فيفعله وتركه باختياره اصل وجميع ذلك
تابع له والتابع لا يوجب المتبوع الجاء بحيث يؤدي الى القهر والالجاء
بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع فقط اي تحقق تعلق العلم والخبر
في المستقبل كان العلم الازلي تعلق به على هذا النحو فلا يوجب القهر وكالحاصل
ان العلم بعدم الايمان لا يمنع وجود الايمان وفائدة الانذار جواب
عما يقال لما استوى الانذار وعدمه فما فائدة الانذار المامور به
الرسول عم في مواضع وانذر الناس لعبد العلم او اعلم الرسول عم
بانه اي الانذار لا ينجع اي لا يؤثر فيهم وهل هو الا كامر الاعمى بنقط
المصحف وقرر الجواب عنه على وجهين احدهما الزام الحجة لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل فلا يتاتى لهم ان يقولوا انا كنا عن هذا غافلين
لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك ونكون من المؤمنين وثانيهما
ما ذكره بقوله وحيازة الرسول عم فضل الابلاغ اي كما له فان كماله
ان يصادف من ينتفع به ومن لا ينتفع نبه على عموم رسالته عم
او اكرامه وتفضيل ثوابه ولذلك قال سواء عليهم ولم يقل عليك
يعني اختار ذلك لان الاشارة الى ان استواء الانذار وعدمه في عدم الايمان انما يعتبر بالنسبة

لان ما علم وقوعه او علم عدم وقوعه يكون واجبا فلا يكون
للقدرة فيه تاثير واذا الممتنع فلا قدرة عليه
فيلزم ان لا يكون الله تع قادرا على شيء اصلا
وهو كفر فثبت ان العلم بعدم شيء لا يمنع وجوده
صح

اي لعظا علمهم بما علمنا منهم

اليهم خاصة لا بالنسبة الى النبي عم اذ الاستواء فيه بالنسبة الى النبي عم لحصول
الفائدة المذكورة بالنسبة الى النبي عم في حالة الانذار فلا يرد عليه ما قال
الفاضل المحشي انه ان اريد الاستواء عليهم في جميع الامور فلا نسلم ذلك
لان عدم الانذار انفع لهم لئلا يستحقوا بالانذار مزيد عذاب
الاصرار وعدم قبول الانذار وان اريد الاستواء في عدم
ايمانهم فلا يصح انه يستوي على الرسول الانذار وعدم الانذار
في عدم ايمانهم ولا معنى له حتى يلزم اختيار عليهم على عليك لما ذكرناه
الآية اخبار بالغيب اي بعدم ايمانهم مستمرا على ما هو به اي على وجه يلابس
ذلك الغيب بذلك الوجه وهذا اشارة الى ان يؤمنوا ان اريد بالموصول
اشخاص باعيانهم بان يكون تعريف الموصول للعهد واريد بالمعهود ناس
باعيانهم كابي جهل وابي لهب واحبار اليهود وتكون الآية اخبارا بان هؤلاء
المعينين يموتون على عدم الايمان وكان كما اخبر فكان فيها اخبار بالغيب
واما اذا اريد به جنس المصممين على الكفر ولم يكن عبارة عن الاشخاص المعينين
فالاخبار عنهم بانهم لا يؤمنون ليس اخبارا بالغيب بل هو اخبار
عن الشيء بما يقتضيه فانه لو جعل ما يقتضيه ويوجبه كما انا نحكم على جنس
الكفار انه جهنمي ولا نحكم على الكافر المعين انه جهنمي قوله اي الآية على
هذا الاحتمال من المعجزات فان قيل ان المحتمل لا يكون معجزة فلعل مراده
انها تكون معجزة على تقدير كل على هذا الاحتمال لا مطلقا قوله تعليل للحكم السابق
اشارة الى وجه الفصل عما قبله يعني انه فصل عما قبله ولم يعطف عليه لكونها
استئنافا تعليليا وقع جوابا لسؤال عن سبب الحكم وعلته والمراد بالحكم
استواء الانذار وعدمه في عدم الايمان فكانه قيل ما علة هذا الحكم فاجيب
بان الله تعالى ختم على قلوبهم فان قيل ان علة الحكم السابق غيهم وانهماكهم
في التقليد على ما سيجيء فكيف هذا بيان العلة القريبة وما سيأتي
بيان العلة البعيدة ثم انه على تقدير ان يكون لا يؤمنون خبرا لان
ويكون قوله سواء عليهم الآية جملة معترضة لبيان علة الحكم كما سبق يكون
الحكم السابق عدم ايمانهم وتكون جملة ختم المذكورة علة لعلة الحكم هذا قال السيد
في شرح المفتاح انما فصل قوله لا يؤمنون وختم الله عما قبله لكمال الاتصال
فان قوله لا يؤمنون مقرر لما افاده قوله سواء عليهم الآية فيكون بمنزلة
التأكيد اللفظي لما قبله وكذلك ختم الله مقرر لما افاده من شمول الانذار
وعدمه فيكون بمنزلة التأكيد المعنوي ولا يخفى عليك ان ما ذكره انما يناسب
للمقام ثم لما كان تعليلا للحكم شرع في البيان الباعث عليه وبيان
ما يوجبه فحمل المصنف ما هو المراد منه بقوله وبيان ما يقتضيه ويوجبه
لا ما يدل باعتنا عليه الختم الكتم قيل انه تعريف لفظي للختم وبيان انه يراد به
وذلك اوضح منه ولانه على المعنى كما هو شأن التعاريف اللفظية لان الكتم من
جملة معانيه اللغوية على ما في القاموس حيث قال وبابه كتم فاشار
المصنف ببيانه به الى انه المراد ههنا بالختم دون سائر المعاني فعبر المصنف
ههنا بعبارة الكشاف حيث قال الختم والكتم اخوان لان شراحه

اختلفوا

اختلفوا في تفسير الاخوان فذهب بعضهم الى ان معناه ان بينهما اشتقاقا
لاشتراكهما في العين واللام وتناسبهما في اصل المعنى لان في الختم على
الشيء وهو ضرب الخاتم عليه كتمانه وبعضهم فسره بالترادف
واختاره المصنف وهو الظاهر من كلام الكشاف وقد غفل اكثر شراحه عما ذكره
في سورة الفاتحة من قوله الحمد والمدح اخوان بالترادف في الصادق لهذا
حذف المصنف لفظ الاخوان لكن فيه اشكال وهو انه قال في القاموس
ختم على قلبه جعله لا يفهم شيئا ولا يخرج منه شيء ولا يخفى عليك ان
هذا المعنى مناسب لتفسير الآية ثم لما كان مدار التعريف اللفظي الذي
هو من المطالب التصديقية على الترادف وكان معنى الترادف اتحاد
اللفظين في المسمى استدل على ترادفهما باتحادهما في المسمى فقال سمي
اي بالختم الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم وهو انه الختم والباء في
متعلق بالاستيثاق عليه راجع الى الشيء لانه الذي متعلق به في الختم
راجع الى الاستيثاق كما قيل لو فسر راجع الى الشيء فدل ذلك على ان مسمى
الختم والكتم واحد وهو الاستيثاق اي الاحكام والتبليغ آخره فقيل انه عطف
على الكتم ويؤيده انه عد في القاموس البلوغ الى الشيء من جملة معاني
الختم وقيل انه عطف على الاستيثاق اي لما سمي بالختم الاستيثاق سمي به
البلوغ ايضا ويؤيده تعليله بقوله نظرا الى آخره اي انما سمي به البلوغ الى
الشيء نظرا الى انه اي الختم آخر فعل يفعل في احرازه اي في حفظه
من الغشاوة فعالة بكسر الفاء من غشاه بالتشديد من التغشية اذا غطاه
من التغطية وزنت ان وزن فعالة سواء كان غشاوة او غيرها لما يشتمل
لما يشتمل على شيء اشتمالا حقيقيا كلا كالعصابة من عصب القوم بفلان
اي احاطوا به كلا او بعضا كالعمامة فانها تشتمل الرأس وهو بعض
الشخص او اشتمالا حكميا كلا او بعضا كالخلافة والامارة ولا يخفى عليك
ان هيئات الكلمة قد تدل على معان مخصوصة وان لم تكن مشتقة
ومنه ما هنا فان فعالا بكسر الفاء ان لم تلحقه تاء التأنيث فهو اسم
لما يفعل به الشيء كالآلة كامام وركاب وحزام لما يؤتم به وما يركب به
ويحزم ويشد به فان لحقته التاء فهو اسم لما يشتمل على الشيء
ويحيط به كاللفافة والعمامة والقلادة والعصابة ونحوها ولا ختم
ولا تغشية على الحقيقة رد على من حمل الكلام على الحقيقة من اصحاب
الظاهر كما نقل عن الحسن والجبائي من انه تعالى جعل ختما على قلوب الكفار
لتعلم الملائكة على كفرهم فلا يدعون لهم ورد بان هذه الغشاوة
ان كانت محسوسة فمن حقها ان يدركها اصحاب التشريح والاقرب
باطلاعهم على عقائدهم واحوالهم يستغنون عنها وايضا ان الملائكة
لا يستغفرون لاعيان الكفار بل يستغفرون لجملة المؤمنين فلذا كان
معناه وهو يخلف تحت الدعاء والاخلاط وقيل ان الحقيقة مرادة ولا نعلم
كيفيته وعلمه عند الله تعالى وقال بعض المؤولين ان القلب على هيئة الكف
ينقبض مع زيادة الضلال اصبعا فيصير مختوما وذلك قوله تعالى ختم الله

وقيل انه لم يحمل على الحقيقة تحاشيا عن نسبة الظلم والقبح الى الله ورد بانه لا قبح
ولا ظلم في تصرفه تعالى بل جميع افعاله حسنة على ما بين في محله وقال بعض اهل التصوف
ان توهم لزوم الظلم لعدم الاطلاع على سر القدر وحقيقة الايجاد وفق
الاستعداد اذ انه فيما تقتضيه نفسه وما عيان الكفار لا يمكن ايجاده
الا على ما هم عليه من التمادي والبعد عن الحق كالبهائم فايجادهم على خلاف
ذلك محال وابقاؤهم في كتم العدم ترك للخير الكثير لاجل الشر
القليل اذ في الوجود مصالح لا تحصى فكما لا يمكن ان لا يكون
الناس كلهم انبياء او اولياء او على طريقة فكذلك هنا فوصفهم
بالختم على قلوبهم وعلى اسماعهم وبالغشاوة على ابصارهم عبارة عن ايجادهم
على مقتضى اعيانهم فكما لا يمكن ان يوجد الحنظل بطعم حلو اذ به خاصية
الحنظل فكذلك لا يمكن ايجاد الكافر وله خاصية المؤمن وانما المراد
بها هنا المعنى المجازي وهو ان يحدث الله تعالى المناسب لقوله
ختم ان يقول انه تعالى احدث بصيغة الماضي في نفوسهم في ذواتهم
هيئة ولعل المراد بها هيئة الظلمة والضيق كما اشار اليه صاحب التأويلات
حيث قال ان نحو ختم وطبع في مثل هذا المقام بمعنى خلق الظلمة والضيق
في صدورهم فلا يؤمنون ما دامت تلك الظلمة والضيق في قلوبهم
واذا كان في علمه تعالى انه لا يؤمن لا تزول تلك الظلمة بل تزيد كما ورد
في الحديث اذا اذنب العبد ذنبا نكتت في قلبه نكتة سوداء ثم اذا
ازداد الذنب زادت تلك النكتة لكن هذا مبني على ان يكون التوسع
في ان الذين كفروا سواء عليهم الاية للعهد ويكون المراد الكفرة المعينين
علم الله منهم انهم لا يؤمنون تمرنهم على صيغة المضارع من التمرين
وهو التعويد اي تعويدهم وتجعلهم معتادين مصرين وهو في محل النصب
على انه صفة للهيئة على استحباب الكفر اشارة الى ضرر تلك الهيئة
واخلالها بالقوة النظرية وعن موضع الصلاح اشارة الى اخلالها
بالقوة العملية ونهورا واستغناء في الايمان عطف على الاستحباب
واشارة الى ضرر الكل القوة النظرية والطاعات اشارة الى مكمل القوة
العملية بسبب غيهم متعلق بقوله تحدث والغي الضلال اي انهماكهم
في التقليد باتباعهم اسلافهم الكفرة واعراضهم عن النظر الصحيح
ان المنع عن الطاعات للجبر والاضطرار احدث تلك الهيئة في ذواتهم تكون تلك
معجلة لهم مسببة عن غيهم الاختيار ودفع لما يقال انه اذا احدث الله تعالى
في قلوبهم تلك الهيئة كانوا مجبورين على كفرهم فتجعل قلوبهم بناء
المفرد المؤنث فتح بلفظ المضارع مرفوعا معطوفا على قوله تمرنهم
وبلفظ الضمير المستتر فيه راجعا الى الهيئة فيكون الاسناد مجازيا او بتاء المفرد
المذكر فيكون منصوبا معطوفا على قوله تحدث وبلفظ الضمير المستتر راجعا
الى الله فيكون الاسناد حقيقيا بحيث لا ينفذ فيها الحق واسماعهم
بالنصب معطوف على قلوبهم تعاف اي تكره استماعه فتصير الى القلوب
والاسماع كانها مستوثق منها بالختم فيه انه بيان للمناسبة بين المعنى المراد

وبين

وبين المعنى الحقيقي وابصارهم عطف على اسماعهم قيل لا يخفى عليك ان كراهية
استماع الحق ليس للاسماع بل للقلوب القاسية وشأن
الاسماع استماع الكلام واما الكراهة فهي للقلب القاسية
وان اجتلاء الايات ليس للابصار المستمرين بل لقلوبهم
وليس للابصار سوى ادراك المبصرات ولا فرق في نفس
الادراك المبصر بين نفس المستمر وغيره فلا يظهر الختم على الاسماع
ولا معنى الغشاوة على الابصار بما ذكره والاولى ان يقال ان للابصار
والاسماع تاثيرا في القلب فانه اذا ابصر الرائي شيئا يحصل منه
اثر في القلب وكذا اذا سمع فيكون المراد بالختم والتغشية ان الله تعالى
خلق هيئة في الاسماع والابصار يمنع تاثيرها ما يحصل منه في القلب
وما قال الشريف ان مج الاسماع للحق ونبوها عن الاصغاء اليه
وكراهتها للاستماع يدل على عدم نفوذ الحق فيها لاجل هيئة حادثة
فيها مانعة من النفوذ ومؤيد منه وجوابه ذكرنا ... واجيب بان
صحيح لكن القران نزل على عرف العرب لا تجتلي اي لا تنظر الى
الايات يقال اجتليت العروس اذا نظرت اليها مجلوة مكشوفة
فالمعنى لا تنظر الايات مجلوة مكشوفة المنصوبة في الانفس والافاق
فيه اشارة الى ان المراد بالايات الايات التكوينية لا التنزيلية
كانها اي ابصارهم غطي من التغطية وحيل اي وقع الحيلولة بينها اي
الايات وبين الابصار اي ابصارهم وسماه اي احداث تلك
الهيئة والمسمى هو الله على سبيل الاستعارة ختما ان كانت الهيئة في القلوب
والاسماع وتغشية ان كانت في الابصار لما ذكر ان المراد بالختم والتغشية
احداث الهيئة مجازا اراد ان يبين المراد بالمجاز ما هو حاصله انه
ليس المراد مجازا مرسلا بل مجاز مبني على المبالغة في التشبيه
وهو على نوعين عند القدماء منهم صاحب الكشاف احدهما تشبيه
المفرد بالمفرد وهو الاستعارة فيكون الاستعارة قسما من المجاز المفرد
والثاني تشبيه مركب بمركب ويقال له التمثيل والمصنف سلك هذا
المسلك حيث قابل التمثيل بالاستعارة والمتأخرون جعلوا
التمثيل استعارة ايضا حيث قالوا ان الاستعارة تشمل التمثيل
وقالوا له استعارة تمثيلية واختار السكاكي هذا المسلك
ثم اختلفوا في هذا النظم الكريم فقال بعضهم ان قلوبهم وسمعهم
وابصارهم استعارة مكنية بان شبه قلوبهم وسمعهم بالاواني
والابار بوقع المضروبة عليها المستوثق منها بضرب الخاتم عليها
وابصارهم بالاشياء المغطية بالمغطا وجعل الختم والغشاوة
قرينة لها استعارة تخييلية وقال الجمهور ان ختم الله استعارة
مصرحة تبعية والغشاوة مصرحة اصلية او تمثيلية وتلك
الالات المذكورة قرينة لها من بيان الاستعارة على ما ذكره الشريف
انه شبه احداث الهيئة الحاصلة في نفوسهم بسبب غيهم وانهماكهم

في الكفر والضلال بضرب الخاتم على الابواب والاواني فاستعير لفظ
الختم من ضرب الخاتم على نحو الابواب والاواني لاحداث هيئة
في القلب والسمع مانعة من خلوص الحق اليهما كما يمنع نقش الخاتم
تلك الظروف من نفوذ ما هو بصدد الانصباب فيها فهو استعارة
محسوس لمعقول بجامع عقلي هو الاشتمال على القابل مانع من شانه
ان يقبله ثم اشتق من الختم المستعار صيغة الماضي ففي ختم استعارة
تبعية تبعية واصلية في مصدره ولفظ الغشاوة المستعمل في
معناه الاصلي مجاز في ابصارهم مغطية لعدم اجتلائها الآيات التي
ودلائل فهو استعارة مصرح بها اصلية من محسوس لمحسوس والجامع
هو الاشتمال المذكور في تلك التبعية ويلزم من التشبيه الذي يتضمنه
هذه الاستعارة تشبيه قلوبهم واسماعهم وابصارهم بالاواني
لكنه لذلك التشبيه وليس بمقصود بالذات فقوله لحدث في نفوسهم
هيئة اشارة الى المشبه وقوله تمحل قلوبهم بحيث اه اشارة الى بيان
وجه الشبه وقوله فتصير كانها مستوثق منها بالختم اشارة الى المشبه به هذا
وجعل العلاقة النفغارة في المشبه وصورة الاستعارة في الختم عدم نفوذ
الحق في قلوبهم واسماعهم والمشبه به الختم المبني للمفعول الى ان قلوبهم
واسماعهم مختوما عليها وفي الغشاوة عدم ابصارهم الآيات والمشبه به
ابصارهم مغطى عليها والجامع الاشتمال على انتفاء القبول
مانع ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه واشتق من الختم المستعار صيغة
الماضي هذا ما ذكره وفيه بحث اما اولا فلانه اذا استعير الختم المصدر
المبني للمفعول اشتق منه فعل مبني للمفعول كما اشتق من المصدر المبني
للفاعل فعل مبني للفاعل فكان ينبغي ان يقول ختم على قلوبهم بصيغة المجهول
واما ثانيا فلان كون الشيء مختوما عليه يلزمه عدم النفوذ فيه لزوما ظاهرا
فيكون اطلاقه عليه من باب المجاز المرسل وحمله استعارة تعسف
هكذا حققه سيد المحققين ثم قال وتنقيح المقام ان المشابهة التامة انما هي
بين النقش الحاصل في الختام والهيئة المانعة الحادثة في القلوب
والاسماع من حيث ان كلا منهما مانع من النفوذ فجاز ان يشبه
احداث هذه الهيئة باحداث ذلك النقش ويشتق منه الفعل للفاعل
وان يشبه تلك الهيئة بمحدثة فيها بذلك النقش محدثا في الختام ويشتق منه
الفعل المبني للمفعول واما عدم النفوذ فهو من ثمرة وجه الشبه لا شبه ولا مشبه به
او مثل على صيغة المعلوم معطوف على اسماه وبعضهم يحمله انه جملة
فعلية معطوفة على جملة اسمية اعني قوله انما المراد ان يحدث وهو بعيد جدا
قلوبهم ومشاعرهم جمع مشعر بفتح الميم بمعنى الشعور او بكسرها بمعنى آلة الشعور
اي اسماعهم وابصارهم المؤوفة اي التي اصابتها آفة من ايف الزرع
فهو مؤوف على صيغة مفعول باشياء متعلق بمثل بتقدير المضاف
اي مثل حال قلوبهم بحال اشياء ضرب على صيغة المجهول صفة اشياء
حجاب بينها الضمير راجع الى الاشياء وبين الاستنفاع بها فالمعنى مثل

باشيا

باشيا موصوفة بضرب الحجاب بينها وبين الانتفاع بها ختما وتغشية
نصب على التمييز من النسبة في ضرب فيكون في المعنى قائما مقام الفاعل
كأنه قيل ضرب ختم وتغشية بين تلك الاشياء وبين الانتفاع بها
حاصل هذا التمثيل على ما ذكره السيد الشريف ان شبه حال قلوبهم واسماعهم
وابصارهم مع الهيئة الحادثة فيها المانعة عن الاستنفاع بها في الاغراض
الدينية التي خلقت هذه الآلات لاجلها بحال اشياء معدة للانتفاع
بها في مصالح مهمة مع المنع عن ذلك بالختم والتغطية ثم استعار للمشبه
اللفظ الدال على المشبه به فيكون كل واحد من طرفي التشبيه مركبا من عدة
امور والجامع عدم الانتفاع بما اعد له بسبب عروض مانع منه وهو
امر عقلي منتزع من تلك العدة فيكون الاستعارة في تمثيلية فان
قيل اذا استعمل اللفظ من حالة مركبة لاخرى مثلها وجب ان يكون
ذلك اللفظ مركبا قطعا اذ لا يراد بالمعنى المركب ههنا ما له اجزاء في نفسه
بل ما دل عليه بلفظ مركب وعلى هذا كيف يمكن حمل الآية على التمثيل وليس فيها
لفظ مركب مستعار من المشبه به للمشبه بل هناك لفظان مفردان
صالحان للاستعارة فقط قلنا اذا حمل ما نحن فيه على الاستعارة
كان المستعار لفظا مفردا كما مر بيانه واذا حمل على التمثيل كان المستعار
لفظا بعضه ملفوظ وبعضه منوي في الارادة وتحقيقه
على ان ملاحظة المعاني قصدا اما بالفاظ مذكورة او مقدرة او منوية
بلا ذكر ولا تقدير فيها اصلا وانما صرح بالختم وحده وبالغشاوة وحدها
لانهما الاصل في تلك الحالة المركبة فيلاحظ باقي الاجزاء قصدا بالفاظ
متخيلة اذ لا بد في التركيب من ملاحظات قصدية متعلقة بتلك الاجزاء
والتمثيل اذ ذلك الا تخييل الفاظ بازائها كما يقتضيه الوجدان ومن فوائد
هذه الطريقة جواز الحمل على كل واحد من الاستعارة والتمثيل فعلى الاول
يكون التجوز في لفظ الختم والغشاوة وعلى الثاني لا تجوز في شيء منهما بل هو في
المركب منهما ومن المنوي معهما وقد عبر عن احداث هذه الهيئة بالطبع
في قوله تعالى اولئك الذين طبع الله الآية فالطبع فيه عبارة عن الاحداث المذكور
على احد الطريقين المذكورين من الاستعارة والتمثيل وبالاغفال في قوله تعالى
ولا تطع من اغفلنا قلبه اي من احدثنا الهيئة اللائقة عن نفوذ الحق لان
معناه للتضييع لا ايراد لان احدا لا يخلو في جميع الاوقات او بعضها الحكمو
عن ذكر الله فلا يوجد شخص غافل القلب عن ذكره وهو معناه الاصلي فحمل على المعنى المجازي
وهو احداث الهيئة يحتمل كما يتوهم التنافي بين اسناد الختم بمعنى احداث
الهيئة في قلوبهم وبين ذمهم بعدم نفع الانذار فيهم لان الاسناد
الى الله دل ان الكافر غير قبول الحق من الله تعالى فلا يستحقون الذم وذلك
ذمهم بذلك ان القصور من جهتهم شرع في دفعه فقال وفي الآية الخ لكل من الختم
والطبع والاغفال والاف من حيث متعلق باسندت ان الممكنات
بأسرها مستندة الى الله تعالى اي بالذات لان الحكماء العاقلين بالوسائط
قالوا لا يجوز استنادها الى متعددة بالذات الى الله تعالى ما استند الى علته

للتضييع ص

بوجوده على ما بين في محله مع جوابه فقيدنا بقولنا بالذات ردا عليهم والكلمة
خبر ثان لان بقدرته تع وحدها لكن بشرط مقارنة قدرة العبد معها
بلا تاثير اصلا كما هو مذهب الاشعري او مع تاثيرها في اصل الفعل كما هو
مذهب الاستاذ او في وصفه من كونه طاعة او معصية كما هو مذهب
القاضي ابي بكر وجمهور الماتريدية بخلاف الجبر المحض فان مذهبهم ان افعال
العباد مخلوقة له تع بلا مقارنة قدرة العبد اصلا وبخلاف مذهب الحكماء
فانها واقعة عندهم بقدرة العبد بطريق الايجاب بان يوجب الله تع
فيهم قدرة توجب المقدور وبخلاف المعتزلة فان مذهبهم انها واقعة
عندهم بقدرة العبد ايضا بطريق الاختيار بان يخلق الله فيهم قدرة
توجد المقدور وهذا معنى قولهم الاقدار والتمكين من الله تع واسنادك
خبر لقوله وحي الكبر راجع الى الله تع لا انها حالة المكلف ومن حيث
متعلق بوردت الخ قيل انها جملة معطوفة على حال من حيث السابق
فيكون خبر الهي ايضا فلا بد فيها من ضمير عائد الى المبتدا كما في الاولى وليس
ههنا ضمير عائد اليه لان وردت مسند الى الظاهر واجيب بانه لا يجب
العائد ضمير الفاعل بل يكفي ان يشتمل الجملة على ضمير يعود اليه ولو كان في
متعلقات الفعل كما في هذه الجملة فان ضمير انها راجع الى المبتدا اي
اي تلك الامور بسبب ما اقترفوه اكتسبوه من القبائح بدليل قوله
بل طبع عليها اي على قلوبهم بكفرهم اي بسبب كفرهم ناعية اي مظهرة
عليهم شناعة صفقتهم اي ... بحاصل الجواب انه تغاير جهتي الاسناد
والذم فالاسناد باعتبار ان المؤثر في الممكنات كلها هو الله والذم
باعتبار انها مسببة من افعالهم القبيحة ومكتسبة لهم واصطلاح المعتزلة
في اسناد الامور المذكورة الى الله تع بناء على اصلهم ان خلق القبيح قبيح لا يجوز
اسناده الى الله تع تصحيحه انه لا نزاع بيننا وبينهم في ان كلام الله في الختم والتغشية
والطبع ونحوها ليس على حقيقته بل المراد معناه المجازي وانما النزاع
في تعيين ذلك المعنى المجازي فمنقول هو احداث تلك الهيئة في قلوبهم
واسناد هذا المعنى الى الله تع حقيقة جائز عندنا اذ خلق القبيح ليس بقبيح
عندنا انما القبيح كسبه لا خلقه والمعتزلة لما قالوا ان خلق القبيح قبيح لم يجوزوا
اسناده الى الله تع فاحتاجوا الى التفصي عنه الى التاويلات التي ذكرها المصنف
الاول ان القوم لما اعرضوا عن الحق وتمكن ذلك الاعراض في قلوبهم
حتى صار كالطبيعة لهم شبه اي اعراضهم عن الحق المتمكن في قلوبهم بالوصف
الخلقي المجبول عليه حاصل هذا الوجه على ما ذكره السيد الشريف ان اسناد
تلك الامور المراد فيها المعنى المجازي الى الله تع كناية عن فرط تمكن هذه
الصفة التي هي الهيئة ... اي نفوذ عن ... الحق في قلوبهم وثبات
رسوخها في قلوبهم واسماعهم فان كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة
لله صادرة عنه فذكر اللازم ... وينتقل منه الى الملزوم الذي هو
الحق فيصدق به كما يقال فلان مجبول على صدق المقال ومحاسن الفعال
ولا يريدون به حقيقة خلقه عليه بل ثباته وتمكنه فيه الا ان هو اللفظ الكناية

على اللزوم

للمحققة

على اللزوم مبني على جواز ارادة المعنى الاصلي من اللازم ولما لم يكن ارادة
في اسناد الختم الى الله على مذهبهم لكونه قبيحا عندهم وجب ان يعده مجازا
متفرعا على الكناية كما في قوله تع الرحمن على العرش استوى فان هذا القول
في حق من يجوز عليه ان يجلس على سرير السلطنة يكون كناية عن الملك
وبيعة الناس باجماعه اذا اقبل الملك يستوي على سرير السلطنة يراد بسط الملك
وفي حقه تع يكون مجازا متفرعا على الكناية فاريد هاهنا به عنه وهو الملك
فانه متى امكن ارادة المعنى الحقيقي يكون اللفظ كناية عن الملزوم ومتى
لم يمكن ذلك يكون مجازا مبنيا على الكناية ومن يجوز اطلاق الكناية
عليه ايضا نظرا الى انه في اصله كناية والاقرب في الحقيقة مجاز لكونه
مستعملا في غير ما وضع له وليس مستعملا بمنصوص معناه الاصلي وينتقل
منه الى الملزوم الذي هو المقصود فلا يكون كناية ومن ثمة جعل صاحب الكشاف
مبسوطتان وغلت في سورة المائدة مجازا عن الجود والبخل وجعلها في سورة
طه من الكناية كالاستواء ... منافات بين قوليه لتغاير اعتبار
الكناية والمجاز فلا حاجة في دفعها الى ما قيل من انه قد يشترط في الكناية
امكان المعنى الاصلي وقد لا يشترط فان قيل لم جعله كناية او مجازا متفرعا
على الكناية ولم يجعله استعارة مصرحة مع كونه مجازا لعلاقة التشبيه
كما هو الظاهر من كلام المصنف حيث قال شبه اعراضهم عن الحق بالوصف
الخلقي المجبول عليه وكذا الظاهر من كلام صاحب الكشاف ايضا حيث
قال اما اسناد الختم الى الله فلينبه على ان هذه الصفة في فرط تمكنها
وثبات قدمها كالشيء الخلقي وما اتوا ... من تشبيه اعراضهم المتمكن
الثابت في قلوبهم واسماعهم بالوصف الخلقي وفي تشبيه احداث
تلك الصفة في القلوب والاسماع بالختم عليها بجامع الاشتمال
على انتفاء القبول لما تع حتى كان الختم استعارة للاحداث المذكور
باعتبار التشبيه الثاني ولم يكن استعارة باعتبار التشبيه الاول
بل كان الكلام مجازا متفرعا على الكناية اجيب عنه بان التشبيه
الاول لم يعتبر لاجل كونه باعثا على اطلاق المشبه به على المشبه
بل اعتبر لاعطاء حكم المشبه به للمشبه فان الوصف العارض في انه شبه
بالوصف الخلقي لاعطاء حكم الوصف الخلقي وهو اسناده الى الله تع
للوصف العارض كما اذا شبه الربيع بالقادر في تعلق وجود الفعل به
فقيل انبت الربيع فان اعتباره ليس لاطلاق اسم القادر عليه
بل لاعطاء حكمه وهو الانبات اليه بخلاف التشبيه الثاني فانه انما
اعتبر لاطلاق اسم الختم على احداث تلك الهيئة فللفرق المذكور كان
ما بني على التشبيه الاول كناية وما بني على التشبيه الثاني استعارة
حاصله ان المراد بالتشبيه ههنا ليس التشبيه المعتبر في الاستعارة اعني
التشبيه المفاد بكان والكاف ونحوهما بل الجهة التي راعاها المتكلم
حيث اعطى الوصف العارض حكم الخلقي من اسناده الى الله تع كما قال الشيخ
في دلائل الاعجاز ان تشبيه الربيع بالقادر في تعلق وجود الفعل به ليس

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي ... وهب
محمد المدعو ... عنه
وكفى عبده

هو التشبيه الذي يفاد بكأن والكاف وانما هو عبارة عن الجهة التي راعاها
المتكلم حيث اعطى الربيع حكم القادر في اسناد الفعل اليه وهو مثل قولنا
شبه ما يلبس فيرفع بها الأسكم وينصب للخنز في ان الغرض بيان
تقدير قدروه في نفوسهم وجهة يراعونها في اعطاء حكم لشيء في العمل
بخلاف التشبيه في الاول فان المراد ثمة هو التشبيه المعتبر في الاستعارة
فبطل ما قيل ان حاصل الوجه انه من قبيل الاستعارة المبنية
على التشبيه حيث شبه اعراضهم عن الحق بالوصف الخلقي للشيء المانع
عما هو المطلوب من ذلك الشيء في التمكن والاستقرار ولم يصرح بالمشبه به
بل كنى عنه بالختم المسند الى الله تعالى الثاني ان المراد بان ختم الله على قلوبهم
تمثيل حال قلوبهم بقلوب البهائم التي خلقها الله خالية عن الفطن
بامور يتوصل بها الى الاستدلال بالآيات على الايمان او بحال قلوب
مقدر ختم الله مرفوع على انه قائم مقام فاعل مقدر عليها اي على القلوب
المقدر كحال البعض العلماء ان هذا الجواب تغيير للمدعى وهو ان لا يحمل
الختم على الاستعارة ولا على التمثيل المذكور بل على تمثيل او نحوه
وحاصله ان المعنى في الاية وهو ان تشبه حال قلوبهم فيما كانت عليه
من التجافي والنبو عن الحق بحال قلوب محقق ختم الله عليها كقلوب
الانعام والبهائم او بحال قلوب مقدر ختم الله تعالى عليها ثم تستعار
الجملة اعني ختم الله على قلوبهم كما هي اي ما حذوه بتمامها مع اسنادها
من المشبه به للمشبه اما على سبيل التمثيل التحقيقي او التخييلي مثل المسند الى الله
اسنادا حقيقيا ختم تلك القلوب المحققة او المقدرة حتى لا تعي
شيئا ولا تنتفع به اصلا سواء كان ختما حقيقيا او مجازيا كما هو الظاهر
لا ختم قلوب الكفار لان الاسناد الى الله تعالى داخل في المشبه به فلا دخل
له في تجافي قلوبهم ونبوها كما لا مدخل للمتردد الذي خاطبته
بقولك اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى في تقديم الرجل وتاخيرها
اذ كل منهما داخل في المشبه به على ما ترى فكما ان هناك ليس
من المخاطب طلب تقديم الرجل وتاخيرها فكذا هنا ليس من الله تعالى
لهم ختم حقيقي ولا مجازي والفرق بين هذا التمثيل والتمثيل الاول
ان التصرف في الوجه الاول في مجرد الختم باعتبار تعلقه بالقلوب
والاسماع مع قطع النظر عن اسناده الى الله تعالى لانه انما اعتبر
لتوجيه تعلقه بها من حيث انها لا تقبل ان حقيقة الختم وفي هذا الوجه
في مجموع الكلام المشتمل على اسناد الختم اليه تعالى فالمقصود من اعتبار
هذا التمثيل انما هو تصحيح وجه الاسناد ولا تعرض فيه لتصحيح وجه التعلق
ونظيره ان نظر هذا الكلام او الوجه في الكلية بتمام اجزائه استعارة
من المشبه به للمشبه على وجه التمثيل من غير ان يكون للمسند اليه مدخل فيما هو المشبه به
وهو الختم في الاية والهلاك وطول الغيبة في قوله سال به الوادي اذا
هلك وطارت به العنقاء اذا طالت غيبته حيث شبهت حاله
في هلاكه بحال من سال به الوادي وفي طول غيبته بحال من طارت به العنقاء
من غير ان يكون للوادي مدخل في هلاكه ولا للعنقاء في طول غيبته والنظر الاول

الانعام بيان للقلوب المحققة جمع نعم ... منه

متعلق بيستعار منه

ناظر

ناظر الى التمثيل التحقيقي لان سال به الوادي متحقق كثير الوقوع والثاني
ناظر الى التخييلي لان نفس العنقاء لما كانت معروف الاسم مجهول الجسم
كان من طارت به العنقاء امرا محالا مقدرا مفروضا لوقوعه فهذا اقتبس مراده
بكونه متحققا كثير الوقوع ليس لكون سيلان الوادي به متحققا والا للا
تحقق له بل لتحقق نفس الوادي ولذا قال بعض المحققين الغرض من
التنظير انه كما ليس في هذين النظيرين سيلان الوادي بالشيء ولا
طيران العنقاء بالشيء الغائب كذلك ليس هناك ختم ولا تغشية
وهما تمثيلان لانه استعير مجموع جملة سال به الوادي لمعنى هلك
ومجموع طارت به العنقاء لمعنى طالت غيبته من غير تجوز في المفرد
في مفردات العنقاء طائر عظيم معروف الاسم مجهول الجسم وحكي بعض الادباء
ويروى ان في ارض اصحاب الرس جبلا عظيما وكان فيه طيور كثيرة وفيها
طائر من احسن الطيور لها عنق طويل تلونها شتوت بكل الالوان
وكان من عادتها ان تنقض على الطيور فتأكلها فجاعت يوما ولم تجد
طيرا فانقضت على صبي فذهبت به ثم انقضت على جارية فذهبت
بها فشكوا الى نبيهم حنظلة بن صفوان فدعا عليها فقال اللهم خذها
واقطع نسلها فاصابتها صاعقة فاحترقت فضرب بها العرب مثلا
وقيل فدعى عليه حنظلة فذهب الله بها الى بعض جزائر البحر المحيط
لا يصل اليها احد والثاني مثل لطول الغيبة الثالث ان ذلك
ان الختم بمعنى المجاز على الاستعارة او التمثيل في الحقيقة فعل الشيطان
او الكافر لكن لما كان صدوره عنه عن الشيطان او الكافر باقداره تعالى
اياه اسند اليه اسناد الفعل الى المسبب على صيغة اسم فاعل حاصله
ان يحمل الختم على الاستعارة والتمثيل ان يحمل اسناده الى الله
مجازا من باب اسناد الفعل الى المسبب فالخاتم في الحقيقة هو الشيطان
او الكافر نفسه الا انه تعالى لما كان اقدره ومكنه اسند اليه الفعل اسنادا
مجازيا كما اسند الى الربيع في انبت الربيع البقل والى الامير في بنى
الامير المدينة لان اسناد الفعل الى غير فاعله الحقيقي من ملابساته من
المصدر والزمان والمكان والظرف والسبب مجاز عقلي فاسناد ختم
في الاية الى الله اسناد الى غير فاعله الحقيقي اعني الاسباب فيكون مجازا عقليا
اعترض عليه بانه يلزم صحة اسناد جميع الشرور والقبائح الى الله تعالى لانه كان
باقداره تعالى واجيب بمنع بطلانه لان اقداره لا يقتضي صدوره منه
الرابع ان اعناقهم جمع عرق وهو اصل الشيء كانه شبه ما يرجع بالشيء
في كونه مختتما عن طاعته لما رسخت فيه الكفر واستحكمت بحيث لم يبق
طريق الى تحصيل ايمانهم سوى الالجاء والقسر على الايمان ثم لم يقسرهم
على الايمان ابقاء لغرض التكليف اعني اثابة المكلف
في مقابلة اثابته بما كلف به باختياره ولو قسرهم على الايمان لفات
غرض الاثابة اذ لا ثواب على الاعمال القسرية حاصل هذا الوجه ان
الختم ليس مجازا عن الالجاء الى الكفر والقسر عليه والمنع عن قبول الحق

حتى يمتنع اسناده الى الله حقيقة لكونه قبيحا بل هو مجاز عن ترك القسر والالجاء
الى الايمان فيكون المجاز في المسند وهو مذهب ابن الحاجب فمثل هذا
التركيب من مجوزات الربيع البقل ونحوه كما ان الوجه الثالث مذهب
جمهور علماء البيان وعبد القاهر فمعنى ختم الله على قلوبهم انه تعالى لم يقسرهم
على الايمان بل ترك القسر عليه فترك القسر عليه وان لم يكن قبيحا لكنه لما ليس مقصودا
في نفسه بل هو كناية عن تناهيهم في الكفر والضلال اذ يستفاد منه ان الايمان
مقتضى حالهم الالجاء على الايمان لولا انه تعالى ابتنى التكليف على الاختيار
ومنه لان الايات والنذر لا تغني عنهم والالطاف لا تجدي عليهم
ومنه الى اصرارهم على الكفر وتناهيهم في الضلال لان اعراقهم قد رسخت
في الكفر بحيث لم يبق طريق الى ايمانهم سوى القسر عليه ولولا ابتناء التكليف
على الاختيار لقسرهم على الايمان لكن لم يقسرهم لغرض التكليف فاطلق
الختم على ترك القسر على الايمان مجازا مرسلا لعلاقة اللزوم بينهما ثم كني به
عن ذلك التناهي هكذا حققه المحققون ويفصح عنه قوله فعبر عن ترك
القسر على الايمان بالختم ارتجالا قال صاحب الكشف حاصل هذا الوجه ان الختم
المستعار لما مر جعل مجازا عن ترك القسر لعلاقة اللزوم بينهما فهو مجاز
بمرتبتين ولا يجوز ان يستعار الختم من معناه الاصلي لترك القسر لانه
في المنع عن وصول الحق في ان هذا له خاصة لان الختم احداث مانع
محسوس وترك القسر رفع مانع معقول واستعارة الاحداث للعدم
بعيد على ان معنى المنع في ترك القسر غير ظاهر الا بعد سبق العلم بحالهم
وان آية لبيانه فانه سد لايمانهم بيان لوجه شبهه مدخول لما لم يرد به
بمعنى ان ترك القسر سد لايمانهم من حيث انه سد لطريقه الذي هو القسر على الايمان
كما ان الختم سد للشيء المختوم عليه من حيث انه سد لطريق التوجه به وفيه ان
في الوجه الرابع استعارة على تراجم امرهم في الغي التزاما الوصول الى الرشد
وتقوية الاشعار بعلاقته على تضمين الدلالة او التنبيه للاستفسار
ولا تهدي بالبابا لكن من ان يكون ختم الله على قلوبهم حكاية لما كانت
الكفرة يقولونه قبل نزول هذه الآية والحاكي هو الله تعالى عن معقول القول
بقول مثل قولهم قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر
ومن بيننا وبينك حجاب حاصل الكلام قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الا حكاية
لكلام الكفرة ونقلا له بالمعنى لا بعبارتهم فان كون القلوب في اكنة هو معنى
الختم عليها وكذا ثبوت الوقر في الاذان ختم عليها وثبوت الحجاب غشاوة
للابصار لان الغشاوة حجاب مانع من الابصار واسناد هذه الامور
الى الله تعالى حقيقة لان الكفار يجوزون اسناد القبيح الى الله تعالى فيسندونها
الى الله تعالى حقيقة واما الختم نفسه فيجوز ان يكون حقيقة وان يكون مجازا فانه ذكر
في قوله وقالوا قلوبنا غلف انهم ارادوا ان بها اغطية جبلية وفطرة
في قوله تعالى وقالوا قلوبنا في اكنة الآية انها متمثلات لنبو قلوبهم
عن الحق فان جعل الختم حقيقة كان وجها مستقلا وان جعل مجازا
كما هو الاولى كان راجعا الى ما تقدم كذا ذكره الشريف واعترض

علمه

عليه بان المقصود من هذه الآية تاكيد ما قبلها ولذا ترك العطف وعلى تقدير
كونها حكاية يفوت هذا المقصود لان المحكي من كلامهم وما قبله
من كلام الله تعالى فلا يكون تاكيدا فلا يناسب المقام وقد اجاب عنه الفاضل
المحشي بان قولهم هذا يدل على كمال اصرارهم على الكفر فيؤكد عدم
ايمانهم وعدم نفع الانذار فيهم وهذا بين وان خفي على السيد
واستغرب بعض ارباب الحواشي حيث قال وهذا غريب من المحشي
فان السيد في شرح العلامة التفتازاني اعتراضه على الوجه الثالث
لا على الخامس اقول هذا غريب من هذا القائل فان التفتازاني
قال بعد تعداد الوجوه الخمسة المذكورة ولا يخفى على المنصف
بعد الثلاثة الاخيرة فان الاول منها يقتضي صحة اسناد جميع انواع
الكفر والمعاصي الى الله تعالى ولا يخفى بعده والثاني مما لا قرينة عليه
في الآية والثالث مما يأباه سوق الكلام ونظمه اذ القصد به
انما هو الى تقرير الكلام السابق وتاكيده انتهى ولا يخفى عليك
ان المراد بالثالث ما هو الخامس من الوجوه لكن من نقل ذلك
القائل لم ير قوله بعد الثلاثة الاخيرة وظن ان مراد العلامة بالثالث
هو الثالث من الوجوه ولذا ولسبب كذلك لكن يرد على الفاضل المحشي
انه لما كان المحكي من كلامهم لا يكون تاكيدا لكلام الله تعالى وان افاد اصرارهم
على الكفر تهكما واستهزاء بهم علة لكونه حكاية وفي شرح الكشاف
كونه استهزاء بهم بالنزول في السلم ووجه بانه اذا نقل كلام احد
مع ظهور بطلانه وليس فيه الاسناد الى الناقل وقد نقله مع الاسناد
اليه يفهم منه الاستهزاء لقوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب
والمشركين منفكين حتى تاتيهم البينة فنظيره في كونه حكاية لكلام الكفرة
ونقلا بالمعنى تهكما لانه قد حكى فيه على سبيل التهكم معنى ما كانوا يقولون
قبل البعثة بعبارة اخرى فانهم كانوا يقولون لا ننفك عن ديننا
ولا نتركه حتى يبعث النبي الموعود في التوراة والانجيل اي لا نتركه
الا عند بعثته فان ما قبل حتى لا بد ان يكون مغايرا لما بعدها فلما بعث
الرسول عم ودعاهم الى الايمان كفروا به فاستهزأ الله تعالى بهم حكاية
عن قولهم انهم كانوا يقولون كذا وانما حمل على الاستهزاء لانه
لو كان ابتداء اخبار من الله تعالى لكان الانفكاك عن دينهم الذي كانوا عليه
واقعا عند مجيء الرسول عم لكنه لم يقع فتعين الاستهزاء وفائدة الاستهزاء
التهديد والوعيد والدرس ان ذلك اي ختم القلوب والعذاب
في الآخرة ويؤيده عطف قوله ولهم عذاب عظيم لانه في الآخرة وانما
اخبر عنه بالماضي مع انه في المستقبل لتحققه وتيقن وقوعه حاصله
ان ختم القلوب وابطال القوى ليس في الدنيا حتى يكون فيه الاحتجاج
فيكون قبيحا فلا يسند الى الله تعالى بل انما هو في الآخرة واما في الدنيا والجزاء
حسبما استحقه العبد في مقابلة اعماله عدل لا ظلم فيصح الاسناد الى الله تعالى حقيقة
وانما المجاز في صيغة ختم حقيقته بانه شبه غير الواقع بالواقع لتحقق وقوعه

قد عرضنا الجواب عنه في اول البحث فاعلمه
منه

وعلى تقدير كونها حكاية يفوت هذا
المقصود
منه

ويشهد له قوله تعالى نحشرهم يوم القيمة لان القران يفسر بعضه بعضا وقد
اخبر الله تعالى عن احوالهم يوم القيمة بقوله نحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا
وبكما وصما وبقوله اليوم نختم على افواههم السابع ان المراد بالختم على
قلوبهم وسمه ان يجعل علامة يعرفها الملائكة انهم كفرة فيبغضونهم حاصله
ان المراد بالختم ليس حقيقة الختم بل معنى العلامة تعرف بها الملائكة انهم كفرة
فيجوز اسناده الى الله تعالى اذ لا قبح في اسناده الى الله تعالى بهذا المعنى وقد عرفت
الجواب عن هذا الوجه في اول البحث واعلم ان التاويل في مثل هذا التركيب
من نحو انبت الربيع البقل وجرى النهر وسال الميزاب بنى الامير المدينة
اما في المعنى او في اللفظ اما في المعنى فبان جعل الاسناد مجازا عقليا واما في
اللفظ اما في لفظ المسند واما في لفظ المسند اليه واما في الهيئة التركيبية
والتاويلات المذكورة لا تخرج عن هذه الاربعة وتفصيلها في حواشي
المختصر الشريف وعلى هذا المنهاج ان ختم الله على قلوبهم كلاما منا وكلاما
فيما يضاف الى الله تعالى من طبع واضلال مثل طبع الله على قلوبهم ونحوه فيتاول
انما اسنده الى الله حقيقة بمعنى خلقه اذ لا قبح في خلقه عندنا وهم يصرفون
الايات عن ظاهرها ويقولون بالتاويلات المذكورة اما في الاسناد
او في لفظي المسند والمسند اليه او في الهيئة التركيبية وعلى سمعهم
معطوف على قلوبهم دفع لاحتمال ان يدخل تحت التغشية ومتعلقاتها
دون الختم لانه يحتمل ان يكون معطوفا على قلوبهم فيكون مستقلا متمما للجملة الفعلية
التي قبلها كما يحتمل ان يكون مع ما بعده خبرا مقدما لقوله غشاوة وان
كانت نكرة لكنها تخصصت بتقديم الخبر الظرف فيكون مستقلا للتغشية
متمما للجملة الاسمية فاختار الاحتمال الاول واستدل عليه بدلائل نقلية
وعقلية فاشار الى الاول بقوله وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره
غشاوة فانه نص على ان السمع داخل تحت الختم دون التغشية وانما قدم
القلب على السمع مما نحن فيه واخره في هذه الاية لان هذا المقام مقام
اصرارهم على الكفر وعدم قبولهم للايمان وذلك مما يتعلق بالقلب
فالمناسب تقديم القلب وذلك المقام مقام بيان عدم قبولهم النصح
وعدم مبالاتهم بالمواعظ وذلك مما يتعلق بالسمع فالمناسب تقديمه وللوفاق
على الوقف عليه ولو لم يكن معطوفا على قلوبهم بل كان خبر الغشاوة لم يحسن
الوقف عليه مع الاتفاق عليه والى الثاني بقوله ولانهما دليل عقلي ان السمع والقلب
لما اشتركا في الادراك في جميع الجوانب بحيث لا تختص بجهة جعل
ما يمنعهما من خاص فعلهما اي فعلهما المخصوص الختم الذي يمنع من جميع الجهات
فان الختم يمنع الادراك مطلقا من غير اختصاص بجهة دون جهة
بخلاف الغشاوة فانها تمنع الادراك من جهة المقابلة فقط فالختم
يناسب القلب والسمع والغشاوة الابصار اعترض المحشي بان الغشاوة
لا تختص بالمنع من جهة بل هو يمنع المغشي فان كان ادراك المغشي من جهة
منعه وان كان من الجهات منعه من الجهات فغشاوة السمع مانعة من الجهات
وغشاوة الابصار من جهة واحدة واجيب بان المراد بالغشاوة هو الحجاب بين الرائي

والمرئي واختصاصه بجهة المقابلة واضح وكرر الجار مع عدم احتياجه
الى التكرار لان المعطوف عليه اسم مظهر لفائدتين احدهما التكرير
ادل على شدة الختم في الموضعين لانه لو لم يكرر لكان انسدادا ما
للقلوب والاسماع في تقدير واحدة وحين استجد للاسماع
تقديرا على حدة كان ادل على شدة الختم في الموضعين يعني لو لم
يكرر لكان الختم عليهما معا واذا كرر لكان للختم على كل منهما قبل فهو ادل
وثانيهما ما ذكره بقوله وللاستقلال كل منهما بالحكم اي الختم لان
اعادة الجار تقتضي ملاحظة معنى الفعل المعدى به حتى كانه ذكر
مرتين ولذا فرق النحاة بين مررت بزيد وعمرو وبين مررت بزيد
وبعمرو بان في الاول مرورا واحدا وفي الثاني مرورين يعني ان ملاحظة
معنى الجار في كل منهما يقتضي ان يلاحظ مع كل واحد منهما معنى الفعل المعدى به
مستقلا مذكورا مرتين فان قيل ان ملاحظة معنى الفعل مرتين يقتضيه
العطف سواء اعيد الجار او لا قلنا العطف يقتضي ملاحظته في المعطوف
تبعا لا قصدا بخلاف اعادة الجار فانها تقتضيه اصالة ووحد السمع
والمقام مقام الجمع لانه اضيف الى ضمير الجمع والمجموع لا يملك لهم سمع واحد
بل لكل واحد سمع فمقتضى المقام ان يقال وعلى اسماعهم وانما عدل عنه
لوجهين احدهما للامن عن اللبس لانه اذا كان مدلول اللفظ
امرا منفصلا عن الشخص مثل الفرس فلا يجوز اطلاق اللفظ المفرد
وارادة المتعدد فلا يقال مثلا اخذت ثوبهم او فرسهم عند ارادة
الاثواب والافراس حذرا عن اللبس اذ يحتمل اشتراك جماعة في ثوب
واحد وفرس واحد واما اذا لم يكن مدلول اللفظ امرا منفصلا
كالسمع فيجوز اطلاق اللفظ المفرد وارادة المتعدد لعدم اللبس
لظهور انه لا يجوز اشتراك الشخصين في سمع واحد فان قيل لم جمع
القلوب مع انه لا لبس فيه ايضا قلنا لاقتضاء المقام جمعه للاضافة الى ضمير
الجمع فلا حاجة الى ايثار النكتة وثانيهما ما اشار اليه بقوله واعتبار
الاصل فانه اي السمع مصدر في الاصل والمصادر لا تجمع لانها تدل
على الماهيات المجردات عن الدلالة على التعدد اعني الماهية المطلقة والجمع
يستلزم التعدد والا ان يقصد العدد او النوع وبه يثنى ويجمع وههنا
لم يقصد شيء منهما فال للتعريف واما المرجح فالاختصار والتفنن
في توحيد السمع وجمع اخويه مع اشارة لطيفة الى ان مدركاته
نوع واحد ومدركاتهما انواع مختلفة وما قيل من ان دلالة وحدته
على وحدة متعلقه لا يعلم من اي نوع من انواع الدلالات فمدفوع
بانها من الدلالات الالتزامية التي يكتفى فيها باي لزوم كان ولو بحسب
الاعتقاد وفي اعتبارات البلغاء ومنهم يعني ان ما ذكره المصنف
من الوجهين يجوز للتوحيد فلا بد من مرجح وهو الاختصار والتفنن
او على تقدير مضاف عطف على للامن مثل وعلى حواس سمعهم
فيكون السمع في معنى المصدر او بمعنى العضو المخصوص وفيما سبقه الوجهين

يعني القوة السامعة والابصار جمع بصر وهو ادراك العين اختلف في هذا الادراك قال الاشعري انه علم بالمبصرات وقال جمهور المتكلمين انا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه واجيب بان هذا الفرق لا يمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس الظاهرة بالنوع او بالماهية قال في الكشاف البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك المرئيات كما ان البصيرة نور القلب وهو ما به يستبصر ويتأمل وكانهما جوهران لطيفان خلقهما الله فيه آلتين للابصار والاستبصار وانما عدل عنه المصنف وفسره بالادراك لان جمهور المتكلمين اتفقوا على نفي البصر والسمع بالادراك وانما الخلاف بين الاشعري وغيره في ان ذلك الادراك هل هو علم او لا فالآن تفسيرهما بالادراك تجوز في اللغة وغيره واما كونهما نورين كذلك فليس مجزوما به فلا وجه لترك المجزوم واختيار المظنون حتى اعترض على الكشاف بانه ترك المجزوم اعني الادراك واختار المظنون اعني كونه جوهرا لطيفا نورانيا فانه فسر البصر بنور العين وفسر البصيرة بنور القلب ثم فسر النورين بقوله وكانهما جوهران لطيفان خلقهما الله فيه آلتين للابصار والاستبصار فان لفظة كان فيه للظن والتخمين لا للتشبيه كما صرح به الشريف وقد يطلق البصر مجازا على القوة الباصرة وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان ثم تفترقان فتتأديان الى العينين فيدرك بها المبصرات من الالوان والاضواء والاشكال وعلى العضو المخصوص اعني العين وكذا لفظ السمع يطلق على الادراك حقيقة وعلى القوة المودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ مجازا وعلى العضو المخصوص ولعل المراد بهما في الآية العضو لانه اشد مناسبة للختم والتغطية اربابا للمعنى الذي هو للجسم المعهود يضرب به على الجسم اذ المناسبة المعتبرة في الالفاظ انما هو باعتبار المعاني الحقيقية وان لم يكن مرادة وبالقلب ما هو محل العلم اعلم انهم قالوا ان محل العلم الحادث غير متعين عقلا عند اهل السنة بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جزء اراد من اجزاء بدن الانسان وغيره لان البنية ليست شرطا للحيوة والعلم فاي جزء اراد خلق فيه العلم كان عالما لكن دل السمع على ان محله هو القلب كقوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وكقوله تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها وقال الحكماء محل العلم بالكليات النفس الناطقة وبالجزئيات المادية القوى وقال بعضهم محل العلم بالكليات والجزئيات النفس الناطقة وقال بعضهم الدماغ وقد يطلق القلب ويراد به العقل والمعرفة كما قال ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اذ المعتبر في الادكار انما هو نفس العلم والتامل لا المحل لان وجود محله بدون اعماله بالتامل والتفكر لا يفيد ادكارا فان قيل ان صاحب المواقف استدل بهذه الآية على ان محل العلم هو القلب فيلزم المراد معناه الحقيقي فكيف يستدل بها على ان المراد

كان المراد بالقلب منبع محل العلم على الادراك صح

بالعلم

بالقلب هو العلم فهذا الاستدلال على ان محل العلم هو القلب باعتبار معناه الحقيقي لا ينافي الاستدلال على ان المراد به العلم مجازا فان قيل هذا مخالف لما اختاره المصنف في تفسيره فانه قال اي قلب واع يتفكر في حقايقه فانه ظاهر في معناه الحقيقي اجيب عنه بمنع المخالفة فانه اشار بتوصيف القلب بكونه متفكرا في الحقايق الى ان القلب ههنا ماخوذ باعتبار الوصف ولا شك ان اعتبار الموصوف من حيث الوصف يرجع الى اعتبار الوصف فيرجع الى ما ذكره ههنا وانما جاز امالتها راجع الى ابصارهم مع الصاد يعني ان الصاد مستعل وهو عندهم مناف للامالة لان الامالة ان تنحو بالفتحة نحو الكسرة وبالالف نحو الياء وذلك يقتضي تسفل الصوت والاستعلاء يقتضي خلافه لانه يقتضي تصعد الصوت بها الى الحنك الاعلى فاشار الى وجه جوازها بقوله لان الراء المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير لان الراء يتكرر عند النطق به في مخرجها فاذا كانت مكسورة فكانها تكررت كسرتها ايضا فكانت غالبة على المستعلية الواحدة ولما كان تكرار الحروف موجبا لتكرار حركتها اختصر المصنف عبارة الكشاف ولم يذكر قوله كان فيها كسرتين عقيب قوله من التكرير وغشاوة رفع بالابتداء عند سيبويه قال الفاضل الرفع بالابتداء لا يختص بسيبويه بل متفق عليه عند غير الاخفش اذا لم يعتمد الظرف على ما يجب اعتماد اسم الفاعل عليه حتى يعمل وما يختص بسيبويه انه لا يكتفي بالاعتماد على ما سوى الموصول ويشترط مع الاعتماد كون المرفوع به حدثا اقول فيه بحث لما في الرضي ان المجمع عليه ان الظرف اذا اعتمد على احد الاشياء الستة او يقع بعده ان المصدرية يجوز ان يرفع الاسم الظاهر بعده على الفاعلية لتقويته بالاعتماد ويجوز ان يكون الظرف خبرا مقدما وما بعده مبتدأ واما في غير هذه المواضع السبعة المذكورة نحو في الدار رجل فالمرفوع مبتدأ مقدم الخبر وعند الكوفيين والاخفش في احد قوليه هو فاعل للظرف لتضمنه معنى الفعل اما عند الكوفيين فلاعتقادهم ان الخبر لا يتقدم على المبتدأ مفردا كان او جملة فيوجبون ارتفاع زيد في نحو في الدار زيد على الفاعلية لئلا يتقدم الخبر على مخبره واما الاخفش لا يوجب ذلك بل يجوز ارتفاعه بالابتداء ايضا اذ هو يجوز تقدم الخبر على المبتدأ لكنه لما اجاز عمل الصفة بلا اعتماد اجاز نحو زيد في قائم زيد فاعلا للصفة ولم يجوز عمل الظرف بلا اعتماد فقولنا ان اسمي الجنس والمظاهر يحتمل الرفع بالابتداء عند عدم الاعتماد ليس متفق عليه عند غير الاخفش فان الكوفية اوجبوا الرفع على الفاعلية كما ترى اللهم الا ان يكون مراده انه متفق عليه عند غير الاخفش من علماء البصرة او بالجار والمجرور عند الاخفش اي مرفوع على انه فاعل الظرف لا مبتدأ فلا ضمير في الجار والمجرور بل هو نائب عن المستقر ورافع للظاهر والاعتماد على الاشياء الستة

التي اعتمد عليها اسم الفاعل ليس بشرط عنده وكذا عند الكوفيين على ما في الرضي وخصصه
بالاخفش ليس بمرضي ويؤيده العطف على الجملة الفعلية اعني جملة ختم الله بقول المحاكمة
انه لو كان الرفع بالجار والمجرور مختصا عنده بكونه فاعلا للفعل المقدر لانه
في حكم جملة فعلية مثل المعطوف عليه لكنه ليس بمختص به بل يجوز عنده تقدير
الجار والمجرور باسم الفاعل ورفع ما بعد المجرور باسم الفاعل وان لم يعتمد
على شيء من الاشياء الستة لان الاعتماد عليها ليس بشرط عنده في عمل الصفة
والظرف وايضا ان للاخفش في امثال هذه المواضع قولين الرفع
بالابتداء وبالفاعلية ولعل مراده ان العطف على الجملة الفعلية يؤيد
هذا القول من الاخفش لا ما عداه من تقدير الظرف باسم الفاعل
والرفع بالابتداء وهذا القول لكونه اشهر واوفق لما ان الاصل
في العمل هو الفعل جعل بمنزلة المذهب والمتعين ثم وجه التناسب ان عطف
الفعلية على الفعلية اولى من عطف الفعلية على الاسمية ومن عطف المفرد على الجملة
ثم هذا وان كان انسب من حيث العطف لكن قول سيبويه انسب من حيث
المعنى لما فيه من الدلالة على الدوام والثبات الدال على كمال ضلالهم ولما فيه
من الاختصاص والاهتمام بالخبر المستفاد من تقديمه وقرئ بالنصب على تقدير
وجعل على ابصارهم غشاوة قال سيد المحققين لا بد مطلقا من تقدير
فعل كجعل واحدث على طريقة علفتها تبنا وماء باردا واعترض
عليه اولا بانه يجوز ان يكون غشاوة اسما وضع موضع مصدر
من معنى ختم كقعدت جلوسا لان معنى ختم غشى وستر فكانه قيل تغشية
على سبيل التاكيد ويكون قلوبهم وسمعهم وابصارهم مختوما عليها
وثانيا بانه يجوز ان يكون منصوبا بالنزع الخافض وعلى التقديرين ليس
فيه تقدير فعل مخالف للمذكور كما اشار الى الثاني بقوله او على حذف
الجار وايصال الختم بنفسه اليه راجع الى غشاوة بتاويل اللفظ والمعنى
وختم على ابصارهم بغشاوة اجيب عن الاول بان التغشية ليس
مما يدخل تحت الختم وعن الثاني بان مراد السيد الشريف بقوله مطلقا
مطلق مما ذكره الكشاف من احتمالات النصب لا مطلق الاحتمال
واحتمال النصب بالحذف والايصال وكذا المصدرية ليس مما ذكره
في الكشاف فلا يشملهما فلا يرد النقض بهذين الاحتمالين واعترض
ثالثا بانه ليس من قبيل علفتها تبنا وماء باردا سواء قدر فيه
جعل او النصب على نزع الخافض لان الغشاوة ليس مما يختم
عليه كالقلب والسمع بل ما يختم به اقول مراد الشريف العلامة بكونه
من ذلك القبيل انه يقدر فعل مناسب للمفعول مثل جعل او احدث
سواء ناسب الفعل المعطوف عليه او لا وقرئ بالضم والرفع
اي بضم اوله ورفع الاخير على الابتداء وبالفتح والنصب اي بفتح اوله ونصب الاخير
وغشوة بدون الالف بالكسر اي كسر اوله مرفوعة الاخير وعشاوة بالعين
المهملة واختلف في حركة اوله واعراب الاخير فقيل بفتح الاول ورفع
الاخير وقيل بتحريك فتح اوله وكسره مع رفع الاخير ونصبه الف مصدر الاعشى وهو الذي لا يبصر

بالليل

بالليل ويبصر بالنهار والمعنى انهم يبصرون الاشياء ابصار غفلة لا ابصار عبرة
وعتيد وبيان لما يستحقونه من الآلام ولهم عذاب عظيم جملة مستانفة
لدفع ما يتوهم انه لا عذاب لهم في كفرهم لانه بغشاوة ورانهم والختم منسوب
وحاصل الدفع ان الختم والتغشية بسوء اختيارهم فلا يمتنع استحقاقهم العذاب
بسبب اختيارهم قال في شرح المفتاح الظاهر ان قوله ولهم عذاب
عظيم عطف على جملة ان الذين او على خبر ان لا على احد التاكيدين
لان ثبوت العذاب العظيم لا يناسب ورده بتقدير التسوية كما في التاكيدين
ال ... يقول من اعذب عن الشيء ونكل عنه اذا امسك
بيان لكونه كالنكال معنى لان العذاب يمسك الجاني عن الجناية
... ومنه الماء العذب لما فيه من معنى الامساك
لانه يقمع العطش ويردعه اي يسكنه ويمسكه ولذلك اي لكونه
قامعا للعطش سمي الماء العذب نقاخا بضم النون وبعدها قاف
وخاء معجمة لان النقخ الكسر والماء العذب يكسر العطش وفراتا
لانه يرفت العطش اي يكسر ففي الفرات قلب ثم اتسع فيه
اسم العذاب بالتعميم فاطلق على كل الم فادح بالفاء والدال والحاء
المهملتين معناه المثقل في القاموس فدحه الدين اثقله فان لم
يكن نكالا اي عقابا يردع الجاني عن المعاودة صفة لعقابا مفيدة لمعنى
فيكون النكال اخص من العقاب فهو اعم منهما اختلف في النسبة
قيل انه راجع الى النكال والعقاب اي العذاب بعدما اتسع فيه
اعم منهما اما عمومه من النكال فلتحقق العذاب بدونه في الالام الاخروية
فانه لم يرد بها ردع الجاني عن المعاودة بل هي جزاء للجنايات التي
في الدنيا واما عمومه من العقاب فلان الالام التي تلحق الاطفال والبهائم
عذاب وليست بعقاب فقد تحقق العذاب بدون العقاب
وقيل راجع الى ما يكون نكالا وما لا يكون نكالا لوجوده في كل منهما بدون
الاول وقيل اشتقاقه من التعذيب الذي هو ازالة العذب ولا يخفى
ان ازالة العذب لا تلائم التنكيل وهو معطوف على يعذب لون كالتقذية
بالقاف بمعنى ازالة القذى والتمريض بمعنى ازالة المرض فعلم من هذا ان
التفعيل يجي بمعنى الازالة كالافعال والعظيم نقيض الحقير والكبير نقيض
الصغير قال السيد الشريف المراد بالنقيض ههنا ما يدفع به الشيء عرفا فاذا
قيل هذا كبير او عظيم يدفع الاول بانه صغير والثاني بانه حقير وانما
حمل على المعنى العرفي دون الاصطلاحي لانه لا اختلاف بينهما بالايجاب
والسلب فهو بمعنى المقابل فعلى ان الحقير دون الصغير لما في ...
والحقير اخسهما لان الصغر باعتبار المقدار والجثة والحقارة باعتبار
الدرجة والرتبة فجاز ان يكون الشيء صغير الجثة عظيم الرتبة لا حقيرها
فالعظيم فوق الكبير اي اعلاه ... والعظيم اشرف منهما لان العظيم
باعتبار الرتبة والكبير باعتبار الجثة فجاز ان يكون الشيء حال كونه
كبير الجثة حقير الرتبة ومعنى التوصيف ان توصيف العذاب

أي بالعظيم دون الكبير ومعنى التنكير أي تنكير غشاوة وعذاب كما يدل
عليه قوله في الآية دون نوع فيه أن على أبصارهم غشاوة غير متعارفة
الناس أي نوع لا يتعارفه الناس حمل تنكير غشاوة على التنويع دون
التعظيم لكونه أنسب وتنكير عذاب لأن تنكيره للتنويع أيضا لا للتعظيم لأن
التعظيم مستفاد من توصيفه بعظيم وما قيل يجوز أن يكون التنوين للتعظيم
وعظيم تأكيدا له فليس بشيء لأن التأسيس خير من التأكيد ثم فسر نوع الغشاوة
فقال وهي غشاء التعامي اختار التعامي على العمى إشارة إلى أن ذلك
من سوء اختيارهم لما افتتح سبحانه وتعالى في هذه السورة فلا يرد
أنه افتتح كتابه بفاتحة الكتاب وليس مختصر في حال الكتاب بشرح
حال الكتاب حيث قال ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين
وساق لبيانه أي بيان حال الكتاب ذكر المؤمنين مفصلا بأنه
وواطأت فيه أي في إخلاص الذين تواطأت قلوبهم ألسنتهم حيث قال الذين
يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة وثنى من النكتة عطف على ثم
بأضدادهم حيث قال إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم الآية
الذين محضوا بالتشديد والتخفيف الكفر ظاهرا وباطنا اعترض عليه
سيد المحققين بأن هذا إنما يظهر إذا جعل التعريف في الذين كفروا للعهد
مرادا به أعلام الكفرة وأما إذا حمل على الجنس شمولا كان عاما خص
بالخبر أعني سواء عليهم أو مطلقا قيد به كما مر تحقيقه اشتمل التناول
المصرين إلى حصص والمنافقين وأجيب عنه بأنه لما أفرد المنافقين
بالذكر وفصل أحوالهم علم أن المقصود الأصلي بذكر ذلك الحكم المشترك
بينهما الماحضون بالكفر فلا يتناول المنافقين وفيه نظر لأن ذكر الخاص
بعد ذكر العام لا يقتضي أن يراد من العام غير الخاص كما يقال بنو فلان كلهم
علماء ومنهم الفقهاء فإنه لا يدل على أن المراد بالعام غير الفقهاء فالكلام
في الجواب ما قيل المراد منهم المصرون المجاهرون الذين لم ينفعهم إنذار
النبي عم وعدم إنذاره فلم يؤمنوا ولا يؤمنون أصلا كما أشار إليه المعلم
بقوله ظاهرا وباطنا لكن لأن ذكر المنافقين لما قرن بقرينة الخبر فلا يندرج
فيهم المنافقون سواء كان التعريف في الذين كفروا للعهد مرادا به
ناس بأعيانهم أو للجنس لأن المنافقين آمنوا أي نالوا نفعهم الإنذار
ظاهرا ويؤيده قوله ومن الناس لأنه لو دخل المنافقون في الذين كفروا
لكان ينبغي أن يقول ومنهم بدل ومن الناس ولم يلتفتوا لفتة
رأسا أي ظاهرا أو باطنا قيل المعنى إلا الكفر أي لم ينظروا إليه حتى تظهر حجة
عليهم وقيل في الإيمان أي لم ينظروا إليه حتى يظهر لهم حسنه لأن العقل
مستقل بمعرفة قبح الكفر وحسن الإيمان وقبل الكتاب تكلف جواب لما
بالقسم الثالث المذبذبين بين القسمين أشار به إلى قوله في حق
المنافقين مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء وهم الذين
آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم إشارة إلى قوله في الذين قالوا
آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم فإنه في حق المنافقين تكميلا علة لتلث

للقسم

للقسم أي تقسيم أحوال الناس لأنهم إما أن يتلفظوا بالكلمتين الشهادة أولا
الثاني الكفار المجاهرون والأول إما أن يوافق قلوبهم ألسنتهم أولا
الثاني المنافقون والأول المؤمنون وبعبارة أخرى إنهم إما مؤمن ظاهرا
وباطنا وكافر كذلك أو كافر باطنا مؤمن ظاهرا وعلى التقريرين يرد النقض
بمن أظهر الكفر وأبطن الإيمان كعمار ولا يناسب جعل من المتقين إدخالهم
لأن تمييز الماحضين في الكفر من المنافقين يستدعي حمل المتقين على الذين
واطأت قلوبهم ألسنتهم ولو سلم دخوله في المتقين لكونه مؤمنا لقوله تعالى
إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان لكن لا تكميل للتقسيم بعد لبقاء الفرق المصرين سيما
إذا أريد بقوله الذين كفروا معهودون كما صرح به الفاضل المحشي ويمكن أن يقال
إن بعض المصرين بعد التوبة عن الكفر داخل في المتقين وقبلها داخل في الكافرين
وقيل لا نسلم أن ومن الناس لتكميل التقسيم بل لبيان اختصاص المنافقين
بالناس مع بيان خبثهم يدل عليه تعلكهم وفي الناس حال أنه يعتبر الخلف
أي المنافقين مخصوص بالناس ولا يوجد في الجن ولا يخفى عليك بعده
لأن المقام ليس مقام اختصاص المنافقين بالناس بل مقام ذمهم لأنهم
ممن هو الكفر أي ستروه بالإيمان الظاهر يقال موه الشيء إذا طلاه بذهب
أو فضة وتحته نحاس قيل إن أذى المشركين للنبي عم والمؤمنين بالمجادلات
والمحاربات وسائر أنواع الأذى أشد من تمويه المنافقين كيف وإنهم يؤذون
النبي عم ظاهرا وباطنا والمنافقين يؤذون باطنا فقط فكان حال المجاهرين أشنع
وأشد من حال المنافقين أجيب بأنهم خالطوا المؤمنين واطلعوا على أسرارهم
وأعلموا أحوالهم بالكفار وهو أشد ضررا للمؤمنين من المجاهرين وكان مقصود
المصنف بيان أحوالهم المختصة بهم وهو التمويه وكونهم أخبث من حيث التمويه لا ينافي
كون المجاهرين أخبث منهم من جهة أخرى ومن هنا اختلفوا في كفر المنافق وكفر
المجاهر أيهما أقبح وخلطوا به أي بالكفر خداعا أي لأجل الخداع مع الله كما قال
يخادعون الله والذين آمنوا واستهزاء كما قال إنما نحن مستهزؤن ولذلك
أي ولكونهم أخبث الكفرة طول الله تعالى في بيان خبثهم فإنه تعالى ذكر ادعائهم
الإيمان وخداعهم ومرض قلوبهم وكذبهم وإفسادهم في الأرض وتسفيههم
المؤمنين وجهلهم بقوله تعالى ولكن لا يشعرون ولا يعلمون واستهزاءهم بقوله إنما
نحن مستهزؤن وتهكم بأفعالهم بقوله أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى
فما ربحت تجارتهم وسجل أي حكم على عمههم وطغيانهم حيث قال ويمدهم
في طغيانهم يعمهون وضرب لهم الأمثال بقوله مثلهم كمثل الذي استوقد
نارا وقصتهم أي بيان جميعها وهي مشتملة على ثلث عشرة آية معطوفة على قصة المصرين
وهي مشتملة على آيتين ولا يخفى عليك أن هذا العطف ليس عطف جملة على جملة
حتى يطلب بينهما المناسبة المصححة للعطف بل هو من عطف جمل متعددة مسوقة
لغرض على جمل أخرى لغرض آخر فيشترط التناسب بين الغرضين
دون آحاد الجمل الواقعة في المجموعين وهذا أصل عظيم في باب العطف
لم ينبه له كثير فأشكل عليهم وهو الصحيح بعد ما ذكره السيد الشريف في بيان تناسب
الغرضين ههنا أن الجمل التي عطف عليها مسوقة لتقبيح حال الكفار المصرين
بأنهم لا ينفعهم الدعوة والإنذار وأن الجمل المعطوفة مسوقة لتقبيح حال المنافقين

بانهم احب الكفرة ولا يخفى عليك تناسب الوصفين وقالوا ان قوله تعالى وامتازوا
اليوم ايها المجرمون معطوف على مقدر مفهوم من قوله ان اصحاب الجنة اليوم
في شغل فاكهون الاية وهو فامتازوا ايها المتقون وقال السيد يعني في شرح
المفتاح ولا يخفى عليك ان في التعسف فالوجه ان يجعل من عطف القصة
على القصة وهذا عطف لم يذكره السكاكي فاشكل عليه العطف في نحو وبشر الذين
امنوا الاية والناس اصله اناس بضم الهمزة فحذف وقيل الناس من النوس
حذفت همزته وادخل حرف التعريف واشتقاقه من الانس ضد الوحشة وقال الكرماني
انه اسم تام وعينه واو من نوس اذا تحرك بدليل تصغيره على نويس والاول هو
الصحيح انس واناس بكسر الهمزة واناسي جمع بفتح الهمزة وتخفيف الياء وتشديدها
وحذفت الهمزة من اناس حذفها في لوقة فان اصلها الوقة حذفت همزتها
للتخفيف قال في الصحاح اللوقة بالضم الزبدة عن الكسائي وقد توق طعامه
اذا اصلحه بالزبد وهذا يدل على ان لوقة مستقل لا ماخوذ من الوقة بحذف
همزته كما ذهب اليه المصنف ثم قال في الصحاح وفيه لغتان الوقة والوقة حكاها عن
الكسائي ابو عبيد وهذا ايضا يدل على انه لوقة لغة مستقلة والوقة كذلك وعوض
عنها اي عن همزة اناس حرف التعريف ولذلك اي ولكون حرف التعريف عوضا
عن الهمزة لا يكاد يجمع بينهما لئلا يلزم الجمع بين العوض والمعوض عنه وورد
ان المنايا يطلعن على الاناس الامنينا وهو المؤنث دفع به ما يقال من جمع في البيت بين الهمزة
وحرف التعريف في الاناس بانه شاذ يطلعن اي يخيفن كانهن يطلعن على
باطن الانسان على الاناس وهو محل الاستشهاد الامنينا الالف فيه للاطلاق
والالف في اخره للاشباع وهو ان اناس اسم جمع وقيل انه جمع كرجال
بغير اربع وطي الانثى من ولد الضان ماخوذ من الانس بكسر الهمزة
وقيل لانهم يستانسون بامثالهم لاحتياجهم الى الاستيناس او انس بضم
الهمزة لانه من باب المفاعلة من انس بوانس او من باب الافعال
من انس بمعنى ابصر ولذلك اي ولكونهم ظاهرين مبصرين سموا بشرا
لانه البشر البشرة وهو ظاهر جلد الانسان واللام فيه اي الناس
للجنس فان قيل لا فائدة في الاخبار بان من يقول كذا وكذا من الناس
قلنا فائدته التنبيه على ان الصفات المذكورة تنافي الانسانية فينبغي ان يجعل
ذلك الموصوف ممتازا من الناس ويتعجب منه كذا قيل وقد رد بان مثل هذا التركيب
قد يأتي في موضع لا تنافي فيها مثل هذا الاعتبار ولا يقصد فيها الا الاخبار
بان من هذا الجنس طائفة متصفة بكذا كقوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا
قال الاولى ان يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ على معنى وبعض الناس
او بعض منهم من اتصف بما ذكر فيكون مناط الفائدة تلك الاوصاف
ولا استبعاد في وقوع الظرف بتأويل معناه مبتدأ وقد يقع الظرف
موقع المبتدأ بتقدير الموصوف كقوله تعالى ومنا دون ذلك وما منا الا له مقام
معلوم فالعلم قدروا الموصوف في الظرف الثاني وجعلوه مبتدأ
والظرف الاول خبرا او عكسوا والمعنى اي جمع منا دون ذلك وما احد منا
الا له مقام معلوم لكن وقوع الاستعمال على ان من الناس رجالا كذا
ودون رجال شهد اليهم وهكذا ذكره العلامة التفتازاني وانا اقول فالاولى
ودون ذلك الصواب لا لاشارة الى انه يجوز ان يكون غرض المجيب الى الفائدة

في الاية المذكورة تخصيص ما ذكر ولا يدعي وجوب ان ما ذكر في كل تركيب مثل
واتضاحه ان يقال الرجال الذين صدقوا لما اتصفوا بهذه الصفة
الشريفة كانوا مظنة ان يخرجوا عن مرتبة المؤمنين الى مرتبة اعلى
كمرتبة الملائكة المقربين فجاز ان يجهل كون المتصفين بهذه الصفة
من المؤمنين وقد يرد على جواب الشارح بقوله فالاولى ان كلا من
مضمون الصلة والصفة يجب ان يكون معلوما قبل الاخبار
فلو كان مناط الفائدة تلك الاوصاف لزم تحصيل الحاصل لحصول
العلم بها قبل الاخبار وفيه نظر لان المعلوم قبل الاخبار كونهم متصفين
بتلك الاوصاف والمعلوم بالاخبار كون المتصفين بتلك الاوصاف
طائفة من نوع الانسان ومن غيره اللهم الا ان يقال كونهم طائفة
من نوع الانسان معلوم مستغن عن الاخبار فيقال في ان جعل من الناس
بمعنى بعض الناس كما ذكره الشارح يدل على ان من بمعنى البعض
فيكون اسما ولم يسمع كون من اسما وفيه نظر لان كون من بمعنى البعض ظاهر
ولا يقتضي ذلك كونه اسما ومراد الشارح بيان حاصل المعنى ومن
موصوفة قال الشارح جعل من موصوفة مع الجنس موصولة مع العهد
دون العكس رعاية للمناسبة والاستعمال اما المناسبة فلان
الجنس مبهم لا توقيت فيه فناسب ان يعبر عن بعضه بما هو نكرة والمعهود
معين فناسب ان يعبر عن بعضه بمعرفة واما الاستعمال فكما في قوله تعالى
من المؤمنين رجال صدقوا وقوله تعالى ومنهم الذين يؤذون النبي
ففي الاية الاولى عبر عن البعض بالنكرة لانه اريد بالمؤمنين الجنس
وفي الاية الثانية عبر عن البعض بالمعرفة لانه اريد بالضمير الجماعة
المعينة من المنافقين فيقول السيد ذلك انك اذا قلت من هذا الجنس طائفة
شانها كذا كان التقييد بالجنس مفيدا للخلاف ما اذا قيل من هذا الجنس
الطائفة الفاعلة كذا لان من عرفهم عرف كونهم من الجنس اولا واذا
قلت من هؤلاء الذي فعل كذا كان حكما ذا فائدة زيادة تعريف له
ولا يحسن كل الحسن ان يقال فاعل كذا لانه عرفهم كلهم الا اذا كان
في تنكيره غرض كستره عليه او تجهيل حكما سار الان في الاصل ا...
اعرض عليه او لابانة لو جعل من موصولة مع الجنس لكان له وجه
اذ المحلى بلام الجنس معرفة فناسب ان يعبر عن بعضه بالمعرفة اقول كل
لام الجنس للاشارة الى الماهية من حيث هي لا الافراد فلا يناسبه في الابهام
في الافراد فناسب ان يعبر عنه بالنكرة واما ثانيا فلان كلية القضية
ممنوعة لانا لا نسلم ان من عرف الطائفة الفاعلة كذا عرف انهم
من الجنس المذكور مثلا اذا قيل من المصورين من يقرأ القرآن يمكن
ان يكون مفيدا اذ لا يلزم من معرفة الذين يقرؤون القرآن معرفة
كونهم من المصورين ثم انه لو كان هذا لازما لم يكن المثال المذكور
وهو قوله من هؤلاء الذي فعل كذا مفيدا المعنى الذي ذكره اذ يقال
من عرف الذي فعل كذا عرف انه من هؤلاء واذا لم يكن لا رعاية هذه الفقرة

لم يكن لا سيما في صورة الجنس والنفاق بصيغة التمريض او للعهد الخارجي
التقديري والمعهود هم الذين كفروا اي على تقدير ان يراد بالذين
كفروا الجنس المحمول على المصرين على طريق تخصيص العام او على طريق تقييد
المطلق على ما سبق بيانه لا على تقدير ان يراد به العهد اي الاشخاص
باعيانهم على ما سبق ايضا لان المنافقين ليسوا بعضا منهم
اللهم الا ان يقدر في الكلام حذف المضاف اي ومن جنس هؤلاء
الاشخاص الناس الذين يقولون كذا او يراد الاشخاص لا باعيانهم
بل باعتبار جنسها وكلاهما بعيد ولا على تقدير ان يراد به جنس الكفار
مطلقا فيشمل جميع انواع الكفار من المصرين وغير المصرين لانه لم يرد
فيما سبق حتى يقصد الاشارة اليه ههنا بالتعريف فان قيل فعلى هذا
كيف يصح قول البعض انه ثنى بالماحضين وثلث بالمنافقين
لان جنس المصرين يشمل كلا القسمين معا فلا يصح ان يكون المنافقين
قسيما للذين كفروا والا لزم ان يكون قسم الشيء قسيما له قلت لم يقصد
على تقدير ارادة العهد من الناس تثليث القسمة بل جعل القسمة في
ثنائية وجعل من الناس تقسيما للقسم الثاني كما سيصرح به المصنف
فكانه قال الناس على قسمين منهم المتقون ومنهم الكافرون المصرون
والثاني على قسمين منهم الماحضون ومنهم المنافقون فان قيل
يلزم خروج الكفار الغير المصرين من الماحضين والمنافقين فلا يكون
الكل بتقسيم جميع الناس بل نوع منهم في الدين فلا يضر خروجهم
لانهم ليسوا بنوع واعلم ان لكن اللام للعهد تجرد احتمال على الا
فقد استدل اولا بعدم العهد على كونه للجنس فبعد هذا كيف يستقيم العهد
ونظر اوده ان امثاله في الاظهر رجوع للختم على قلوبهم فانهم من جنس منهم
صمموا على النفاق ودخلوا في عداد الكفار المختوم على قلوبهم آه جواب
سؤال ورد على كون اللام ههنا للعهد تقريره ان المنافقين قسيم للذين
كفروا على ما تقدم من تثليث القسمة فعلى تقدير العهد يلزم ان يكونوا داخلين
في الماحضين بالكفر فقسما منهم مختصون بزيادات ليست فيهم
وهي تمويه الكفر بالخداع وقسم الشيء كيف يكون قسما منه والكل اشار صاحب
الكشاف بقوله فان قلت كيف يجعلون بعض اولئك والمنافقون
غير المختوم على قلوبهم وتقرير الجواب ان اختصاصهم بتلك الزيادة
لا يمنع دخولهم تحت هذا الجنس المعهود باعتبار كونهم حصة من مطلق
الكافر المصر كما ان اختصاص الماحضين بزيادة هي المجاهرة بالانكار
لا يمنع دخولهم تحت هذا الجنس ايضا فان الجنس انما يتنوع بسبب اشتمال
كل نوع منه على زيادة تخصه ولا توجد في سائر الانواع وتلك
الزيادات وان كانت خارجة عن الطبيعة الجنسية الا انها داخلة
في الانواع ومقومة لها فان الحيوان مثلا يتنوع الى انسان وفرس وحمار
بناطق وصاهل وناهق فان كل نوع يختص بزيادة لا توجد في غيره
مع ان مفهوم الحيوان لا يصير بتوهمه مباينا للشيء من انواعه باشتمال

ذلك

ذلك النوع على الزيادة في مفهومه وعدم اشتمال مفهوم الحيوان اياها
وتلك الانواع مع اشتمالها على تلك الزيادات المقومة لها مندرجة
تحت الحيوان فكذلك المنافقون مع اختصاصهم لا فيهم من
الزيادة داخلون تحت الجنس المعهود ومن هم المصرون على الكفر
بهذا ذكره الشريف وقرر النقشواني السؤال بانه كيف يصح جعل
اللام في الناس للعهد في المعهود هم الكفرة المصممون الذين ختم الله
على قلوبهم والمنافقون كلهم ليسوا كذلك اذ منهم الذين يخلصون
الايمان فلا يصح جعل كلهم بعضا من الكفرة المصممين واجاب بان الكافر
جنس يتناول انواع الكفرة المتميزة بالخصوصيات والناس على
تقدير العهد اشارة الى ذلك الجنس لا الى المصرين المخصوصين بواسطة
الاخبار عنهم باستواء الانذار وعدمه ولا الى الخلص الذين كفروا ظاهرا
وباطنا ثم قال وقد يقرر الجواب بان المراد بالمنافقين ايضا المصممون
على النفاق بدليل ما ذكر في الآيات من التشديدات سيما قوله
ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون صم بكم عمي فهم لا يرجعون
وقد صرح صاحب الكشاف بانهم من اهل الطبع فهم بعض من جنس الكفرة
المختوم على قلوبهم والختم على القلوب بحيث لا يحصل الايمان بالفعل
لا ينافي التمكن من الهدى بحسب الفطرة على ما يدل عليه قوله اولئك الذين
اشتروا الضلالة بالهدى الا ان هذا لا يوافق تقرير الكتاب انتهى
هذا التقرير كلام من جواب وعدم عدم الموافقة لتقرير الكتاب اما جوابه
فلان لام العهد بعد ذكر المعهود انما هي اشارة الى ما اريد به في نظم الكلام
لا الى ما يعمه وغيره واما عدم عدم الموافقة فلان اشرنا اليه من ان
الكفر المذكور في تقرير صاحب الكشاف اريد به الكفر الذي اصر عليه اعتمادا
على ما علم ما سلف خاصة انه خص الكفر وقد نص صاحب الكشاف على الكفر الاصرار
لكن حمل مراد صاحب الكشاف على خلاف الظاهر واما الاعتماد على ما سلف
فهو ايضا ضعيف لان الجنس لم يكن هناك الضمائر ان يكون العهد الى
الجنس الا الى النوع المندرج تحته فعلى هذا انما على تقدير كون اللام للعهد على
الوجه المذكور يكون الآية تقسيما للقسم الثاني اعني الذين محضوا الكفر ظاهرا
وباطنا وذلك لان الجنس المنحصر في نوعين اذا ذكر ثم افرد احد النوعين
بالذكر تعين الآخر للارادة في الاول وههنا كذلك فان الذين كفروا
عبارة عن المختوم على قلوبهم وله نوعان الماحضون والمنافقون
فاذا اخرج المنافقون منه تعين الماحضون بالارادة من الذين كفروا
قال الفاضل المحشي هذا ارد ان يفهم من ظاهر كلام الكشاف حيث بان وجهي
التعريف على تثليث القسمة لان تثليثها بجعل الذين كفروا للماحضين
للكفر فلا يصح جعل المنافقين منهم او توجيهه بان قوله وجوز ان يكون للعهد
بعد قوله ولام التعريف للجنس عديل لقوله ولام التعريف فيه للجنس
وبيان معان تتمة تثليث القسمة بل قوله وجوز ان يكون للعهد عديل
لتثليث القسمة وقوله ولام التعريف للجنس من تتمة تثليث القسمة لحق معه

وان لم يثبت لهشا رحو الكشاف و تكلفوا التفصي بما لم يرض ان يلتفت عليك نشابه
اشهر لعل توضيح للعلامة التفتازاني فانه قال بعد ما فصل المقام وبالنظر في
اربعة مواضع يظهر انه بعد موضع ابهام واستفهام الاول لجواز كون الذين
كفروا للجنس متناولا للمصرين وغيرهم الثاني التصريح بان الاية في بدائة
بالمومنين وثنى بالماحضين وثلث بالمنافقين والثالث تخصيصه
المنافقين بالمصرين على النفاق على تقدير كون الناس للعهد الرابع جوابه
عن سؤال جعل المنافقين من الكفرة المختوم على قلوبهم بان المنافقين
نوعين من جنس الكفرة متمايزين بمغايرات نائطة بالنوعية اي بحقيقتها
ودونها ولا يمنع دخولها تحت الجنس انتهى اجيب عن الاول بان
تجويز التناول للمصرين وغيرهم انما هو بالنظر الى ظاهر اللفظ ودلالته
مع قطع النظر عن القرينة الموجبة للاقتصار على المصرين اعني خصوصية
الحكم عليهم باستواء الانذار وعدمه وعن الثاني بان الموصول المذكور
اعني الذين كفروا ان حمل على العهد فظاهر وان حمل على الجنس فقد عرفت
ان القرينة تخصصه بالماحضين المصرين وعن الثالث بان المعهود وهو
جنس المصرين المنحصر في نوعين افرد واحد منهما بالذكر بطريق الاخراج منه
مع ما ذكر في الاية من التشديدات تقتضي تقييده بالافراد وعن الرابع ان
المنافق الداخل تحت جنس المصرين هو المنافق المختوم على قلبه لا مطلقا
ولا باس في خروج المنافق الغير المختوم عليه من الاقسام لان المقصود
بيان احوال رؤساء المكلفين كما تقدم ذكره ثم لما كان مقصود المنافقين
من اظهار الايمان وتمويه الكفران بتاتي لهم المخادعة ظاهرا وباطنا
ولا يتم ذلك الا بالايمان بجميع ما امن به المؤمنون سيما الايمان بالنبي عم
وبما جاء به تعالى كان الواجب ذكر جميع ما يجب ان يؤمن به فكيف صح
الاقتصار على ذكر الايمان بالله وباليوم الاخر فاشار الى جوابه بوجوه
اربعة احدها ما ذكره بقوله واختصاص الايمان بالله وباليوم الاخر بالذكر
تخصيص لما هو المقصود الاعظم من الايمان كان الظاهر ان يقول تخصيص
الايمان بدل الاختصاص لكنه ذكر الاختصاص بدله لتعقيد الابهام فمن
خصهما بالذكر فانه يحتمل ان يروج للمنافقين بان لم يذكروا سواهما
شيئا مما يجب الايمان به وعليه مدار الوجهين الاولين لانهما تتعلقان
بمقالتهم لا بحكايتها وان يتكلم هو الله بان يذكروا الايمان بجميع ما يجب ان يؤمن به
الا انه حكى الله عنهم ادعاء الايمان بهما وعليه مدار الوجهين الاخيرين
فمنع قول تخصيص تخصيص من الله او منهم فان قيل لما كان كل من الوجهين
على احد الاحتمالين كان الواجب في عطف الوجهين الاخيرين على الاولين
كلمة او دون الواو اجيب بانه من قبيل قوله تع هو الاول والاخر والظاهر
والباطن فانه كان الواو المتوسط فيها لعطف مجموع الصفتين الاخيرين
المتقابلتين على مجموع الصفتين الاوليين المتقابلتين ولو اعتبر
عطف الظاهر وحده على احد الصفتين لم يكن هناك تناسب كذلك
الواو المتوسط هنا لعطف مجموع الوجهين ولو اعتبر عطف كل وجه على سابقه

لم يكن

لم يكن هناك تناسب لابتناء بعض تلك الوجوه على احد الاحتمالين والاخر
على الاخر واشار بقوله اختصاص الايمان بالله باليوم الاخر الى ان
الباء في النظم الكريم صلة الايمان لانه يتعدى بالباء ولو باعتبار تضمين
معنى الاعتراف لا باء القسم كما ظنه المحشي حيث قال التخصيص
في الاية لان قوله بالله وباليوم الاخر قسم منهم وفيه مزيد بيان خبثهم
فانه يدل على انهم يكذبون ويحلفون بالله وباليوم الاخر كاذبين
ولو جعل وما هم بمؤمنين معطوفا على محذوف اي ما امنوا وما هم بمؤمنين
لصح ان يحتج بالله وباليوم فيما قاله تع ويكون جوابه ما امنوا وما هم بمؤمنين
وانت خبير بقوله بالذكر الى ان التخصيص ليس بمعنى القصر بل التخصيص الذكري
واو ادعاء عطف على تخصيص وبيان للوجه الثاني بانهم احتازوا
من الكفر بمعنى الجمع الايمان من جانبيه اي المبدا والمعاد واحاطوا بقطريه
بمعنى الجانب بتمامه اي ادعوا انهم جمعوا الايمان بجميع اجزائه وجوانبه فحكى
الله تع ادعائهم هذا بالمعنى لا بلفظهم وايذان عطف على ادعاء وبيان
للوجه الثالث متعلق بحكاية مقالتهم اي خصهما الله بالذكر حين
حكى عنهم ادعائهم الايمان ايذانا من الله تع بانهم منافقون فيما يظنون الا المنافقون
انهم مخلصون فيه وقد عرفت وجه العطف بالواو دون او فان قيل انهم
لما قالوا هذا الكلام على وجه النفاق لم يكونوا يظنون انهم مخلصون فيه
فما وجه هذا القول فانه لا يتصور اجتماع الاخلاص والنفاق اجيب
عنه بان النفاق هو اظهار الايمان وابطان الكفر وهم يظنون انهم
في دعوى الايمان بالله وباليوم الاخر ليسوا منافقين لانه على وفق
اعتقاد المؤمنين لانهم ايضا مؤمنون بهما مع انهم في هذا القول ايضا
منافقون لان ما يظهرونه من الموافقة مع المؤمنين في الاعتقاد
وهم مخالفون لكن انما يتم هذا لو لم يعلموا ان اعتقادهم بالله وباليوم الاخر
مخالف لاعتقاد المؤمنين والا فلا مجال لظنهم انهم مخلصون فيه غير نفاق من
النفاق ولو اجاب عنه البعض بانهم يظنون انهم مخلصون في قولهم
امنا بالله وباليوم الاخر من وجه ويقصدون النفاق من وجه فانهم من حيث
انهم يعتقدون ثبوت الصانع وحقية امر المعاد وان قولهم هذا يعبر
عن ذلك الاعتقاد مخلصون فيه ومن حيث ارادوا انهم المؤمنين بهذا
القول ان ايمانهم بهما مثل ايمان المؤمنين منافقون بخلاف
اقرارهم بنبوة محمد عم وبالقران وبحقيتها فانهم لا يظنون كونهم
مخلصين فيه بوجه بل يقصدون به النفاق المحض فكيف يعتقدون
به النفاق يعني اذا كان ذكرهم هذا القول على طريق النفاق مع انه
معتقدهم فكيف لا يكونون منافقين فيما ذكروا ما لم يعتقدوه من قصدوا
النفاق به كنبوة محمد عم والقران وحقيتهما لان القوم على ما نقل انا انا
يعني ان القوم القائلين امنا بالله وباليوم الاخر كانوا يهودا [illegible]
وفي المصباح تهالهم يهود غير منصرف للعلمية ووزن الفعل ولانه جعل
اسم قبيلة كي جعل منهم هذه مجوس غير منصرف لانهم ارادوا به القبيلة ويجوز دخول

الالف واللام فيعال اليهود وعلى هذا فلا يمتنع التنوين لانه نقل عن وزن الفعل
الى باب الاسماء انتهى ولهذا ورد في كلام الفصحاء منونا وغير منون التكسير نعت بالجمع
وكانوا لا يؤمنون بالله وباليوم الآخر اخلاصا وصدقا لانهم معتقدون انهم
لكن ايمانهم هذا لم يكن عن صدق ايمانا كلا ايمان لاعتقاد وعلى التقدير لكلا ايمان
التشبيه حيث قالوا [illegible] اجعل لنا الها كما لهم آلهة وعلى اتخاذ الولد كما نقل
في حكاية عنهم وقالت اليهود عزير ابن الله وان الجنة لا يدخلها غيرهم
حيث قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى ويروى بفتح
بعض الياء والراء من الاراءة عطف على قوله ويؤمنون المؤمنين منهم
امنوا مثل ايمانهم وهو عين النفاق وبيان عطف على ايذان وبيان
للوجه الرابع ومتعلق للحكاية الخالية عن [illegible] رضى الله تعالى بالذكر قولهم هذا
بيانا منه تعالى لتضاعف خبثهم وافراطهم في كفرهم لان ما قالوه اعني
قولهم امنا بالله وباليوم الآخر لو صدر عنهم لا على وجه الخداع والنفاق
وعقيدتهم عقيدتهم في [illegible] فحالهم فاحمل صدر [illegible] من قبيل
[illegible] لم يكن ايمانا لانهم اعتقدوا الله على
خلاف ما عليه من التشبيه واتخاذ الولد وكذا اعتقدوا اليوم الآخر
على خلاف ما عليه من ان الجنة لا يدخلها غيرهم وان النار لن تمسهم الا اياما
معدودة قال في الكشاف فهو كفر لا ايمان وغيره المصنف بقوله لم يكن
ايمانا حذرا عما يرد على صاحب الكشاف من ان قولهم امنا بالله وباليوم
الآخر ليس بكفر غايته انه ليس بايمان لعقيدتهم او نقول ان الكفر عدم
الايمان عما من شانه ان يكون مؤمنا فقولهم هذا لما لم يكن ايمانا كان
كفرا فكيف وقد قالوا تمويها وتخييلا لهم حاصله ان قولهم هذا لا يكون ايمانا
اصلا سواء قالوا اعتقادا او تمويها لفساد عقيدتهم هذه الوجوه الاربعة
للتخصيص قال الفاضل ولها وجه خامس وهو انهم ادعوا في دينهم
امورا في الايمان بالله وفي الايمان باليوم الآخر ففي دعوى انهم امنوا
بالله وباليوم الآخر بيان انه حدث ايمانهم بهما اعتراف بانهم
على ما اعتقدوه [illegible] لم يكونوا مؤمنين بهما وفيه كمال المبالغة
في انهم تركوا دينهم واعترفوا بانهم كانوا على الباطل ولا يصح منهم دعوى
حدوث الايمان بسائر الكتب والملائكة والقدر والبعث
بعد الموت لانهم كانوا مؤمنين بها سابقا وليس في دعوى
حدوث الايمان بالقران ونبوة محمد عم انهم كانوا على الباطل
في دينهم هذا القول بهذا الوجه يحتمل ان يكون وجها لتخصيص المنافقين
اياهما بالذكر ويحتمل ان يكون وجها لتخصيصه تعالى اياهما بالذكر في محل الاول
انهم خصوهما بالذكر لان في دعواهم حدوث الايمان بهما اعترافا بترك
ما كانوا عليه من البطلان وعدم الايمان بهما وفيه اظهار كمال الموافقة
للمؤمنين بخلاف ما قالوا امنا بسائر الكتب والملائكة والقدر
والبعث لانه لا يصح منهم دعوى حدوث الايمان بهذه الامور لانهم
كانوا يؤمنون بهذه الامور سابقا لانهم لم يدعوا في دينهم امورا

باطلة

باطلة في الايمان بهذه الامور حتى يكون ايمانهم بها سابقا كلا ايمان ويصح بعده
دعوى الحدوث فاذا لم يصح منهم دعوى الحدوث لا يحصل الاعتراف
المذكور بخلاف ما لو قالوا امنا بالقران وبنبوة محمد عم اذ ليس فيه
دلالة على الاعتراف المذكور وحاصل الثاني انه تعالى خصهما بالذكر لبيان
انهم مع قولهم بما يدل على اعترافهم بانهم تركوا ما كانوا عليه قبله
من البطلان ورجعوا الى ما كان عليه المؤمنون ليسوا بمؤمنين
فضلا عن ان يكونوا مؤمنين بالقول بما لا يدل على الاعتراف
المذكور كقولهم امنا بسائر الكتب والملائكة والبعث وكقولهم
امنا بالقران وبنبوة محمد عم وفي تكرير الباء ادعاء تكرير ان القائلين
امنا بالله وباليوم الآخر كما هو المناسب لقوله ادعاء للايمان لان الادعاء
منهم ويحتمل ان يكون المعنى تكريره مع تقدير المضاف اي بيان ادعاء الايمان
بكل واحد على الاصالة والاستحكام لان اعادة الجار يدل على ملاحظة
معنى الفعل في كل واحد منهما فصار كانه مذكور مرتين كما سبق من قبل
والقول هو المصدر بمعنى التلفظ بما يفيد معنى من المعاني اي معنى كان
ولذا لم يذكر مفعوله وفي الرضي القول والكلام واللفظ من حيث اصل
اللغة بمعنى يطلق على كل حرف من حروف المعاني والمباني وعلى ما هو اكثر منه
مفيدا او لا لكن القول اشتهر في المفيد بخلاف اللفظ فانه يعم المهمل
واشتهر الكلام في المركب من حرفين فصاعدا ويقال مجازا للمعنى المعقول
تسمية للمفعول بالمصدر وللمعنى المتصور في النفس ويقال له الكلام
النفسي كما في قوله تعالى ويقولون في انفسهم ما لا يبدون لك المعبر عنه
باللفظ فيه اشارة الى ان تسمية ذلك المعنى بالقول من قبيل تسمية المدلول
باسم الدال والحاصل ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ولفظ المراد
كما يقال هذا قول ابي حنيفة في هذه المسئلة مجازا قيد لعلوه ويقال والمراد
باليوم الآخر وقت الحشر هو للابتداء الى ما لا نهاية اعترض عليه ان
ما لا نهاية لا يصلح ان يكون نهاية لليوم الآخر فالواضح ان يقال الى ان ينتهي
من وقت الحشر اجيب بانه مسامحة مشهورة كما يقال [illegible] الانكار
ما ادعوه بقولهم امنا بالله وباليوم الآخر من حدوث الايمان بهما ونفي
ما انتحلوا اثباته لانفسهم والانتحال ادعاء الشخص لنفسه ما لغيره يقال انتحل
فلان شعر او انشعر غيره اذا ادعاه لنفسه يعني ان قولهم امنا بالله وباليوم الآخر
يدل صراحة على دعواهم حدوث الايمان والتزاما على كونهم في زمرة
المؤمنين وقوله تعالى وما هم بمؤمنين يدل صراحة على نفي المدلول الالتزامي
والتزاما على نفي المدلول الصريح وكان اصله وما امنوا [illegible] ان يقال
ان مقتضى المقام ان يكون صريح النفي واردا على ما ادعوه صريحا اعني حدوث
الايمان بان يقال وما امنوا ليطابق النفي قولهم امنا بالله وباليوم الآخر
في [illegible] مستقلا بيطابق [illegible] الفاعل فان قولهم
امنا كلام في شان الفعل وبيان انه محقق صادر عنهم والنظر الى الفاعل [illegible]

وقوله تعالى وما هم بمؤمنين كلام في شأن الفاعل وبيان ان الفعل لم يصدر عنهم
والنظر الى الفعل لاجله فان الذي يطابقه هو التصريح بنفي الفعل عنهم
بان قال ما امنوا فان جاب بقوله لكنه على تاكيد او مبالغة في
التكذيب حاصل بجميع ما ذكره السيد بعد ان العدول الى الجملة الاسمية
ليس لافادة الاختصاص او لجعل الكلام في شأن الفاعل انه كذا وليس كذا
بل لانه باب العدول اليها لسلوك طريق الكناية في رد دعواهم الكاذبة
فان انخراطهم في سلك المؤمنين وكونهم طائفة من طوائفهم
من لوازم ثبوت الايمان الحقيقي لهم وانتفاء اللازم اعدل شاهد
على انتفاء الملزوم ففيه من التاكيد والمبالغة ما ليس في نفي الملزوم ابتداء
كيف لا وقد بولغ في نفي اللازم بالدلالة على الدوام المستلزم لانتفاء
حدوث مطلقا واكد ذلك النفي بالباء ايضا فليس في هذه الاسمية التقديم
لقصد الاختصاص ولا لجعل الكلام في شأن الفاعل انه كذا وكذا قطعا
بل لغيرها بان سلوك طريق هو ابلغ واقوى في رد تلك الدعوى
ونظيرها قوله تعالى وما هم بخارجين منها هو الانتقال للجملة الاسمية تدل
على الثبات فيفيد نفي الثبات لا ثبات النفي وتاكيده
لانا نقول ذلك اذا اعتبر الاثبات بطريق التاكيد والدوام
ونحو ذلك ثم نفي وهنا اعتبر النفي اولا ثم اكد وجعل بحيث يفيد
الثبات والدوام وذلك كان ما سمعت في حاجتك لا اختصاص
النفي لا لنفي الاختصاص وبالجملة فرق بين تقييد النفي ونفي التقييد
كذا حققه التفتازاني قيل يمكن ان يجري الكلام على التخصيص ويكون
الكلام في شأن الفاعل فان الكفار لما راوا انفسهم انهم مثل
المؤمنين في الايمان وادعوا موافقتهم فنفي حظهم وما هم بمؤمنين
على قصر الافراد لانهم ادعوا الشركة فرد عليهم باختصاص المؤمنين
بذلك لان اخراج ذواتهم علة للمبالغة من عداد المؤمنين فان
المنافقين لما راوا انفسهم انهم مثل المؤمنين في الايمان صاروا كانهم
داخلين في عدادهم فمن اخراجهم منهم ابلغ من نفي الايمان عنهم وما في
الكشاف بقوله كما امنوا كما تقول فلان ناظر في المسئلة الفلانية فاجيب
عنه انه لم يناظر فيها فقد كذبته اقاله واجيب عنه بانه ليس من المناظرين
فقد بالغت في التكذيب بانه ليس من هذا النوع ولا يخفى عليك الفرق
بين ما ذكره السيد بعد وبين ما ذكره المص الدال النفي بالباء حيث لم يحصل
وما هم بمؤمنين اي ما هم من المؤمنين والمعنى بالباء وهم لم يتصفوا به واطلق
الايمان اي لم يقيده بالله وباليوم الاخر الذي قيدوه به وهو عطف
على قوله اكد والظاهر من كلام الكشاف انه اعتبر الكلام للدلالة فائدة سوى
على معنى انهم ليسوا من الايمان في شئ لا من الايمان بالله وباليوم الاخر
ولا من الايمان بغيرهما ففيه تاكيد من حيث ان نفي المطلق يستلزم نفي المقيد
بالطريق الاولى ولذلك غير اسلوب الكشاف بالعطف على اكد فيحتمل

ان يقيد بما قيدوا به او لا امنا بالله وباليوم الاخر الا انه حذف ههنا
لانه اشير اليه وما هم بمؤمنين جوابه فيلزم ذكر القيد في قولهم قرينة
على اعتباره في الجواب لتطابقه بقوله لانه جوابه بيان لنكتة
التقييد لكن يرد عليه انه لا اختصاص له بالتقييد بل يصح للاطلاق
ايضا لانه جوابه وذلك لان التقييد في قوله امنا بالله الخ ان لم يكن
على سبيل الحكاية بل من كلامه تعالى كان للمبالغة في تفاخرهم وبيان انهم
منافقون فيما نطق بهم الصدق فكيف في غيره فيقتضي الظاهر الاقتصار
على نفي الايمان وكذا ان كان على سبيل الحكاية وكان تقييد كلام الايمان
بالله واليوم الاخر للتخصيص بما هو المقصود وادعاء لكون
ادعاء منهم بانهم احتازوا الايمان من جانبيه وحصل لهم جميع
اجزاء الايمان فالتقييد ليس تقييدا بل مبالغة في العموم والاطلاق
فالاطلاق لانه جواب الاطلاق والتقييد لانه جواب التقييد
ثم الظاهر من قوله بما قيدوا به ان التقييد في كلامهم لا من كلام الحاكي
مع انه لا يخص بهذا الاحتمال بل التقييد يحتمل لانه جواب المقيد
سواء كان التقييد من كلام الحاكي او من كلامهم كذا حقق والاية تدل
على ان من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد لم يكن مؤمنا لا على ان
من تفوه بالشهادتين فارغ القلب عما يوافقه او ينافيه لم يكن مؤمنا رد على الامام
حيث قال ان الاية تدل على ان من لا يعرف الله واقر به فانه لا يكون مؤمنا
لقوله تعالى وما هم بمؤمنين وقالت الكرامية انه يكون مؤمنا وبين وجه الدلالة
عليه بان هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد اقروا به لاستحقوا
لكان يجب ان يكون اقرارهم بذلك ايمانا لان من عرف الله واقر به لابد
وان يكون مؤمنا واقراره ايمانا اي اعتقادا مطابقا للواقع سواء كان
ذلك الاعتقاد مستفادا من الدليل وهو العلم او اعتقادا تقليديا فاقسام
احوال القلب اربعة الاعتقاد المستفاد من الدليل والاعتقاد المطابق لا عن
الدليل وهو اعتقاد المقلد والاعتقاد الغير المطابق وهو الجهل وخلو القلب
عن كل واحد من ذلك فمن عرف الله واقر به فهو مؤمن هذا كلامه ووجه الرد
ان هذه الاية انما تدل على نفي الايمان من المنافق وذلك ليس محل الخلاف
للكرامية لانه كافر بالاتفاق وانما محل خلافهم من نطق بالشهادتين
فارغ القلب عن الاعتقاد بما يوافق ذلك او ينافيه فعندهم مؤمن
وعندنا لا والاية لا تدل على كفر محل الخلاف فلا يستدل بها على بطلانه
والخلاف مع الكرامية وهم قائلون بانه مستوجب على الوعيد وانه حجة
عامة وذلك غلط لاجماع التابعين فلا ينتهض استدلالهم حجة عليهم
هذا مخالف لما في شرح المقاصد من ان من اضمر الكفر واظهر الايمان
فهو مؤمن عند الكرامية وان استحق الخلود في النار اشهر قال يخادعون
يخادعون الله انما ترك العطف لكمال الاتصال بالجملة لكونه بيانا لقوله
بان قولهم امنا بالله وباليوم الاخر خداع او شبه كمال الاتصال
لكونه استئنافا عما قبله كانه قيل لم يدعون الايمان كاذبين ونفعهم

صاحب الكشاف

ذلك والمختار عند صاحب المفتاح هو الاول وجه الشريف والثاني كما جوزه
الخدع بفتح الخاء وسكون الدال وفي بعض النسخ الخداع وهما بمعنى ان توهم من الابهام
غيرك خلاف ما تخفيه من المكروه لتنزله عما هو بصدده او
تتخفين بمعنى القرب يقال هو بصدد كذا اذا قصد الفعل وقرب من تناوله
من قولهم خدع الضب خدعا اذا توارى اي اختفى في جحره بتقديم
الجيم المضمومة ثقبة في الارض وضب خادع عطف على خدع الضب وخدع
بفتح الخاء وكسر الدال مبالغة خادع اذا اوهم الضب الحارش بالراء
المهملة والشين المعجمة من الحرش وهو صيد الضب خاصة اقباله بالنصب
مفعول ثان لاوهم عليه راجع الى الحارش والمعنى اوقع الضب في وهم
الحارش بعد الاختفاء في جحره خلاف ما تخفيه من مكروه للحارش والمراد
بالمكروه هنا ادبار الضب وهو يوهم الحارش اقباله ليمتنع عما هو بصدده
ثم خرج الضب من باب آخر قيل لانه يتخذ لجحره منافذ يسير بطول نفقه
ستر ما فاذا رأى حارشه اوهم انه يقبل عليه ثم يخرج من احدى منافذه
ثم يخرج منها واصله راجع الى الخدع الاخفاء لا غير شيء في كلا معنيه
اللذين اخذ منهما اي خدع الضب وضب خادع فان قيل الظاهر ان يقال
اصله الخفاء يقال بحسب اللغة اخدع اخداعا بمعنى اخفى اخفاء وخفي
خدع بمعنى خفي لازم متعد ومنه المخدع بمعنى الاخفاء والمخدع اسم مكان لا
صيغة اسم المفعول للخزانة اي المخدع وهي ما يخبأ فيه المتاع والاخدعان
معطوف على المخدع وهي تثنية الاخدع بفتح الهمزة شعبة من الوريد
ذكره في القاموس والوريد عرق في العنق وهما وريدان مكتنفان
والمخادعة تكون بين اثنين لانها من باب المفاعلة وهو يكون بين
الاثنين غالبا بمعنى ان يفعل كل واحد بالآخر مثل ما يفعل الآخر به وكان لم
يمكن هذا المعنى ههنا اراد ان يبين المراد بالمخادعة فقال وخداعهم
مع الله ليس على ظاهره لان خداعهم مع الله لا يقع في علمه تعالى
خلاف ما يريدون من المكروه وليصيبوه وهو محال في حقه تعالى لانه لا تخفى
عليه خافية وان الخداع يتوقف على ان يخفى عليه والله تعالى منزه عنه
ولانهم لم يقصدوا خديعته لانهم من اهل الكتاب عارفون بانه تعالى
انه لا يخفى عليه شيء فلا يقصدون خديعته اذ العاقل لا يقصد ما يتحقق
عنده امتناعه اعلم ان المصنف لم يذكر خداع الله معهم وخداعهم مع المؤمنين
وخداع المؤمنين معهم كما ذكره الكشاف حيث قال لا يصح خداع الله اياهم
لان الحكيم الذي لا يفعل القبيح لا يخدع احدا والمؤمنون وان جاز ان يخدعوا
لم يجز ان يخدعوا غيرهم وانما لم يذكر الاول لانه عبارة عن ان يوقع
الله تعالى في اذهانهم خلاف ما يريد من المكاره ليغتروا ثم يصيبهم به وصدور
ذلك من الله تعالى محال اما عند المعتزلة فلانه قبيح عندهم واما عندنا فلانه
يمتنع ان يسند اليه تعالى حقيقة ما يوهم ظاهره ان يكون عن عجز او خوف
وان كان الكتم والله تعالى منزه عنه وعلى التقديرين لا حاجة الى ذكره في
الكلام المسوق لبيان خداعهم لا خداع الله معهم واما لم يذكر خداعهم مع المؤمنين

فلانه

فلانه واقع فان قيل فعلى هذا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان يخادعون حقيقة
بالنسبة الى المؤمنين مجاز بالنسبة الى الله قلنا نعم لكن ذلك جائز عند المصنف
وكذا خداع المؤمنين معهم واقع لانهم كانوا يخفون احوالهم ويجرون
احكام الاسلام وفعلوا زيادة فتنتهم واحترازا عن اظهار حقيقتهم
وهذا عين الخداع فاستحق خداع المؤمنين معهم لمصلحة الاسلام كما ذكره
صاحب الكشاف فانه لم يجز ليس على ما ينبغي ولذا تركه المصنف بل المراد اما مخادعة
الرسول على حذف المضاف اي يخادعون رسول الله او على ان
معاملة الرسول معاملة الله من حيث انه خليفته ذكر صاحب الكشاف
في الجواب وجوها اربعة والمصنف ذكر اثنين منها وترك الآخرين احدهما
ان يكون ذلك ترجمة عن معتقدهم وظنهم ان الله تعالى ممن يصح خداعه
ثم بين وجهه ولا يخفى عليك بعده لانهم من اهل الكتاب فكيف لا يعرفون
الله ويعتقدون جواز خداعه ولذا تركه المصنف وثانيهما ان يكون من قبيل
قولهم اعجبني زيد وكرمه فيكون المعنى يخادعون الذين يؤمنون وذكر الله
توطئة لذكر المؤمنين لان المتعلق الخداع به تنبيها على زيادة اختصاص
المؤمنين بالله تعالى كما ان ذكر زيد في اعجبني زيد وكرمه توطئة لذكر الكرم
تنبيها على اختصاص الكرم بزيد ومثل هذا العطف يسمى جار بالتفسير
واما قولك اعجبني زيد كرمه على الابدال فليس في تلك المرتبة من اي في
التلبيس بينهما لدلالته على ان المقصود بالنسبة هو الثاني فقط وانما ذكر
الاول لسلوك طريقة الاجمال والتفصيل لا لمجرد التوطئة وفي صورة
العطف فقد دل بحسب الظاهر على قصد النسبة اليهما معا فيكون ادل على قوة
التمكن كما ذكره الشريف وهذا ايضا بعيد لان جعل ذكر الله توطئة لذكر
المؤمنين بعيد ولذا تركه وقرر المصنف الوجه الاول من الوجهين الذين ذكرهما
بطريقين احدهما انه من قبيل المجاز في الحذف وثانيهما ان يكون مجازا
عقليا في النسبة الايقاعية وهو المراد بقوله على ان معاملة الرسول
معاملة الله وهذا الوجه هو الذي ذكره صاحب الكشاف بقوله والثالث
ان يذكر الله ويراد الرسول لانه خليفته ولا يخفى عليك ان هذا يحتمل
كلا من الطريقين المذكورين لان ارادة الرسول بذكر الله يحتمل ان يراد
بطريق حذف المضاف وان يراد بطريق المجاز العقلي في النسبة الايقاعية
كما في قولك جرى النهر الا ان قول صاحب الكشاف قال الملك كذا او رسم كذا
والقائل والراسم وزيره او بعض خواصه يخصصه بالطريق الثاني ومنه ظهر
ضعف ما ذكره الفاضل المحشي ان المصنف نبه بقوله على حذف المضاف على
انه لا يصح ان يراد بلفظ الله رسوله مجازا كما هو الظاهر من عبارة الكشاف
لانه لا يصح اطلاق لفظة الله على غيره ولو مجازا لان هذا في المجاز اللغوي وما نحن فيه
مجاز عقلي اقول ان المجاز في الاسناد انما يكون بالاسناد الى الملابس
غير ملابس هو له تنزيلا للملابس منزلة ملابس هو له على ما صرح به وقد صرح
المصنف في الفاتحة ووجوه اصطلاح المعتزلة وجماعة ولم يثبت لهم تنزيل الفعل منزلة
فعل غير الملابس الذي هو ركن المجاز العقلي كما هو الظاهر من قول المصنف ان عامله

الرسول تعظيم لله وايضا لما لاتصال بين الله وبين المخادعة قبل بها فلجعلت فهو ان
هذين الوجهين يبنيان على ان يخادعون ليس بمعنى يخدعون لما سيأتي
من قوله ويحتمل ان يراد بيخادعون يخدعون فليس كونه دالا على خداع
من الرسول والمؤمنين ولا محال الا بان يكون الخدع من احد الجانبين
حقيقة ومن الاخر مجازا لاتحاد اللفظ فان حمل مجازا لا يبقى الاحتمال
الثاني وهو قوله واما ان صورة صنعهم الخ ولعل الجواب عنه انه لا باس
بخداع الرسول والمؤمنين اياهم لمصلحة الدين على ما سبق الفاعل
انه يجوز ان يكون حقيقة من الجانبين مجازا الا انه بنا على جواز الجمع بين الحقيقة
والمجاز على مذهب المصنف كما قال من يطع الرسول فقد اطاع الله ان الذين
يبايعونك انما يبايعون الله اعترض المحشي بان ذكر هاتين الايتين للتوجيه
المذكور اقتدا للكشاف وليس التأييد بهما بدليل ان طاعة الرسول
يستلزم اطاعة الله لانه حكم باطاعة الرسول ومبايعة الرسول يستلزم
مبايعة الله لانهم اذا عاهدوا مع الرسول ان يعاونوه فقد عاهدوا
مع الله ان يعاونوا دينه بخلاف المزعوم من استلزام اطاعة الرسول اطاعة
الله الخ واستلزام مبايعة الرسول مبايعة الله الاستلزام مخادعة الرسول
مخادعة الله الخ حتى يصح ان يقال مخادعة الرسول هو مخادعة الله لان وجه
الاستلزام فيهما غير متحقق فكيف يصح التأييد واما ان صورة صنيعهم
عطف على اما مخادعة رسوله وفي الصنيع على وزن فعيل من صنع يصنع صنعا
اي فعلا قبيحا بخلاف الصنع بضم الصاد فانه من صنع الله صنعا اي امرا
معروفا فلهذا اضاف اليهم الصنيع والى الله الصنع حاصل هذا الوجه انه
استعارة تمثيلية بان شبه الهيئة المنتزعة من عدة امور في صنيعهم
مع الله وصنع الله معهم وصنيع رسول الله معهم بالهيئة الاخرى المنتزعة
من عدة امور اخرى من الاحوال الحاصلة للمتخادعين من حيث ان
كلا منهما يخدع الاخر بجلب النفع لنفسه وايصال الضرر الى صاحبه
فاستعير لفظ المشبه به للهيئة المشبهة استعارة تمثيلية والجامع
هو الهيئة المركبة المشتركة بين الطرفين بان اظهر كل منهما للاخر خلاف
ما عنده حتى يحصل مراده دون مراد الاخر وقال السيد الشريف حاصل هذا الوجه ان بين
من الجانبين معاملة شبيهة بالمخادعة فقوله يخادعون استعارة تبعية وليس
في هذا الوجه اعتبار هيئة مركبة من الجانبين ما يجري بينهما شبيهة بهيئة اخرى مركبة
من الخادع والمخدوع والخدع ليحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية على قياس ما في ختم الله
على قلوبهم اشار به الرد على من جعله تمثيلية تبعية ولعل مراده جواز
حمل على الاستعارة من غير حاجة الى التشبيه والا فلا شبهة في جواز التمثيلية الفا
من صنع الله معهم بالعطف على صنيعهم وهو بضم الصاد كما عرفت من الوفا بينه والصنيع
بفتح الصاد على وزن فعيل باجراء احكام المسلمين … البادية لصنيع الله …
علة للاجراء وامتثال … الرسول والمؤمنين بالجر عطف على صنع الله
اي الفاعل اضمر انه بالنصب مفعول الامتثال في اخفاء حالهم متعلق بالامتثال
مجازاة لهم علة للامتثال ووجه اثر النسخ بالزاء المعجمة وفي بعضها بالراء المهملة

مثل صنيعهم وهو اخفاء الكفر واظهار الايمان فجازيهم باجراء احكام الاسلام وتركهم
على الكفر الباطن صورة بالرفع خبر ان صنيع المخادعين على صيغة التثنية
ويحتمل ان يراد بيخادعون يخدعون عطف على قوله والمخادعة تكون بين
الاثنين بمعنى ما ذكر مبني على الاصل في مفاعلة وقد يجيء بمعنى الثلاثي مثل دافع
بمعنى دفع وسافر بمعنى سفر وهو ابلغ حقيقة فيحتمل ان يراد به محض الخدع اي
يخدعون فلا يحتاج الى اعتبار خدع الله وخدع المؤمنين اياهم حتى يحتاج
المذكور لكن يحتاج الى الجواب المذكور في خدعهم مع الله لانه بيان لقول
والقول عنه من جانب المنافقين فقط لا من الجانبين فينبغي ان يكون الخداع
ايضا كذلك ليطابق البيان المبين واراد بالبيان التفسير لا عطف البيان
لانه لا يجري في الجمل عندهم قال الفاضل المحشي ان يخدعون في بيان يقول امنا
من يخادعون وان كان لو فرع يخادعون ايضا وجه لان ابتداء
الفعل في باب المفاعلة من جانب الفاعل الا ان المفعول بان يفعل مثله
فالمذكور صريحا فعله فقط وفعل المفعول مدلول الكلام والموضوع له
والجواب ان يخدعون وان كان افيد من حيث كونه مطابقا للمبين
لكنه فات المبالغة المقصودة من المفاعلة اقول كيف يجعل يخادعون
بيانا ليقول امنا مع ان امنا كلام لفظي وان الخداع امر معنوي قد يكون
باللفظ وقد يكون بالفعل والخداع غاية متاخرة عن قولهم امنا كما اشار
اليه صاحب الكشاف بقوله كانه قيل لم يدعون الايمان كاذبين فقيل يخادعون
يعني لاي غرض يدعون الايمان كاذبين وما الباعث على ذلك فقيل الباعث
ان يخادعوا فاذا كان الخداع غاية متاخرة عن قولهم امنا ينبغي ان لا يكون
بيانا لان البيان لا يكون غاية متاخرة للمبين او استيناف بياني بذكر ما هو الغرض
منه اي من قولهم امنا فكانه قيل ما بالهم يقولون امنا وما هم بمؤمنين وما غرضهم
من ذلك فاجيب بانهم يخادعون الله اي يخدعون لاغراض فاسدة سياتي ذكرها
وعلى التقديرين لا محل لهذه الجملة من الاعراب وقد جوز صاحب الكشاف
لكون هذه الجملة بدلا من يقول امنا بدل اشتمال فلا محل لها من الاعراب ايضا وقيل
انه حال من ضمير يقول اي مخادعين فاجازه ابو البقا كونه حالا من الضمير
في بمؤمنين والعامل فيها اسم الفاعل وفيه نظر لان النفي في قوله وما هم
بمؤمنين اما ان يرجع الى القيد فقط او الى القيد والمقيد معا وكلاهما فاسد
اما الاول فلانه لا يتصور نفي الخداع عنهم وثبوت الايمان واما الثاني فلان
نفيهما ليس بمراد بل المراد نفي الايمان عنهم واثبات الخداع واجيب بانه ليس
المراد برجوع النفي الى القيد نفي نفس القيد بل نفي مقارنته للمقيد اعني
ذا الحال ولا شك في عدم مقارنة الايمان منهم لخداعهم اذ لا ايمان منهم
حتى يقارن خداعهم هذا قال السيد الشريف جعله بيانا اولى من جعله استئنافا
لانه ايضاح لما سبق وتصريح بان قولهم كان محض خداع والبيان التي
المخادعة امر مطلوب بالذات فلا يليق الجواب به فلا يحتاج الى السؤال
الخ اسبابا يريد بالسؤال الاول ما ذكره صاحب الكشاف بقوله فان قلت عم كانوا

يخادعون تلك لما نووا يخادعون عن اغراضهم ومقاصدهم بهم ما تاركتهم اعتقادهم
عن المحاربة اه واليه اشار المصنف بقوله وكان غرضهم في ذلك اه توضيحه ان
السائل اذا سأل بقوله لم يقولون آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين واجيب
عنه بيخادعون لم ينقطع السؤال بل له ان يقول لم يخادعون دون اخيه
الفاضل المحشي بانه لو جعل يخادعون استئنافا في جواب لم ينزل ايمانهم يقولون
لغرض ظاهر البطلان لا ينقطع السؤال الا انه استئناف عن قوله وما هم بمؤمنين اه
وبيان لنكتة العدول من يخدعون الى يخادعون والعمل الى يخدعون في زنة
فاعلت فيد الظاهر ان يقول زنة فاعل الا انه اشار الى المثال المشهور
من قولهم طارقت النعل وعاقبت اللص للمبالغة فان الزنة اي زنة فاعل
لما كانت للمغالبة اي المعارضة وبيان ان قصد كل من الطرفين ان
يفعل مثل ما فعل صاحبه على وجه يغلب عليه والفعل متى غولب فيه جيء به
كان ابلغ منه اي من ذلك الفعل اذا جاء ذلك الفعل بلا مغالبة ومعارض
فالمفضل والمفضل عليه متحدان بالذات متغايران بالاعتبار ووجه الابلغية في
الداعي والاهتمام به اشد واقوى مما اذا زاوله وحده من غير ان يكون له
معارض ومبار عطف تفسير للمعارض استعجب جواب لما وفاعله ضمير الزنة
بمعنى الوزن ذلك مفعول استعجب وهو اشارة الى كون الفعل ابلغ حاصله
ان تلك الزنة وان زال عنه ما قصد من المغالبة وقصد منها اصل الفعل
الا انها لكونها في الاصل وضعها للمغالبة لا تنفك عن الدلالة على المبالغة
وكان غرضهم في ذلك اي في الخداع ما يطرق به على صيغة المجهول اي يجعل
به والباء للتعدية من سعى اي قائم مقام فاعل يطرق من الكفرة من قتل
نفوسهم ونهب اموالهم وان لا يفعل على صيغة المجهول من الاكرام والاعطاء
من الغنائم والصدقات والعطي ويدفعوا [illegible] الدال المعجمة والعين المهملة
من الاذاعة بمعنى الاشاعة والاظهار والضمير راجع الى الاسرار الخ مناديهم
راجع الى المسلمين بمعنى معاديهم حاصله ان غرضهم من الخداع دفع المضرة عن انفسهم
وجلب المنفعة لها واتصال الكفرة للمخلص قراءة نافع [illegible] بالياء والالف
حاصله انه لما ذكر ان المخادعة السابقة المتعلقة بالله تعالى ليس على ظاهره وبين
المراد بها توجه السؤال بان ما المراد بالمخادعة المذكورة ههنا المتعلقة بانفسهم
على وجه الحصر هل هي المخادعة السابقة او غيرها وعلى الاول كيف يصح حصرها على انفسهم
وما المراد بها فاجاب بطريق التفصيل فاشار الى الاول بقوله والمعنى ان دائرة الخداع
راجعة اليهم وضررها يحيق بهم وهو معنى ما في الكشاف وما يعاملون تلك
المعاملة المشبهة بمعاملة المخادعين الا انفسهم لان ضررها يلحقهم ومكرها
يحيق بهم كما يقال فلان يضار فلانا وما يضار الا نفسه اي دائرة
الضرر راجعة اليه اه ولا يخفى عليك انه اشارة الى انطباقه على الوجه الثاني
مما ذكره المصنف بقوله واما ان صورة صنيعهم اه والوجه الذي ذكره صاحب
الكشاف في الوجه الاول [illegible] تحقيقه على ما ذكره السيد المحقق ان المخادعة
مستعارة للمعاملة الجارية فيما بينهم وبين الله تعالى والمؤمنين المشبهة بمعاملة

المخادعين

المخادعين فقصرت هذه المعاملة ههنا على انفسهم بعد تعلقها بما تعلقت به
سابقا بناء على ان ضررها عائد اليهم لا يعدوهم ونظيره فلان يضار فلانا
وما يضار الا نفسه ومثل هذا الاستعمال شائع في اللغات ويكون العبارة
الدالة على حصر تلك المعاملة مجازا او كناية عن انحصار ضررها فيهم او يجعل
لفظ المخادعة المستعار مجازا مرسلا عن ضرره في المرتبة الثانية ويمكن
ان يقال لما انحصرت نتيجة تلك المعاملة فيهم جاز ان يدعى ان نفس
تلك المعاملة مقصورة عليهم وبكون انحصار ضررها فيهم معنيا مقصودا
لا مقصودا فلا حاجة الى التجوز او كناية حاصله ان المراد بالمخادعة في قوله وما يخادعون
الا انفسهم هي المخادعة السابقة في قوله يخادعون الله على الوجه الثاني مما
ذكره المصنف وهو الوجه الاول مما ذكره صاحب الكشاف من الوجوه الاربعة
وان معنى قصر تعلقها على انفسهم قصر ضررها عليهم فتلك العبارة الدالة
على قصر تلك المعاملة مجازا او كناية عن انحصار ضررها فيهم وما ضرر
يخادعون المذكور اولا الا على انفسهم او يجعل لفظ المخادعة المستعار
اولا مجازا مرسلا عن ضرره في المرتبة الثالثة قيل التعبير عن ضرر المخادعة
بلفظ المخادعة مشاكلة لا مجاز كما في قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه
قلت اطبخوا لي جبة وقميصا فان قوله اطبخوا ليس مجازا بمعنى خيطوا ولا يخفى عليك
ضعفه لان قياسه على مثال المشاكلة قياس مع الفارق ثم لا يخفى عليك
تطبيقه على الوجه الاول الذي ذكره المصنف للسائل واشار الى الثاني بقوله
او انهم في ذلك خدعوا انفسهم يعني يجوز ان يراد بالمخادعة في قوله
وما يخادعون مخادعة اخرى غير المخادعة السابقة اما جارية بين
اثنين او مقتصرة على واحد فالاول ان يراد به المخادعة الجارية فيما بينهم
وبين انفسهم بحسب التغاير الذاتي ان كان المراد بالانفس الارواح او التغاير
الاعتباري ان كان المراد بها الذات فانهم في خداعهم بهذا يخدعون
انفسهم حقيقة لما غروها بذلك اي جعلوها مغرورة بالاوهام الفاسدة
الاباطيل والاكاذيب بانه سيتفرع على هذا الخداع امور مهمة ومنافع
تخدع بذلك وتطمين وخدعتهم انفسهم حيث حدثتهم بالحدث
[illegible] للتعليل بالامانة مع امنية الفارغة اي الخالية عن الفائدة
وحملتهم انفسهم عطف على حدثتهم على مخادعة من لا يخفى عليه خافية
اي الله تعالى والثاني اعني ما كانت مقتصرة على واحد وذلك بان يراد بيخادعون يخدعون
يخدعون [illegible]
[illegible]
[illegible] والى اشار صاحب الكشاف في [illegible]
[illegible] حيث قال وان يراد حقيقة المخادعة اي انهم في ذلك يخدعون
انفسهم حيث يمنونها الاباطيل ويكذبونها وانفسهم كذلك تمنيهم وان يراد
ما يخدعون فجيء به على لفظ يفاعل للمبالغة انتهى وقراءة الباقين وما يخدعون
هذه القراءة تؤيد الوجه الثاني اعني ما كانت مقتصرة على واحد لان المخادعة لا تكون
الا بين اثنين متغايرين يقصد كل منهما اصابة صاحبه بما يقصد بينهم وبين انفسهم

حقيقة المخادعة سواء اريد بها الارواح او الذوات فتبين كما ان المخادعة لا تتصور الا بين
اثنين كذلك الخدع يقتضي شخصا مغايرا للخادع ليقصد اصابة المكروه
واجيب بالمصير الى التجريد لكن من جانب واحد بان يجرد من انفسهم شخصا
يخدعونه بخلاف قراءة يخادعون فان التجريد فيها من الجانبين فان قلت ان
القراءة قد ثبتت سماعا وتواترا لا رأيا واجتهادا فما معنى التعليل المذكور قلت ادعى
بعض المحققين تعليلها بالرأي اذا لم يكن مخالفا للقواعد العربية ولا يسلم
عدم جوازه لكن التعليل ليس لاثبات القراءة بل لاختيارهم هذه القراءة الثابتة
سماعا وقرئ يخدعون من خدع بتشديد الدال من التفعيل للمبالغة ويخدعون
بفتح الياء والخاء وكسر الدال المشددة بمعنى يختدعون من باب الافتعال
نقلت فتحة التاء الى الخاء ثم قلبت التاء دالا ثم ادغمت الدال في مثلها وهو
متعد بنفسه وقيل انه لازم ونصب انفسهم بنزع الخافض ويخدعون ويخادعون
على البناء للمفعول ارتفعهما والاول من الافعال والثاني من المفاعلة ونصب
انفسهم على القراءتين بنزع الخافض اي عن انفسهم على طريقة واختاره بعض
قومه الى اكثر قومه او نصب على التمييز ان جوز كون التمييز معرفة وفائدة اختلاف
القراءات مذكور في الاتقان فليراجع فان قيل هل لكل من القراءتين قول الله
او احدهما قول الله والاخر قول القاري بالاذن بالقراءة قال السيوطي فيه اقوال
الاول ان الله تعالى قال بهما جميعا والثاني احدهما قول الله والاخر قول القاري
باذن من الله مع بالقراءة والثالث ان كان لكل قراءة تفسير مغاير للاخر قال الله
بهما جميعا وان تفسيرهما واحدا قال باحدهما واجاز القراءة بالاخر كما فصل
في الاتقان والنفس ذات الشي وحقيقته وفي الجوهري النفس الروح يقال خرجت نفسه
يقال خرجت نفسه ويجيء الدم يقال سالت نفسه ويجيء الجسد ويجيء العين كما
يقال اصابت فلانا نفس ثم قيل للروح لان نفس الحي به اي بالروح وفي النظام
منه انه مجاز في الروح لان الظاهر انه لا يعقل مطلقا تسمية المسبب
باسم السبب ثم اعلم ان في النفس اقوالا كثيرة والمشهور عند المتكلمين ستة
الاول انه جزء لا يتجزى في القلب الثاني انه اجزاء هي اجسام صغار
لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد بل فيه مزاد الكل
العلم الي اخره الثالث قوة في الدماغ الرابع انه ثلث قوة في القلب وفي الكبد
وفي الدماغ الخامس الهيكل المخصوص السادس الاخلاط الاربعة السابع
اعتدال المزاج النوعي الثامن الدم المعتدل التاسع الهواء المنبعث
بالنفس وللقلب لانه محل الروح فيكون مجازا تسمية المحل باسم الحال
في المرتبة الثانية او متعلقه راجع الى الروح فقيل الاول مبني على ما اذا كان
المراد بالروح الروح الحيواني والثاني على ان يكون المراد بالروح الانساني
اي النفس الناطقة وللماء لفرط حاجتها اليه اي الى الماء كما قال الله تعالى
وجعلنا من الماء كل شيء حي فصار الماء سببا لحيوة كل شيء وللرأي ايضا
كما في قولهم فلان يوامر نفسه اي يشاور رأيه اذا تردد في الامر واتجه له
داعيان لا يدري على ايهما يعتمد لانه اي الرأي ينبعث عنها اي عن النفس
فيكون مجازا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب او يشبه عطف على ينبعث
ذاتا يأمره ويشير عليه والمشترك فيهما راجع الى الذات على انها من اطلاق

الرابع
النفس على الرأي من قبيل اطلاق اسم المشبه به على المشبه على طريق الاستعارة فقال
وهو انسب بهذا المقام واظهر بحسب المعنى ووجه كونه انسب ان الاستعارة
مبنية على جعل المشبه الذي هو الرأي الداعي فردا من افراد المشبه به
الذي هو الذات الآمرة ادعاء وعلى جعلهما سواء بالمرة الا في الرأي
والتدبير والتصرف وفيه من المبالغة ما لا يخفى ووجه كونه اظهر ان
اعتبار المشابهة بين النفس والرأي الداعي اظهر من اعتبار كون
النفس سببا للرأي لان السبب الحقيقي هو الله والمراد بالانفس ههنا ذواتهم
لانها الاصل المتبادر ولا مقتضي للعدول قال السيد الشريف وح يتعين ان يراد
بخداعهم ذواتهم ضرر عليهم كما ذكر في الجواب الاول
عن السؤال عن المراد بقوله وما يخادعون الا انفسهم اقول ان تعيين
ضرر خداعهم عليهم لا يتفرع على ارادة الذات بالانفس وانما يتفرع
على ان يراد بالمخادعة في قوله وما يخادعون الا انفسهم عين المخادعة الاولى
كما مر علينا فله ان يحمل حملها على ارواحهم وارائهم هذا ما ذكره صاحب الكشف
بقوله ويجوز ان يراد قلوبهم ودواعيهم وارائهم قال السيد يعني ذكر لفظ
القلوب تمهيد لذكر الدواعي والاراء لانه وجه ثالث واذا اريد بالانفس
الدواعي والاراء تعين الجواب الاخيران من الاجوبة الاربعة السابقة
وكان اعتبار المشابهة اولى كما لا يخفى فتبين ان المراد بالانفس احد
هذين المعنيين تتمة للاجوبة الثلاثة انتهى واعترض عليه بانه لا مانع
من جعل ذكر القلوب في كلام الكشاف اشارة الى وجه رابع لان النفس
قد تجيء بمعنى القلب والقلب قد ينسب اليه الادراك كما قال الله تعالى
ام لهم قلوب يعقلون بها وفي هذا اشارة الى صحة لفظ القلوب فتبصر ثم لا احتمال
نا نظر الى انه لو قيل فما يشعرون او انهم في ذلك خدعوا انفسهم كما الاقوال والمراد بالانفس ههنا
ذواتهم باطراد الاقوال والمعنى ان دائرة الخداع راجعة اليهم فلشائها لا يحسون
يشير الى ان الشعور هو الادراك بالحواس لا مطلق الادراك وغيره ودلالة
نفي العلم مطلقا ابلغ من نفي الشعور لان نفي المطلق يستلزم نفي المقيد بخلاف
العكس فالاولى ان يقال لا يشعرون بل لا يعلمون لان الشعور قد يجيء بمعنى مطلق
الادراك ووجه الرد ان من لا يشعر بالضرورة بالمحسوسات
او يريد لا يعلم عن كونه هو من هذا الوجه ابلغ من نفي العلم مطلقا لانه نفي معه دليل
مرتبة انما انتهاء بالخطاط رتبتهم عن رتبة البهائم حيث لا يدركون
اجلى المعلومات فيكون ابلغ من هذا الوجه من لا يعلمون ذلك اي رجوع
ضرر خداعهم اليهم لتمادي غفلتهم او لتمادي غفلتهم وفي الكشف في حرم
لتمادي غفلتهم كالذي لا حس له وانما عدل عنه لان تمادي غفلتهم
لا يقتضي كونهم كالذي لا حس له وانما يقتضي كونهم لا يحسون فهو علة لقوله
لا يحسون لا لقوله جعل لحوق وبال الخداع ورجوع ضرره اليهم في الظهور
متعلق بجعل كالمحسوس اشارة الى المعنى الاول من معاني خداعهم الانفسهم
رد الى ان قوله وما يشعرون مرتبط بقوله وما يخادعون الا انفسهم على انه
حال من فاعل لا بقوله يخادعون الله قال الله تعالى في قلوبهم مرض الشك

بيانية كأنه قيل ما سبب مجادعتهم الله والمؤمنين وقيل ما سبب عدم شعورهم
والاول انسب بالمقام مع تقديم المسند الظرف لتنكير المسند اليه للتعظيم والتنويع
مع قوله فزادهم الله مرضا اعتراض بالفاء للدعاء عليهم ودعاء الله سبحانه
فيتحقق الاخبار بان الله سيزيدهم مرضا فلا حاجة الى جعله اخبارا معطوفا على
ما تقدم المرض حقيقة فيما يعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص به ويوجب
الخلل في افعاله عدل عما في الكشاف من ان المرض في القلب يجوز ان
يكون حقيقة ومجازا فالمتقرر ان يراد الالم كالنفاق حقيقة مرض لهما
لان الالم غير المرض لا عينه لغة كما قال في المصباح ان الالام والاورام عارضة
عن المرض لا امراض لكن قال التفتازاني لكن الالم مرضا من اظهر الفضايل عند
اهل اللغة والعرف واما كونه عرضا لامراض فمن تدقيقات الاطباء وفيه
التنبيه به اصح كما يدل على ان الالم ليس من الامراض حقيقة ان مقابل الالم
اللذة ومقابل المرض الصحة وان الالم من الكيفيات النفسانية والمرض
ليس من الكيفيات النفسانية والمراد بالافعال ما يشمل ما هو المتعارف
كالتغذي ونحوه بل ما يعم في الحكماء من الافعال الطبيعية كالنمو والحيوانية
كالتنفس والنفسانية كجودة الفكر كالجهل بسيطا كان او مركبا وسوء
العقيدة والكفر واعلم ان الامراض النفسانية ثلاثة انواع الاول من قبيل
الآفة في العلم والادراك كالجهل وسوء العقيدة والثاني من قبيل الهيئات
الفعلية الباعثة على ارتكاب الرذائل وتوهمات راسخة تعقبها كالحسد
والعضبية وحب المعاصي وسيأتي الاشارة الى الثالث وفي ذكر ان المرض
مجاز في الاعراض النفسانية تنبيه على بيان علاقة المجاز فقال لانها اي الاعراض
النفسانية مانعة للنفس عن نيل الفضائل كالجهل بالله وسوء العقائد الدينية
والحسد او مؤدية الى زوال الحياة الحقيقية كالجهل بالعقائد والكفر حاصله
ان الامراض كما يمنع البدن عن كماله كذلك تلك الاعراض النفسانية تمنع النفس
عن كمالها وقد يؤدي الى زواله والاية تحتملهما اي المعنى الحقيقي والمجازي وحمله
سعد على الكشاف حيث يكون المجازي فقال السيد الشريف المراد به في الاية المعنى المجازي
الذي هو آفة في الادراك كسوء الاعتقاد والكفر ورذيلة باعثة على ارتكاب
الرذائل كالغل والحسد والبغض والغضب او مانعة عن اكتساب الفضائل كالضعف
والجبن وقال السيوطي حمل الاية على المجاز هو المنقول عن ابن عباس وقتادة
وابن مسعود ومجاهد والحسن في ذكر الامام حمل الاية على الحقيقة وقال
وهذا مع كونه نفي حقيقة ابلغ من المعنى المجازي الخ ان قلوبهم كانت ممتلئة
على الاحتمال الحقيقي لكنه مبني على ان الالم من الامراض ولذا قال مثاله الى حقيقة
تحرقا على ما فاتت عنهم من الرياسة وفي الكشاف وينجع قولون عليهم
حسدا واحتلفوا اي تغيره قال التفتازاني المناسب بسوق كلامه ان
يجعل ينجع قولون بمعنى يحتنقون على ما هو اصل اللغة ووجه التحسر فقد
شاع الحسد كالنار وللحاسد كالحطب في الاحتراق لكن لا يحصل
بعض ذهبوا الى انه من حرق الناب اذا سحق حتى سمع له صريف وفلان
يحرق عليك الارم اي يسحق بعضها ببعض فيعمل الحارق بالحسد كناية

قال الامام الاولى انه اذا ابتلي بالاخلاق الردية وذلك بما
من النفاق والحقد ودوام به الطعوبر
كالحسد تغير مزاجه ومرض قلبه منه
اداه الى

المراد بالمعنى ح

الذي لا يرتكب الا لكونه ابلغ
من الحقيقة صح

وشدة

عن شدة الغيظ والازم الاضراس جمع ارم وقوم التسديد بان يجعلون
من حرق الاسنان اي سحق بعضها ببعض حتى يسمع لها صريف وهو
كناية عن شدة الغيظ لان يحرق يجيء احترق وان اشتهر الحسد كالنار
والحاسد كالحطب في الاوراق لان استعمال مع بمعنى وحده مفعول
لاجله لا تمييز هذا اذ المقصود لا شبه وجعل حسدا عطفا على تحرقا فيكون
مفعولا لاجله لان تحرقا مفعول لاجله وكلمة على بيانية بخلافه في قوله على ما
يرون فانه صلة الحسد فزادهم الله غمهم عطف على فان قلوبهم كانت
وتعبير بقوله فزادهم الله مرضا قبل المناسب للمعطوف عليه ان يقول
زاد الله تالمهم واجيب بان غمهم ذلك لما كان مقتضيا لتألمهم عبر
عنه بالغم اقول بل المناسب بقوله فيه فزادهم الله مرضا ان يقول
فزادهم الله غما بما زاده في اعلاء امره راجع الى الرسول واشادة
ذكره اي الاشاعة والاشتهار وتعديتهم بالنصب عطف على
قلوبهم بيان لاحتمال المعنى المجازي للمرض فزاده الله ذلك اي المرض
المذكور من الكفر وسوء الاعتقاد بالطبع على قلوبهم او بزياد
التكاليف اعترض عليه بوجهين الاول ان الازدياد مصدر ازداد
اللازم وقد استعمل متعديا فان الظاهر انه من اضافة الى المفعول
والثاني ان المنافقين في ازدياد الاحكام والتكليف عليهم كالمؤمنين
الخلص ولا مزية لهم في التكاليف واجيب عن الاول بان ازداد يجيء
لازما ومتعديا الى مفعول واحد والى مفعولين وما نحن فيه ذا وتعناه
الا انه لا يتعدى الى مفعولين بل الى مفعول واحد لانه مطاوع
زاد فينقص عنه بواحد وعن الثاني بان معنى زيادة مرضهم المذكور
اي المجازي بازدياد التكاليف ان التكاليف والاحكام كلما تكررت
نزولها تكرر بسببها كفرهم المتجدد وسوء عقائدهم فيزداد مرضهم بذلك
ولهذا عطف عليه قوله وتكرير العطف وتضاعف النصر وكان اسناد
الزيادة الى الله في من حيث انه اي الزيادة وتذكره مسند الا الى المرض بسبب
على صيغة اسم المفعول لم تعلق به فيكون مجازا من اسناد الشيء الى فاعل سببه
حاصله انه جواب عما يقال ان قوله فزادهم الله مرضا يستدعي
ما بدا على ما في قلوبهم من المرض بحيث يكون من جنس المزيد عليه
ايضا ان يكون زيادته مستندة الى الله في حقيقة وكلا الامرين خلاف
ان تقرير ذلك بان يقال زاد الله في قلوبهم من المرض من الكفر وسوء
الاعتقاد ونحوه اي المرض المجازي بالطبع بمعنى احداث الهيئة والوقاحة
المانعة عن قبول الايمان لان هذه الوقاحة مرض قلبي ملايم لما في قلوبهم
من الكفر وسوء الاعتقاد وان زيادتها مستندة الى الله في حقيقة فيلوح
المعنى فزادهم الله مرضا اي طبعا لقلوبهم على ان يكون مرضا مفعولا لانه لا يراد
لا تمييزا كما ظن وان يقرر ذلك بان يقال زادهم ذلك بازدياد التكاليف
وتكرير الوحي وتضاعيف النصر فلا يظهر الامر الاول لان زيادة التكليف
والوحي وان كانت افعالا مستندة الى الله حقيقة الا انها ليست من جنس المزيد عليه
ولا ملايما له لانها ليست من قبيل الامراض فان قيل ليس مراده من المرض

المذكور بهذه الافعال النفس بهذه الافعال بل مراده المرض الحاصل
بهذه فيلزم من حسن حال قلوبهم او ملالة اجيب بنعم لكن المرض الحاصل
بسبب تلك الافعال غير مستندة اليه تعالى حقيقة بل مستندة الى انفسهم
باختيارهم فيحتمل الامر الثاني وتقرير الجواب ان المراد بالمرض
المذكور هو المعنى الحاصل بسبب تلك الافعال واسناد زيادته الى الله تعالى
من قبيل الاسناد الى الموجد سببه اسناد مجازي فانهم انما ازدادوا كفرا
وحسدا ومعاداة للنبي عم بسبب تلك الافعال فانه تعالى كلما زاد تكليفا
وكرر وحيا وزاد نصرا ازدادوا كفرهم وحسدهم وعداوتهم فكان
الله تعالى هو الذي زادهم ما ازدادوا فاسند اليه تعالى على طريق الاسناد
الفعل الى السبب لهذا كما ذكره هنا ولا يخفى عليك انه لا حاجة ههنا
الى اعتبار المجاز العقلي لصحة الارادة الحقيقة بل هي متعينة لان افعال
العباد كلها مستندة الى الله تعالى حقيقة خلقا اذ لا خالق سواه وانما تستند
الى العبد من حيث الكسب وصاحب الكشاف انما ارتكب هنا المجاز
العقلي حيث قال اسند اليه تعالى اسناد المجاز بناء على مذهبه ويحتمل
ان يراد بالمرض عطف على يحتمل اي لفظ المرض في الاية يحتمل ان يراد به معناه
الحقيقي وان يراد به معناه المجازي وهو الاغراض النفسانية وهو
ثلاثة انواع منها ما يخل بالكمال العلمي ومنها ما هو من قبيل الهيئات العملية
كما سبق بيانها ومنها ما هو من قبيل الهيئات الانفعالية كما اشار
بقوله ويحتمل ان يراد به ما تداخل بمعنى يدخل قلوبهم منفعل تداخل وهذا
المعنى مجازي ايضا من الجبن والخور بفتحتين وهي الضعف ضعف القلوب
حين شاهدوا ظرف لقوله تداخل وقوله قذف عطف على شاهدوا
الرعب قذف الله في قلوبهم الرعب والخوف والخشية وزيادته عطف على قوله
بالمرض تضعيفه اي تضعيف قلوبهم ولا يخفى عليك ان هذا التضعيف لم
يزد عليه اي مؤلم بفتح اللام على صيغة المفعول من الم ايلاما من باب
الافعال فالمؤلم هو المعذب على صيغة المفعول فهو تفسير للاليم
بمعناه الحقيقي لان اصل اشتقاقه من الفعل اللازم كما اشار اليه
بقوله يقال الم من باب علم فهو اليم ومعنى الم صار ذا الم بان
وقع عليه الالم فيكون بمعنى ذا الم وهو بمعنى المؤلم بفتح اللام كما ظن ان
اليم فعيل بمعنى المفعول لا بمعنى الفاعل وصف به العذاب للمبالغة
جواب لما يقال من ان الاليم صفة المعذب بفتح الذال لا صفة العذاب
فما معنى وصف العذاب به فاجاب بانه للمبالغة لان توصيف العذاب به
يدل على ان الالم المتعلق بالمعذب بلغ في القوة والكمال الى حيث
سرى من المعذب الى العذاب وانه من شدته يتالم بنفسه وهو نهاية
المبالغة كقولهم تحيته بينهم ضرب وجيع فان توصيف الضرب بالوجيع
اي الموجع بفتح الجيم مع ان الموجع هو المضروب للمبالغة على طريقة
قولهم جد جده السعي وكذا الاسناد مجاز بالاضافة لكونه من قبيل الاسناد
الى مصدر المسند كما في جد جده وانما يكون كذلك لو اسند الاليم والوجيع
الى ضمير الالم والوجع بان قيل الم اليم ووجع وجيع فان قيل ان الاسناد

كأنه من شدة الوجع تفجع فصار نفسه موجعا منه

المجاز

المجازي لا يتلك الا لملابسة الفعل المذكور من مصدره وزمانه ومكانه وسببه
ونحو ما مر على بيانه وكل من العذاب والضرب في المثال المذكور ليس
كذلك قلت لا نسلم ان الاسناد المجازي مقصور على ما ذكر لما ذكره صاحب
الكشاف في قوله تعالى فما ربحت تجارتهم ان الاسناد المجازي هو اسناد
الفعل الى ما يلتبس بالفاعل الحقيقي كتلبس التجارة بالمشترين والعذاب
والضرب بالقوم في عذاب اليم وضرب وجيع والحساب بالناس في يوم
يقوم الحساب قيل يمكن ان يقال ان اسناد الاليم الى ضمير
العذاب من قبيل الاسناد الى مصدره بناء على ان العذاب
هو الالم غايته ان لا يكون المصدر من لفظ المسند وهو لا ينافي كونه مسندا
الى مصدره اذ ليس الاسناد الى نفس اللفظ هذا ولك ان لا تكون مجازا
عقليا بجعل الاليم بمعنى المؤلم على صيغة اسم المفعول ولم تجعله بمعنى المؤلم
على صيغة اسم الفاعل حتى يكون حقيقة كالسميع بمعنى المسموع فانه
ليس بمبني على ما صرح به صاحب الكشاف في قوله تعالى بديع السموات
والارض والمعنى بسبب كذبهم اشارة الى ان الباء للسببية
وما مصدرية واما كلمة كان فللدلالة على الاستمرار في الازمنة كما صرح به
الشريف وبهذا يندفع توهم المنافاة بين لفظي كان ويكذبون فان
لفظ كان يدل على ان الكذب منتسب اليهم في الزمان الماضي ولفظ
يكذبون يدل على انتسابه اليهم في الحال او في الاستقبال فتنافيا وجه
الدفع لا نسلم ان كان تدل على انتساب الكذب اليهم في الزمان الماضي لانه
تدل على استمرار الكذب في الازمنة كلها بشهادة العربية ويكذبون يدل
على الاستمرار التجددي في الاستقبال فلا منافاة واعلم ان المصنف جعل ما مصدرية
وقال ابو البقاء الموصولة اظهر لان الضمير عائد الى ما ورده الوجه
بعدم لزوم عود ما اليه اقول عطف قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا
على يكذب يؤيد كون ما مصدرية اذ على تقدير الموصولية يلزم خلوها
عن الضمير اذ لا ضمير في تلك الجملة راجع الى ما او يبدله عطف على سبب
اشارة الى ان الباء يجوز ان تكون للمقابلة وما مصدرية ايضا اي كذبهم
هذا يؤيد كونه للمقابلة فان الباء الجارية في جواب كذبهم قد ادعوا اخبارا
منهم باحداث الايمان في الزمان الماضي يصح توصيفه بالكذب لعدم صدور
الايمان عنهم في الماضي ولو جعل لانشاء الايمان كان متضمنا للاخبار
بصدور الايمان عنهم فنسبة الكذب اليهم ايضا باعتبار ما تضمنه من الاخبار
وقرئ الباقون يكذبون من كذبه بالتثقيل بالتشديد التضعيف للتعدية ومفعوله
وهو الرسول كما اشار اليه بقوله لانهم يكذبون الرسول بقلوبهم
وما المصدرية وكان متم ما حذف مفعوله لرعاية الفاصلة او للقصد
التعميم او الاختصار اعتمادا على القرينة واذا خلوا عطف على بقلوبهم
يتعمدون بالسنتهم اي يكذبون الرسول بالسنتهم اذا خلوا الى شياطينهم
او من كذب بالتشديد ايضا الذي هو للمبالغة اي لا للتعدية لكن المراد بالمبالغة
ههنا ما هو في الكيفية لا في الكم فمعنى كذب لا زاحما القدر مفعولا فان يخفى

بالتشديد فقد يكون للمبالغة فقيل بالتخفيف لان رجال الحج والدلالة على ان الفعل الصادر
عن الفاعل فعل عظيم … بسبب كذبهم العظيم المعجم او للتكثير على تخفيف
… للمبالغة وبالاكتفاء … بسبب كذبهم الكثير مثل بين الشئ
بمعنى تبين وظهر في مبالغة بان وصدق في التشديد في مبالغة صدق بالتخفيف
وموتت البهائم بمعنى ماتت البهائم الكثيرة فمثال على ترتيب المنزل
قيل ان التكثير في موتت البهائم لتعدد تكثير الفعل بالنسبة الى الكل
واحد من الفاعل اعني البهائم بخلاف ما نحن فيه لامكان الكذب بالنسبة
الى الكل واحد من الفاعلين بل هو واقع فيرجع الى المبالغة فلا معنى لذكرهما
واجيب بان اولى … للمبالغة في الجمع وبان المبالغة بالنسبة الى الذات
الكذب في نفسه لانه كذب … لا يخفى عليه خافية والكثرة بالنسبة
الى التعدد في نفسه او من كذب بالتشديد نفى الوحشي فقيل كذب
اذا اجرى شيئا … وقف لينظر ما وراءه قال الشريف اي كذب
الوحشي فهو مجاز ماخوذ من كذب الذي بمعنى التعدية كانه يكذب ورائه
وظنه فيتحقق لينظر ما وراءه ولكثرة استعماله في هذا المعنى وكان حال المنافق
شبيهة به جاز ان يستعار منه لما يعني تشبيه تردد المنافق بين الدينين
واظهاره الايمان خدعا مع … تفكره في خوف ما يخاف منه بحال الوحشي
في جريه … فقد ترك المستعير لفظ هذه الحالة وهو التكذيب
لتلك فرد واشتق منه يكذبون استعارة تبعية كان المنافق تحير
متردد في بين الدينين هذا بيان لوجه شبه المنافق للوحشي
والكذب هو الخبر عن الشئ على خلاف ما هو به اي على خلاف الوجه الذي ذلك
الشئ ملتبس به لكن الوجه في نفس الامر والمراد بالشئ هو النسبة الخبرية
الايجابية او السلبية فالاخبار عن الايجابية بالسلب وعن السلبية بالايجاب
كذب لانه اخبار عنه على خلاف ما هو به وهو وان اطلقه ولم يقيد بعينه
لما قال الراغب ذهب كثير الى ان الصدق يحسن لعينه والكذب يقبح لعينه
وقال منهم ان الكذب يقبح لما يتعلق به من المفاسد والمضار والصدق
يحسن لما يتعلق به من المصالح لان شيئا من الاقوال والافعال لا يقبح ولا يحسن
لذاته ولا يخفى عليك ان القول الثاني يخالف المذهب المحض كله وفي بعض الكتب
ان فيه ان من الكذب ما هو حرام وما هو مباح وما هو مندوب وما هو
واجب وقال الغزالي ان كل مقصود محمود يمكن التوصل اليه بالصدق والكذب
فالكذب فيه حرام وان لم يمكن الا بالكذب فالكذب مباح ان كان تحصيل ذلك
المقصود مباحا وواجب ان كان واجبا فلو اختفى مسلم عن ظالم وسال
عنه وجب الكذب باخفائه وكذا السؤال عن ماله لياخذه لانه علل … ان الكذب
استحقاق العذاب حيث رتب عليه اي على الكذب حيث جعل الكذب
سببا له قال الفاضل الجلبي بتعليل استحقاق العذاب به انما هو على قراءة حمزة
والكسائي وعاصم واما على قراءة الباقين فتعليل الاستحقاق بنسبة الكذب
الى النبي عم او بكثرة الكذب وبتحيرهم وترددهم في الدين فلا يخلو … في
شئ من كلامه واجيب عنه بان نسبة الصادق الى الكذب كذب وكذا كثرة الكذب والمبالغة فيه

كذب

كذب وفيه نظر فليتامل وما روي ان ابراهيم عم كذب ثلاث كذبات قيل نافيه
ابراهيم عم … في حق الكوكب وقوله بل فعله كبيرهم هذا وقوله اني سقيم
وقيل قوله اني سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله هذه اختي لزوجته سارة
حين قصدها الملك … وذلك الملك ان لا يتعرض …
الا لذوات الازواج واللاتي لا زوج لهن لا سبيل عليهن الا برضاهن
فالمراد التعريض اللغوي اي خلاف التصريح والمعنى التعريضي في قوله
اني سقيم سأسقم وفي قوله بل فعله كبيرهم ان لم يقدر على دفع المعجزة عن نفسه
كيف يقدر عن غيره فكيف يعبد الها وفي قوله هذه اختي الاخوة في الدين
وفي قوله هذا ربي الحكاية ولكن لما شابه الكذب في صورته فان
صورته صورة الكذب في كونه اخبارا غير مطابقة للواقع سمي به
اي بالكذب وليس كذبا حقيقة اذ لا كذب في المعاريض عطف
على يكذبون لانه قد عرفت ان العطف عليه يؤيد كون ما مصدرية ثم اعلم
انه يريد به عطف مجموع الشرط والجزاء او عطف الجزاء فقط بناء على …
المعروف في ان الكلام هو الجزاء فقط والشرط قيد او هو المجموع ولما كان
اذا خلصت الماضي للمستقبل حسن عطفه على المستقبل او على يقول والمعنى
في ومن الناس من اذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض وعلى الاول وبما كانوا
اذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قال السيد الشريف والاول اوجه لقربه ولافادته
تسبب الفساد للعذاب فيدل على قبحه ووجوب الاحتراز عنه كما في الكذب
ولخلوه عن تخلل البيان او الاستئناف وما يتعلق به بين اجزاء القصة والصفة
وقد رجح الثاني بان الايات في على نمط تعديد قبائحهم واتفقوا نهاية القبائح
بل من تلك الاوصاف استقلالا وقصدا ولا اشتراكها على ان يلحق العذاب
الاليم بسبب كذبهم الذي هو ادنى احوالهم في كونهم ونفاقهم …
واما عطفه على الجملة الاسمية اعني ومن الناس من يقول فليس بمعتد به لان
… كونه اوفق … هذه المعاني وذلك لعدم دلالته على اندراج …
الصفة وما بعدها في قصة المنافقين مع بيان احوالهم …
القبائح التي في هذه الاية اليهم كما يشهد به سلامة الفطرة هذا واعترض
عليه الفاضل الجلبي وقال وفي الوجه الثاني نظر لانه فيه على … الفساد
للعذاب على سبب الكذب الخاص وهو … انهم كانوا …
الا ان يقال انه كناية عن اصرارهم على الفساد وعدم الانتهاء بالنهي عنه
وكذا في الوجه الاخير نظر لتخلل قوله الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون
بين قوله … واذا قيل … من اجزاء … المصدرية
الا ان يقال انه في التوجيه الاخير … فيه نظر اما اولا فلان قوله
الا ان يقال انه كناية عن اصرارهم على الفساد لا يدفع النظر المذكور لانه
يفيد تسبب الاصرار على الفساد وعدم الانتهاء بالنهي عنه للعذاب لا اصل
الفساد والذي … هو … الوجه الثاني الا ان يقال … الفساد
… اما ثانيا فلان قوله من اجزاء صلة ما المصدرية ليس على ما ينبغي
لانهم لم يذكروا صلة ما المصدرية بالجملة الشرطية فالاولى ان يعترض عليه

لا تعبد … يخادعون الله والذين امنوا الاية صح

… ذكرت في قوله هو واذا قيل لهم لا تفسدوا الاية

علم

بان يقال لا تسرف وذلك التخلل لجواز ان يكون التخلل للتنبيه على ان البيان
المذكور كما كان بيانا للجزء المتقدم عليه على وجه الاستقلال كذلك يكون
بيانا للجزء المتأخر عنه على وجه الاستقلال ايضا فلو جعل هذا البيان بعد فراغ
عن جميع اجزاء الصلة لتبادر الى انه بيان للمجموع من حيث هو مجموع فلم يحصل
ذلك التنبيه المذكور وظاهر ان قوله يخادعون الله الى كان يجب
ان يكون بيانا لقوله ومن يقول امنا على ما سبق كذلك يصلح ان يكون
بيانا لقوله واذا قيل لهم لا تفسدوا الى قوله مستهزؤن وترجيح العلامة
ابن الكمال عطفه على يقول في لا محل له من الاعراب ولا باس بالتخلل بكون
اجزاء الصلة بالبيان او الاستئناف لانه ليس باجنبي فالايات على
سنن تعديد قبائحهم وتوصيفهم بالاوصاف المذكورة قصدا واستقلالا
ويحتمل ان يكون مستانفة اذ هذه الجملة والجملتان بعدها من تفاصيل
الكذب ونتائج النفاق الا ترى قولهم انما نحن مصلحون وقولهم انؤمن
كما امن السفهاء وقولهم عند لقاء الكفار انا معكم انما نحن مستهزؤن فيناسب
جعل ذلك جملة مستقلة وكذلك لاظهار كذبهم ونفاقهم وما روي عن سلمان
بفتح السين ان القاري مجيء مشهور هذا جواب عما يقال ان عطف هذه الاية
على التقدير بين يقتضي ان اهل هذه هم المنافقون الذين كانوا في زمن رسول الله صلعم
وقالوا امنا وهو ينافي ما روي عن سلمان ان اهلها لم ياتوا بعد جميع على
القوم بفتح الميم موصول خالصه حاله راجع الى المنافقين لان الاية على
الاحتمال في التاويل المذكور متصلة بما قبلها بالضمير فيكون اهلها اهل
من الايات فلا وجه للتفرقة وبهذا سقط ما قال الفاضل المحشي ان هذا
التوجيه بعيد والاوجه ان المراد اهل الانعاظ بهذه الاية من معتقدي الرجعة
من المسلمين لانه لم يكن ياتي عنه عن من المؤمنين معتقدو رجعة السقوط
ان هذا يأتي انتقالا الى الغير وكلاهما يعمان كل ضار ونافع هذا العموم
من حذف مفعول لا تفسدوا او مصلحون والمعنى اذا قيل لهم لا تفسدوا
باي فساد كل ضار قالوا انما نحن مصلحون باصلاح كل نافع واللام في الارض
اما للاستغراق ففيه اشارة الى ان الافساد فيما بين المؤمنين
الى النبي عم واصحابه افساد في جميع الارض لان صلاح الارض منوط بهم
خلفاء الله في ارضه واما للعهد اي لا تفسدوا في الارض المدينة ففيه اشارة
الى ان ما سوى ارض المدينة لتحقق الكفر فيها ملحق بالعدم واعلم ان صاحب
الكشاف فسر الافساد بهيج الحروب والفتن ثم بين وجه اطلاق الفساد
على هيج الحروب والفتن بقوله لان في ذلك فساد ما في الارض وانتفاء الاستقامة
عن احوال الناس والزروع والمنافع الدينية والدنيوية ثم بين فساد
المنافقين في الارض بقوله وكان فساد المنافقين في الارض انهم كانوا
يمايلون الكفار ويمالؤنهم على المسلمين بافشاء اسرارهم اليهم واغرائهم
عليهم وذلك مما يؤدي الى هيج الفتن بينهم فلما كان ذلك من صنيعهم
مؤديا الى الفساد قيل لهم لا تفسدوا كما تقول للرجل لا تقتل نفسك
بيدك ولا تلق نفسك في النار اذا اقدم على ما هذه عاقبته

قوله وكان فساد المنافقين بقوله اي الفساد الناشئ من جهتهم لا فسادهم
في انفسهم من قال والاولى ان يقول وكون ما فسادا فيمكن لانه
ما يلقيهم الى الكفار ومما لاتهم بافشاء الاسرار افسادا لا فسادا وكما كان
حقيقة الافساد جعل الشي فاسدا ولم يكن صنيعهم كذلك جعل من قبيل المجاز
بالاول اي لا تفعلوا ما يؤدي الى الفساد وقد يقال بما كانوا فيه كانوا
عين الفساد في انفسهم ومعنى لا تفسدوا لا تاتوا بالفساد ولا تفعلوه
فلا حاجة الى المجاز فليس بشيء اذ ليس الغرض بيان فسادهم نفسه بل حقيقة
الافساد وخاصة في الارض التنبيه على ان صنيعهم يؤدي الى فساد
عام في الارض من هيج الحروب والفتن المؤدي الى انتفاء الاستقامة
عن احوال الناس في دينهم ودنياهم وانما لم يحمل افسادهم على تحريف
الكتاب وتغيير الاحكام ودعوة الكفار في السر الى تكذيب المسلمين
كما حمله غيره لانه لا ظهور في تلك الفائدة انتهى اذا عرفت هذا فاعلم
ان معنى قوله وكان من فسادهم في الارض وكان من الفساد الناشئ
من جهتهم في الارض لا فسادهم في انفسهم هيج الحروب والفتن وفي
الصحاح هاج الشي يهيج هياجا وهيجانا وهاجه غيره يتعدى
ولا يتعدى والاولى ان يحمل هيج الحروب هنا على اللازم لان المقدر
هو الافساد لا الفساد والاولى ان يقول وكان من افسادهم في الارض
تهييج الحروب والفتن لان فسادهم كان دعوة المسلمين ومخالاة الكفار
عليهم بافشاء الاسرار اي اسرار المسلمين اليهم راجع الى الكفار
افسادا لا فسادا ثم لما كان حقيقة الافساد جعل الشي فاسدا
ولم يكن صنيعهم كذلك جعل الكلام من قبيل المجاز بالاول وبين الى ما يؤول به
فان ذلك يؤدي الى فسادها في الارض من الناس والدواب والحرث
فمعنى لا تفسدوا لا تفعلوا ما يؤدي الى الفساد وليس معناه لا تاتوا بالفساد
ولا تفعلوه حتى يصح حمل الكلام على الحقيقة على ما ذكره التفتازاني وقيل
انه من قبيل اطلاق اسم المسبب على السبب فمعنى لا تفسدوا لا تهيجوا
الفتن المؤدية الى الفساد في الارض وفيه بعد لا يخفى وفي قوله وكان
من فسادهم اشارة الى ان فسادهم لا ينحصر فيما ذكره صاحب الكشاف من
تهييج الحروب والفتن بل من فسادهم ما ذكره غيره من تغيير الملة
وتحريف الكتاب ودعوة الكفار والسر الى تكذيب المسلمين وما ذكره
المصنف بقوله ومنه اظهار المعاصي والاهانة بالدين فان الاخلال بالشرائع
باظهار المعاصي والاعراض عنها بالاهانة بالدين والقائل هو الله او الرسول
او بعض المؤمنين ولافادة هذا التعميم حذف فاعل قيل جواب لاذا
ورد للناصح الى قوله فالجواب لاذا وقوله انما نحن مصلحون رد لم
عبر بالناصح دون الناهي اشارة الى ان ما ذكره القائل شفقة عليهم
ونصح لهم من غير عنف وانكار عليهم على سبيل المبالغة حيث كان
جوابهم بالجملة الاسمية الدالة على الثبات والاستمرار مصدرة
بكلمة انما الدالة على تاكيد الحكم وقصره وعلى ما يشعر بالرد والمعنى انه

الا نحن مصلحون لانه تصحيح لخاطبتنا فى اضافة المصدر الى مفعوله بذلك اى بلا نقد وابى الا رحمن فان شانئا ليس الا الاصلاح اى مقصور عليه كما فى قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة بالنصب معناه ما حرم عليكم الا الميتة وان حالنا متحققة عن شوائب الفساد وفيه اشارة الى ان القصر المستفاد من انما ههنا قصر افراد فانهم لما نهوا عن الافساد ونهوا بلا تفسدوا انكروا انه قد حكم عليهم بانهم يخلطونه بالاصلاح فاجابوا بانهم مقصورون على الاصلاح لا يشوبه شيء من وجوه الافساد واختاروا انما تنبيها على ان ذلك مكشوف لا سترة عليه ولا ينبغى ان يشك فيه لان انما يجيء لخبر من شأنه ان لا يجهله المخاطب ولا ينكره حتى ان انكاره منزول بازاء تنبيها لانه لا يصر عليه كما صرح به صاحب المفتاح ان طريق انما سلك مع المخاطب فى مقام لا يصر على خطائه او يجب عليه ان لا يصر وقيل يحتمل ان يكون هذا القصر قصر قلب بان يقع ما عن قول القائل لهم لا تفسدوا انك تفسده قصر حالهم على الافساد فقلبوا ذلك الحكم بقولهم انما نحن مصلحون لكن قوله عن شوائب الفساد يؤيد قصر الافراد لان انما على المعنى ما ذكر يفيد حصر ما دخله على ما بعده اى يفيد حصر الجزء الاول من الجملة التى دخل هو عليها على الجزء الثانى سواء كان الجزء الاول موصوفا او صفة لانه يتضمن النفى والاثبات فيفيد الحصر البتة فالاول مثل انما زيد منطلق لانه يفيد اثبات الانطلاق لزيد ونفى ما سواه من نحو قعوده وقيامه فيفيد قصر الموصوف على الصفة والثانى مثل انما ينطلق زيد فانه يفيد اثبات انطلاق زيد ونفى انطلاق عمرو وبكر وبشر وغيرهم فيفيد قصر الصفة على الموصوف فان قيل هذا منقوض بقولك انما انا قلت هذا فمعناه ما قاله احد الا انا بشهادة التقديم فيفيد قصر الجزء الاخير على الاول والجواب ان تقديم المبتدأ لتقوى الخبر على انه يكون معناه ما ذكر بل لعقد على الخبر باتا على طريقة قولك انا الا قلت هذا وانما قالوا ذلك اى انما نحن مصلحون لانهم تصوروا الفساد بصورة الصلاح لما فى قلوبهم من المرض بعضا انهم قالوا ذلك القول لاعتقادهم انه كانوا عليه من المرض من ابطان الكفر ومخادعة المسلمين ومعاونة الكفار عليهم وتصويبهم عن الايمان هو الصواب والصلاح بناء على انهم تصوروا ذلك الفساد بصورة الصلاح وزعموا انه صلاح فكان فيه تعريضا على المسلمين بانهم كانوا على الفساد لان احسن مواقع انما هو التعريض نحو انما يتذكر اولوا الالباب فانه تعريض بان الكفار من فرط جهلهم كالبهائم فلا يطمع منهم النظر وغيره وعلى بعض المفسرين حيث قالوا انما نحن مصلحون كذبا ونفاقا كما انهم قالوا امنا كذبا لانهم يعلمون ان ما كانوا عليه فساد الا انهم ينكرون ذلك ويقولون فى ذلك القول كذبا ولم يرض به المصنف لان قولهم وكون لا يشوبه يقتضى ان يعتقدوا افسادهم صلاحا بان زين لهم الشيطان ما كانوا يعملون فالمناسب نقل الاقرب لمن زين له سوء عمله فرآه حسنا

حاشية: فيلزم قصر الموصوف على الصفة منه

حاشية: واعلم ان الشيخ ذكر فى دلائل الاعجاز ان انما يدل على قصر القلب دون الافراد وحينئذ قال لو قلت انما جاءنى زيد لم يحسن ان يقول قد جاءنى مع زيد غيره بل تنفى المجىء الذى اثبته لزيد عن عمرو وزعم ان المعنى فى هذا كلام مع من زعم ان الجائى عمرو ولا يعلم ان الجائى زيدا وعمرا او جاءنى كلاهما وان المتكلم انه يدل عليها منه

حاشية: انما حرم عليكم الميتة معناه ما حرم عليكم الا الميتة

رد لما ادعوه ابلغ رد فانهم لما ادعوا كونهم مصلحين ابلغ دعوى حيث بالغوا فيها بايراد الكلام جملة اسمية مصدرة بانما رد الله تعالى عليهم ابلغ رد وعلى طريقة قصر القلب بقوله الا انهم هم المفسدون بوجوه منها ما اشار اليه الاول بقوله للاستيناف به لانه يفيد بالاستيناف زيادة تمكين الحكم فى ذهن السامع لوروده عليه بعد السؤال والطلب وفيه اشارة الى ان ترك العطف فيه للاستيناف والثانى بقوله وتصديره بحرفى التاكيد احدهما الا المنبهة هو صفة الا المراد به لفظ على تحقق ما بعدها فان همزة الاستفهام التى للانكار اذا دخلت على النفى افادت تحقيقا فان انكار النفى يفيد تحقق الاثبات وذهب اليه الامر كبة من همزة التى للانكار وحرف النفى لافادة التنبيه على تحقق ما بعدها وبعد التركيب صارتا كلمة تنبيه يدخلان على ما يجوز ان يدخل عليه حرف النفى نحو الا ان زيدا قائم وذهب البعض الى انها لا تركيب فيها بل هى بسيطة الا مصدرة فيما يتلقى به الجواب راجع اليه وثانيهما ان لانها عبارة عن الكلمة القسم والمراد بتلك الكلمة اللام وان وحرف النفى نحو والله ان زيدا قائم والله لزيد قائم والله لا زيد فيها ولا عمرو وهو الاكثر والا فقد يقع الاعراب نحو الا رب يوم صالح وعلى حبذا نحو الا حبذا هند وعلى حرف النداء نحو الا يا اسلمى ... واختها راجع الى الا اما بفتح الهمزة والميم المخففة وان المؤكدة للنسبة عطف على قوله الا المنبهة اى والثانى من حرفى التاكيد ان المؤكدة لها ويجوز ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه بدلا من حرفى التاكيد واشار الى الثالث بقوله وتعريف الخبر والرابع بقوله وتوسط الفصل اعنى هم قيل وجه المبالغة فى تعريف الخبر ان تعريفه يفيد حصر المبتدأ فى الخبر ووجه توسط الفصل ان التوسط يفيد تاكيد هذا الحصر واعترض عليه بان هذا ان كان مسلما لمورد دعواهم الكاذبة فانهم لما قصروا انفسهم على الاصلاح قصر افراد ناسب فى ردهم ان يقصروهم على الافساد قصر قلب اى انهم مقصورون على الافساد ولا حظ لهم فى الاصلاح لكن يرد عليه ان تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصره فى المبتدأ كما هو المذكور فى المفتاح والمشهور فى الاستعمال وان ضمير الفصل يفيد هذا الحصر ايضا ويؤكده واجيب بما فى الفائق حيث قال معنى ان الله هو الدهر هو الجالب للحوادث لا غير الجالب فان الظاهر منه ان تعريف الخبر يفيد حصر المبتدأ فى الخبر لا العكس فيكون ضمير الفصل مؤكدا لهذا الحصر وفيه نظر فليتأمل وقيل وجه المبالغة فى تعريف الخبر بين على قياس ما مر فى المفلحين انه ان حصلت صفة المفسدين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فالمنافقون انهم هم لا يعدون تلك الحقيقة فيكون الفصل مؤكدا لنسبة الاتحاد والذى هو المراد من القصر افادة المقصود واقول ان تعريف الخبر بلام الجنس قد يفيد حصر المبتدأ فى الخبر كما فى قولهم الكرم هو التقوى

حاشية: الاستفهام م

والمنسب هو الحال اي لا كرر الا الشعور ولا حاجة الى الحال وقد يفيد حصر الخبر في المبتدا
فههنا ان كان المراد بقوله انهم هم المفسدون رد لما افاده حصر قولهم
انما نحن مصلحون من قصر المسند اليه في المسند يكون تعريف المفسدين لقصر
المسند اليه في المسند كما هو الظاهر من الكشاف وان كان المراد به رد
ما افاده قولهم تعريضا اعني ان المؤمنين هم المفسدون على معنى قصر المسند
في المسند اليه يكون تعريف المفسدين لقصر المسند في المسند اليه كما هو المشهور
في تعريف المسند بلام الجنس ولذا اعمل المصنف على الكشاف وقال رد لما في قولهم
متعلق بتوسيط الفصل يعني ان ضمير الفصل كما يفيد تأكيد الحصر المستفاد
من تعريف المسند يفيد فائدة اخرى اعني رد ما تضمنه قولهم انما نحن مصلحون
من التعريض للمؤمنين بانهم هم المفسدون واشار الى الجانبين
وذلك [illegible] لحصر
بقوله ولا استدراك بالا يشعرون لان الشعور ادراك الشيء
بما افاده انفى عنهم الشعور كان ادعى لظهور فسادهم كانهم لا حواس
لهم يدركون المحسوسات التي من جملتها افسادهم المؤمنين هذا بالنظر
الى نفي الشعور واما بالنظر الى الاستدراك فلانه يفيد زيادة تمكين الحكم
في ذهن السامع لوروده عقيب الطلب واعلم ان ترك العطف
في الا انهم الآية للاستئناف المذكور على ما اختاره المصنف لمطابقته
لمقتضى المقام لان ادعاءهم الصلاح لانفسهم مع توغلهم في الافساد
مما يشوق السامع الى ان يعرف ما حكم الله عليهم فكان موردا لورود
الواو وهو المطابق للمقام وقد يقال انما ترك العطف لانه لو عطف لكان
عطفا اما على جملة قالوا انما نحن مصلحون واما على جملة انما نحن مصلحون
وكلاهما باطل على ما بينه السكاكي اما الاول فلاستلزامه اشتراكه
معه في اختصاصه بالظرف المقدم وهو واذا قيل لهم لا تفسدوا
في الارض وهو ليس بمراد لانهم مفسدون في جميع الاحيان سواء
قيل لهم لا تفسدوا او لا واما الثاني فلاستلزامه دخوله تحت قالوا
مثل المعطوف عليه وذلك القيد ليس بمراد فان قيل يجوز ان يعطف
على قالوا ماخوذا مع قيده المقدم اعني اذا قيل لهم سواء قلنا انها
جملة فعلية مقيدة بظرف مقدم او جملة شرطية مقيدة بشرط
مقيد فان القيد اذا جعل جزءا من المعطوف عليه لم يشترك المعطوف
في ذلك القيد كما صرح السيد الشريف في شرح المفتاح قلنا ان قالوا
ماخوذا مع قيده المقدم عليه معطوف بالواو على يكذبون
على الاصح وداخل فيما هو سبب للعذاب الاليم فلا يصح ان يعطف
الا انهم هم المفسدون على ذلك المقيد اذ لا مدخل له في تسبب العذاب
نعم لو اعتبر عطفه على يقول آمنا وان كان مرجوحا لم يلزم من العطف
على ذلك المقيد ما ذكرناه من المحذور وكذا الحال في قوله الا انهم هم
السفهاء وفي قوله [illegible] واذا قيل لهم آمنوا
قال ابو البقاء القائم مقام الفاعل لقيل مصدره وهو القول
واضمر لان الجملة بعده تفسره والتقدير واذا قيل لهم قول هو

لا تفسدوا

لا تفسدوا او آمنوا وآخر وبانه لا فائدة في اسناده الى مصدر مضمر تفسره
ثم قيل انه مسند الى آخر مصدره وهذا راجع الى قول ابي البقاء وقيل انه
مسند الى الظرف اعني لهم ورد بان الفعل متعد بمفعوله فيغني
واذا وجد في الكلام مفعول اسند الفعل اليه لا الى غيره من الظرف وضمير المصدر
وقال صاحب الكشاف انه مسند الى لا تفسدوا وآمنوا واعترض عليه
صاحب الكشف بانه كيف يصح اسناد الفعل الى الفعل وهو مما
لا يصح لان الاسناد اليه من خواص الاسم ثم اجاب عنه بان الذي
لا يصح هو اسناد الفعل الى معنى الفعل وما نحن فيه اسناد له الى اللفظ
كانه قيل واذا قيل لهم هذا القول مثل قولك ضرب مؤلف من كلمة
او حرف اقول تحقيقه على ما حققه سيد المحققين ان الالفاظ
سواء كانت مهملة او مستعملة مفردة او مركبة منها ومن الاقوام
في صحة الاسناد اليها سواء كانت مجردة عن ملاحظة معانيها
كما في ضرب مؤلف من ثلاثة احرف او ماخوذة معها كما في لا تفسدوا
وآمنوا اذ المسند اليها لفظها باعتبار الدلالة على المعنى وليس منشأ
الصحة باعتبار ان الالفاظ اذا ذكرت واريد بها انفسها صارت
كما توهم لان المهمل لا يصير اسما بالاخبار عن لفظه وكذلك الفعل
التي صارت مخبرا عنها باعتبار الفاظها في انفسها نحو ضرب زيد مركب
من كلمتين او مع ملاحظة معانيها نحو قلت له اضرب زيدا فان
قلت قد صرحوا بان المبتدا لا يكون الا اسما قلت ذلك لانهم
اعتبروا وضع الالفاظ بازاء المعاني لينتفعوا منها في
التراكيب فتتبعوا احوال الالفاظ في تلك التراكيب لا احوالها في انفسها
بل يعرف سوءه بالمقايسة بنفعها فاللفظ الى موضع لمعناه صار فعلا بمعنى حال
بانه اذا كان مستعملا في ذلك المعنى لم يصح الاخبار وكذا اللفظ من حالات
لفظة زيد واذا لم يستعمل في معانيها جاز الاخبار عنها وبهذا
التحقيق يندفع ما اورده صاحب الفوائد على قول صاحب
الكشف مثل نحو قولك ضرب مؤلف من ثلاثة احرف ان ضرب
ههنا ليس بفعل ولا تفسدوا وآمنوا فيما نحن فيه فعل باعتبار ان
جملة اقيما مقام الفاعل والمسند اليها الفعل بالنظر الى انهما جملة فانه
اريد بهما معناهما ان طلبوا انشاء وعدم الافساد والا لكان خبر ان
للجملة في مفعول القول بمنزلة المفعول به بخلاف ضرب فانه اريد به
مجرد لفظه ولم يرد الاخبار عن الضرب الحاصل في الزمان الماضي
بالنظر [illegible]
ووجه الاندفاع ان التشبيه والتمثيل الى اللفظ مع قطع النظر عن الدلالة
على معناه وههنا بحث لان ما ذكره المحقق من ان المهمل لا يصير اسما
بالاخبار عن نفسه مخالف لما ذكره من ان كل لفظ اذا اسند اليه
كان موضوعا بالوضع النوعي على معنى كل هو جنس نفسه فانه اذا قلت
مثلا دير لفظ مهمل كان لفظ دير مبتدا خبره لفظ مهمل وفي كان
دير اسما موضوعا بالوضع النوعي على جنس نفسه وكان اسنادا لا

على ذلك الجنس صادقاً على افراد محققة او مقدرة ولو كانت تلك الافراد
متعددة بتعدد محالها ان الالف ظاهر المهمل حتى تلك الافراد دون هنا
اللفظ الذي وضع منشد اه وكذا الكلام في عرف قولنا من ﴿﴾ فان
كل واحد منهما اسم صالح لا يلوح بحكم ما غلبه كان موضوعاً بالوضع
النوعي للجنس في ضمن مفهوم كلي صادق لافراد محققة او مقدرة
تتكثر بتكثر محالها من تمام النصح والارشاد في قال المؤمنين نصحوا
المنافقين اولاً بقولهم لا تفسدوا في الارض وثانياً بقولهم آمنوا
وقدموا النهي على الامر اشارة الى ان التخلية مقدم على التحلية وفيه اشارة
الى ان القائلين الآمرين بالايمان هم المؤمنون لا بعض المنافقين لبعضهم
فيما بينهم كما في بعض التفاسير والا لكان من تمام نصحهم لهم وفي تجانب يكون
قولهم انؤمن كما آمن السفهاء مقولا فيما بينهم لا في مواجهة المؤمنين
والا لزم كونهم مجاهرين بالكفر لا منافقين ولا قولهم في مواجهة المؤمنين
لفظ المنافقين كما دل عليه قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا كما ذكره
الشيخان في شرح الكشاف لكن يرد عليه ان اذا الشرطية ظرفية تفيد
تخصيص الجواب بوقت الشرط لكونه عاملاً فيه فلا يصدر ذلك القول
عنهم الا في هذا الوقت فيلزم كونهم مجاهرين بالكفر لا منافقين
ويؤيده قول صاحب الكشاف فان قلت فان سفههم وجهلهم الى ان نسبوهم
الى السفه والجهل فان هذا القول منهم شتم انهم ما تلبسوا هذا القول بحضرة
المؤمنين وفي ما بينهم ولهذا ترك المص هذا القول واجيب عنه بانه
يجوز ان يكون القائلين الآمرين بالايمان المؤمنين لكن لا شفاها بل
بالرسالة فيكون قولهم انؤمن كما آمن السفهاء مقولا فيما بينهم
لا في وجوه المؤمنين كما في بعض كتب التفسير ولا يلزم كونهم مجاهرين
بالكفر بناء على ان السفير لا يفضحهم اتباعهم قال كما اي الايمان
اي تمام حقيقته في حيز النصب يعني ان الكاف اسم بمعنى المثل
منصوب على المصدر اي على انه صفة لمصدر منصوب لآمنوا
وفي ما مصدرية تقديره آمنوا ايمانا مثل ايمان الناس فالتشبيه في
بين الايمانين ولما حذف الموصوف اقيمت صفته مقامه باعرابه
او كافة فالكاف في حرف وفالمعنى في حققوا ايمانكم كما تحقق ايمانهم
فالتشبيه في بين مضموني الجملتين لان ما الكافة لما دخل الكاف
على الجملة الفعلية مع ان حرف الجر يختص بالاسم لكفه عن العمل فيتحقق به
بين مضمونهما فيه اه ما المصدرية لانها ارجح لبقاء الكاف في على وضعه الاصلي
من العمل ولم يجعلها موصولة لاحتياجها الى الحذف والتقدير مثل ما في ربما
ناظراً الى كونها كافة ونظيره كونها مصدرية مثل ربما حيث واللام في الناس للجنس
لام الجنس والمقصود به الحقيقة من حيث هي مثل اللام الداخل على المحدود في مقام التعريف
وقد يقصد به الاستغراق وشيء من هذين المعنيين لا يصح ان يقصد به هنا لان الحقيقة
من حيث هي وكذا جميع افراد الجنس ليس بمؤمن وقد يقصد به العهد الذهني
وهذا لا يقصد به هنا ايضا اذ لا يتصور ان يأمر الا بعد تعرف المحل ما في معناه وقد يقصد

مصححة ثم

على نسخة ما في الكشف صح

بعض

بعض افراد الجنس باعتبار اتصافه بوصف الكمال المطلوب من الجنس واليه
اشار المص بقوله والمراد به الكاملون في الانسانية والعاملون
بقضية العقل فعلى هذا المعنى مجاز لان لام الجنس يحمل على الكامل من القرائن
وقيل يرجع الى الاستغراق لانه يدعي انحصار الجنس فيهم وكونهم جميع
افراد الجنس لاستجماعهم الكمالات المطلوبة منه كما صرح به السيد الشريف
حيث قال الكاملون في الانسانية هم الجامعون لما يعد من خواص الانسان
وفضائله فهم لذلك يستحقون ان يحصر فيهم الجنس كأنهم الجنس كله فيكون ا
الحصر بالنظر اليهم كمالهم فكان الحصر ادعائياً انما قال بقضية العقل دون الشرع
لان الخطاب بآمنوا كما آمن الناس في اوائل الاسلام قبل تقرر الشرع
عند المخاطبين المنافقين وقضية العقل ثابتة قبل ثبوت الشرع
واعلم ان صاحب الكشاف ذكر معنى اخر هنا للتعريف الناس حيث قال
او للجنس اي كما آمن الكاملون في الانسانية او جعل المؤمنين كأنهم
الناس على الحقيقة ومن عداهم كالبهائم في فقد التمييز بين الحق والباطل
وانما اختار المص على الاول لاتحادهما في افادة الحصر الادعائي
الا ان جهة الحصر في الاول ملاحظة كمال المؤمنين وفي الثاني ملاحظة
نقصان من عداهم كما ذكره السيد الشريف حيث قال اذا لوحظ ان
غير المؤمنين كالبهائم في فقد التمييز بين الحق والباطل بل ادنى مرتبة
منها فلا يندرجون في الناس بل كان منحصراً في المؤمنين كان هذا
حصراً بالنظر الى نقصان من عداهم عن رتبة الانسانية فان اسم
الجنس كما يستعمل لمسماه مطلقاً اي لحقيقته المجردة اعني الماهية لا بشرط شيء
يستعمل لما اي لافراد يستجمع المعاني المخصوصة للجنس والمقصودة منه
اي من الجنس فان كل جنس له خواص يحصل كماله بتحصيل تلك الخواص
فمن جمع كمالها يستحق ان يسمى بذلك الاسم ومن لم يبلغ هذه المرتبة لم يستحق
ان يسمى باسم الجنس بل قد ينفى عنه اسم جنسه كما اشار اليه بقوله
ولذلك يسلب عن غيره اي عن غير المستجمع المعاني المخصوصة فيقال زيد ليس بانسان
لعدم استجماعه المعاني المطلوبة من الانسان ومن هذا الباب صم بكم وكونه
الا عمى فانه لما انتفى عنهم خواص السمع والكلام والبصر سلب عنهم
السمع والكلام والبصر فقال صم بكم عمي مع انهم ليسوا كذلك وقد جمعهما
اي الاستعمالين المذكورين اذ الناس ناس والزمان زمان لان
الشاعر اراد بالناس الاول مطلق الناس وبالثاني الناس الكاملون
او بالعكس اذ لا يصح ان يراد بهما معنى واحد لعدم صحة الحمل في وكذا الكلام في الزمان
او للعهد والمراد به الرسول ومن معه من المؤمنين لانهم مقابلوهم في الايمان
ومتصورون فهم نصب اعينهم وملتفت خاطرهم او مستحضرون لانهم
او من آمن من اهل جلدتهم فسره ابن الاثير بعشيرتهم فصح هذا اللفظ
الا اهل العجم كابن سلام واصحابه اي كما آمن اصحابكم واخوانكم فيكونون
معهودين ويكون عندهم او اما الرسول عم والمؤمنون معه فمعهودون
على الاطلاق والمعنى اعني التعبير بين كونه للجنس وللعهد آمنوا ايمانا مقرونا

بالاخلاص متمحضا عن شوائب النفاق مماثلا لايمانهم اي ايمان الكاملين
في الانسانية او ايمان الرسول ومن معه او ايمان من امن من اهل جلدتهم
هذا على تقدير كون ما مصدرية واما على تقدير كونها كافة فالمعنى حققوا ايمانكم
كما تحققوا ايمانهم على قبول توبة الزنديق في شرح المقاصد هو عند
الفقهاء من يبطن الكفر بالاصرار عليه ويظهر الايمان فعلى هذا يكون المراد
بالزنديق هو المنافق وبه يظهر وجه الاستدلال بالاية لكن في التهذيب
الزنديق من لا يؤمن بالاخرة ولا بوحدانية الخالق فعلى هذا غير المنافق
فحينئذ لا يظهر وجه الاستدلال بالاية لانها انما تدل على قبول توبة المنافق
لكونهم مامورين بالايمان ولو لم يقبل لما امروا به وان الاقرار عطف
على قبول باللسان ايمان والا لم يفد التقييد بقوله كما امن الناس
بل يكفي قوله امنوا هذا ماخوذ من التفسير الكبير قال وللقائل ان يستدل
بهذه الاية على ان مجرد الاقرار ايمان فانه لو لم يكن ايمانا لم يتحقق
الايمان الا اذا حصل فيه الاخلاص فكان قوله امنوا كافيا في تحصيل
المطلوب وكان ذكر قوله كما امن الناس لغوا والجواب ان الايمان الحقيقي
الذي هو الذي يقترن به الاخلاص اما في الظاهر فلا سبيل اليه الا بالاقرار
الظاهر فلا جرم افتقر فيه الى تاكيده بقوله كما امن الناس انتهى فيه تامل
بيان ذلك لا يخفى واللام في السفهاء مثلها في الناس اي للعهد
والمعهود هو الناس المذكور سواء اريد به الناس الكاملون او الناس
المعهود وهم الرسول ومن معه او من امن من جلدتهم فتلخيصه كما تقول
لصاحبك ان زيدا قد سعى بك فتقول او قد فعل السفيه او للجنس باسره
اي جنس السفيه على ما يراه الاصوليون من بطلان معنى الجمعية وتعيين
الجنس او جنس السفهاء بوصف الجمعية على ما هو قانون العربية وعلى
التقديرين يكون اللام للاستغراق على ما يدل عليه قوله باسره
لكن على الاول لاستغراق الافراد وعلى الثاني لاستغراق المجموع
والاول اشمل من الثاني لانه لاستغراق المجموع لا الافراد فلا ينافي
خروج الواحد والاثنين من الحكم فان معنى جاءني الرجال جاءني كل جمع
من جموع الرجال فلا ينافي خروج واحد واثنين من افراد الرجال وهم
اي الناس المذكور مندرجون فيه اي في جنس السفهاء على زعمهم وانما
في نفس الامر لهم عقلاء كاملون ومنهم اي من المؤمنين موالي اي عبيد او عتقاء
او التجلد اي لاظهار الجلادة والقوة الخ قال الا انهم هم السفهاء
ترك العطف للاستئناف لانهم لما ادعوا سفاهة المؤمنين مع توغلهم فيه توقعوا
السامع ان يعرف ما حكم الله عليهم او لانه لو عطف على قالوا لزم ان
يختص كونهم سفهاء بالظرف المتقدم يعني اذا قيل لهم امنوا وليس كذلك
لانهم سفهاء سواء قيل لهم ذلك او لا ولو عطف على انؤمن لزم دخوله
تحت قالوا فيلزم ان يشارك المعطوف عليه كونه من قولهم ولكن لا يعلمون
اي لا يعلمون انهم هم السفهاء حقيقة لغفلتهم عن دلائل التوحيد والنبوة ودلائل
ما يحل بهم من العذاب لاجل غفلتهم عن الاحوال ... لما ادعوا من سفاهة

المؤمنين

المؤمنين ابلغ وعورض بقوله انؤمن كما امن السفهاء ابلغ رد وبقوله الا
انهم هم السفهاء ومبالغة في تجهيلهم بقوله لا يعلمون على تقدير ان يكون
مفعوله انهم هم السفهاء كما يدل عليه تعليله بقوله فان الجاهل بالجهل الجازم
بالنصب صفة الجاهل ولا يخفى ان هذا يدل على ان السفه بمعنى الجهل على خلاف
ما هو الواقع ليس ظرفا لغوا للجازم لانه لا يتعدى بفي بل هو ظرف
مستقر تقديره الجازم جزما كائنا على خلاف الواقع فانهم جزموا بان
المؤمنين هم السفهاء وهو خلاف الواقع اعظم ضلالا حيث
لا ينفعه الايات والنذر لكونه جازما بخلاف الواقع وانما جهله
لكونه جاهلا مرتين وجهين من الجاهل المتوقف اي الممسك عن الجزم بخلاف
الواقع يقال توقف عن الامر اذا امسك عنه هذا في مقابلة قوله الجازم
على خلاف الواقع وقوله المعترف بجهله في مقابلة قوله الجاهل بجهله
فيه اشارة الى الجاهل جهلا بسيطا فانه راجع الى المعترف بجهله وربما
يعذر كمن اسلم في دار الحرب او نشا في بادية او على شاهق جبل
فانه يعذر لاعترافه بجهله واستعداده بقبول الحق بخلاف هذه عن الجازم بخلاف
الواقع وانما فصلت هذه الاية اي الا انهم هم السفهاء بلا يعلمون
الجعل فاصلها ... بالتشديد ملحوظ ذكر الفاطنين كان فيه التقفية
والتي قبلها اعني الا انهم هم المفسدون بلا يشعرون لانه اي ذكر العلم
اكثر طباقا لذكر السفه قال الفاضل المحشي لا يريد به ان صنعة الطباق وهو
جمع المتقابلين فيه اكثر لانه لا مقابلة بين لا يعلمون والسفاهة بل اراد ان
التناسب بين عدم العلم والسفاهة اكثر منها بين عدم الحس والسفاهة
فجعل الاية من قبيل مراعاة النظير لا الطباق كما توهمه العبارة اقول ان اراد
انه لا مقابلة بينهما بمعنى تقابل التضاد فمسلم لكنه لا يفيد لان المراد بالتقابل المعتبر
في صنعة الطباق هو التقابل في الجملة وان اراد انه لا تقابل بينهما في الجملة
فهو ممنوع كيف وان تقابل العلم والجهل ظاهر لانه يجيء بمعنى الجهل فالحق
هو انه لكنه لا يفيد لان المقصود المقابلة بين لا يعلمون والسفاهة
لا بين العلم والسفاهة قلنا كيف وقد قال في الكشاف ولانه قد ذكر السفه
وهو جهل فكان ذكر العلم معه احسن طباقا قال الطيبي المراد المطابقة المعنوية
اذ لو كانت لفظية لقيل لا يرشدون فان الرشد مقابل السفه
او قيل الا انهم هم الجهلاء ليقابل لا يعلمون وقيل ان اريد الطباق بين العلم
والسفه فالطباق لا يتصور وان اريد الطباق بين عدم العلم والسفه فالاولى
لعدم فان قيل لم قال اكثر طباقا وهو يقتضي ثبوت اصل الطباق بين
السفه وبين لا يشعرون قلت نفي الشعور يستلزم نفي العلم الضافي فثبت
اصل الطباق بينهما ايضا قوله الكشاف احسن من اكثر تامل ولان الوقوف
عطف على لانه اكثر طباقا على امر الدين والتمييز بين الحق والباطل يزول
على الحق وهم على الباطل مما يحتاج الى نظر يستدل به على تلك الامور وتحصيل
المعرفة بها وذلك لا يحصل الا بالعلم الحاصل باعمال الفكر بان في هذه الاية بيان لما كانوا
مع المؤمنين والكفار فانهم يعاملون مع المؤمنين بالتكذيب والاستهزاء والنفاق بوجوه

المصادقين والايهام انهم معهم ومع الكفار صدقوهم بما في قلوبهم فتبين التدريج في
الاية معاملتهم مع الطائفتين وما صدرت به القصة اي قصة المنافقين
من قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر الاية مساقة
لبيان مذهبهم وتمهيد نفاقهم فليس بتكرير لان بيان معاملتهم مع الطائفتين
ليس بيان نفاقهم حتى يكون تكرارا نعم يتجه على ما بينه سيد المحققين ان اذا [illegible]
الشرطية وهو قوله قالوا امنا يتوهم ان هناك تكرارا لما في صدر القصة واذا لوحظ
انه مقيد بلقائهم المؤمنين وان الشرطية الثانية اعني واذا خلوا الى شياطينهم
معطوفة على الاولى لا على ان كلا منهما شرطية مستقلة كالشرطيتين السابقتين
بل على انهما بمنزلة كلام واحد ظهرت ان هذه الاية سيقت لبيان معاملتهم
مع المؤمنين والكفار كما ان صدر القصة سيقت لبيان مذهبهم ونفاقهم
فاضمحل ذلك التوهم لكن لا يخفى عليك ان ذلك التوهم انما هو على تقدير عطفه على يقول
في ومن الناس من يقول واما على تقدير عطفه على يكذبون في قوله بما كانوا يكذبون
فلا توهم اصلا لانه في ذلك لبيان ان لهم عذابا اليما بهذا القول وقيل
في دفع التوهم انه ليس في صدر الاية ان قولهم امنا بالله كذبا انما هو مع المؤمنين
لا في الخلاء وهنا بين ان قولهم هذا مع المؤمنين وبهذا يخرج عن ان يكون تكرارا
تاما وقيل يمكن ان يقال ان مرادهم بقولهم السابق امنا بالله وباليوم الاخر
الاخبار عن احداث الايمان وبقولهم هنا امنا الاخبار عن احداث
الاخلاص في الايمان روي ان ابن ابي لعنه الله بيان لسبب النزول في وجه الواحدي
وقال ابن حجر انه منكر واثار الوضع عليه لائحة ويدل عليه ان سورة البقرة نزلت
اول ما قدم النبي عم المدينة يقال لقيته ولاقيته اذا صادفته واستقبلته
قال ابن ريحان في شرح الكشف في جمع الكلام تقول على لفظ الخطاب
او استقبلته بضم التاء على لفظ المتكلم والى المفسرة وذلك لانه اذا اريد
تفسير الفعل المسند الى ضمير المتكلم فان اتى بكلمة اي كان ما بعدها تفسيرا
لما قبلها فيجب تطابقهما ويجوز ح في صدر الكلام تقول على الخطاب ويقال
على البناء للمفعول وان اتى بكلمة اذا كان صدر الكلام في موقع الجزاء
فيجب ان يكون ما بعدها على لفظ الخطاب اي اذا استقبلت تقول
لقيته ولا يستقيم اذا استقبلت يقال لقيت الا اذا قدر ان القائل
هو المخاطب لكنه خلاف عبارة مغلق واعترض المحشي بان هذا انما يتوجه لو كان
لقيته بصيغة المتكلم اما لو كان بصيغة الخطاب فلا اذ لا كلفة في قولنا
يقال لقيت اذا استقبلته ومنه القيته الهمزة فيه للصيرورة
لا للتعدية لانه يتعدى بواحد قبل الهمزة وبعدها جعلته بحيث يلقى
على صيغة المجهول اي بحيث يلقاه ويصادفه غيرك من خلوت بفلان
واليه اذا انفردت معه وفي النهاية خلوت به اذا اجتمعت معه في خلوة
قال الشيخ واذا خلوا الى شياطينهم ويقال الى بمعنى مع كما قال ابو علي الفارسي
الى انيسهم والمقصود ذكر ثلاثة معان احدها لازم بمعنى انفرد ويتعدى بالباء
والى بمعنى مع فالمعنى اذا انفردوا عن المؤمنين واجتمعوا مع شياطينهم
وثانيها بمعنى جاوز ومضى وح يتعدى بنفسه فالكاف في خلاك ذم كما
من قبيل الحذف والايصال على ما ظن فالمعنى في الاخبار والمؤمنين الى شياطينهم

وثالثها

وثالثها لازم بمعنى سخر وح يتعدى بالباء ويحتاج الى التضمين معنى الانتهاء
بالى فالمعنى اذا سخروا بالمؤمنين منتهين تلك السخرية الى شياطينهم
او من خلوت به على صيغة المتكلم اذا سخرت منه على صيغة الخطاب
والمراد مبتدأ خبره قوله الذين ماثلوا اي المماثلة الشياطين
فيه اشارة الى ان في الاية استعارة مصرحة تحقيقية وفي تمردهم
اشارة الى وجه الشبه والاضافة فيهم اليهم اي الى المنافقين دفع لما يقال
نعم هذا لا يصح الاضافة الى المنافقين لان المظهرين هم المجاهرون بالكفر
والمنافقون مقابلون لهم فلا يصح اضافة احدهما الى الاخر فاجاب بانهم
وان كانوا مقابلين لهم في الاظهار الا انهم مشاركون لهم في الكفر ولهذا
صح الاضافة بهذا الاعتبار او كبار المنافقين عطف على المظهرون
والقائلون صغارهم فعلى هذا الكلام في الاضافة الاوجه اما بعضي لكونها
في اضافة الخاص الى العام وجعل سيبويه نونه تارة اصلية وبائه زائدة
بناء على انه ماخوذ من شطن اذا بعد عن الحق فانه اي الشيطان بعيد
عن الصلاح ومعز رحمة الله ويشهد له تشيطن اعترض بانه يحتمل ان يكون
تشيطن ماخوذا من الشيطان لا من اصله اي فعل فعل الشيطان ولا يخفى
عليك ضعفه لان الشيطان اسم جامد واخذ الفعل منه غير مشهور
واخرى زائدة اي نونه زائدة وبائه اصلية من شاط اذا بطل ومنه المصحح
من شاط يشيط اذا بطل او احترق ومن اسمائه الباطل قيل ذكره تاكيدا
لكونه مشتقا من شاط بمعنى بطل واعترض عليه بان تسميته باسماء
كل منها ماخوذ باعتبار صفة اتضح من التسمية باسماء كلها باعتبار
صفة واحدة فان الثانية كالتاكيد في طريق الافادة والاولى كالتاسيس
والتاسيس خير من التاكيد وعلى ذلك لا ثبات اشتقاقه من شاط بمعنى بطل
ورد بانه اثبات اللغة بالراي في الدين والاعتقاد ذات راي المراد
[illegible] خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية حيث قالوا
امنا والشياطين بالجملة الاسمية المؤكدة بان حيث قالوا انا معكم
مع ان مقتضى المقام هو العكس لان المؤمنين منكرون حدوث
ايمانهم او مترددون فيه وشياطينهم يعلمون فائدة خبرهم ولازم
فائدته وليسوا بمنكرين ولا مترددين لما كانوا عليهم من الكفر والنفاق
فاجاب عنه بوجهين اشار الى الاول بقوله لانهم قصدوا بالاولى
اي الجملة الاولى التي مع المؤمنين دعوى احداث الايمان في الزمان
الماضي فخاطبوا المؤمنين بالفعلية الماضوية الدالة على دعوتهم لا دعوى
ثباتهم على الايمان حتى خاطبوا بالاسمية ولان انكار المؤمنين ولا ترددهم
لعدم جريان المؤمنين بمقتضى انكارهم او ترددهم حيث لم يواخذوهم
بكفرهم ونفاقهم بل تركوا عليه حتى خاطبوا بالفعلية المؤكدة بخلاف
قصدهم بالثانية فانهم قصدوا بها دعوى ثباتهم على ما كانوا عليه والثبات
يفعله وبالثانية تحقيق ثباتهم على ما كانوا عليه واشار الى الوجه الثاني
بقوله ولانه لم يكن لهم باعث من عقيدتهم وصدق رغبة فيما خاطبوا به
المؤمنين ولا توقع رواج ادعاء الكمال في الايمان على المؤمنين بخلاف ما قالوه مع الكفار

حصل منهم لم يؤكدوا واما خاطبوا به المؤمنين لعدم الباعث والمحرك من جهتهم
على تأكيده لان ترك التأكيد كما يكون لعدم انكار المخاطب يكون ايضا
لعدم الباعث والمحرك من المتكلم ولعدم الرواج والقبول من السامع
او المتكلم وكذلك التأكيد كما يكون لازالة الشك ونفي الانكار من السامع
يكون ايضا لصدق الرغبة ووفور النشاط من المتكلم فيما اورده من
الكلام وههنا لما لم يكن للمنافقين قوة اعتقاد وصدق رغبة في الاخبار
عن انفسهم بالايمان وطلب عند انفسهم على ذلك لم يقولوا مع المؤمنين
انا مؤمنون معكم بالجملة الاسمية المؤكدة بان بخلاف ما قالوا مع الكفار
فان لهم باعثا من عقيدة وصدق رغبة في اخبارهم بالثبات
على ما كانوا عليه من الكفر والنفاق فلذا قالوا انا معكم تأكيدا لما قبله
ذكر للفصل ثلاثة اوجه التأكيد والبدل والاستيناف فعلى الاولين
علة الفصل كمال الاتصال وعلى الثالث شبه كمال الانفصال لكن لما لم يكن
ظاهر كونهم مستهزئين تكريرا او تقريرا لموافقتهم الشياطين في الثبات
على اليهودية والكفر وهو معنى قولهم انا معكم اخذ منه وجعل باعتباره
تقريرا وتأكيدا وهو انه رد ونفي للاسلام فيكون اثباتا للكفر واقرارا
عليه لان رفع نقيض الشيء تقرير وتأكيد لثبات ذلك الشيء بناء على ان
نفي النفي اثبات فيصح كونه تأكيدا بهذا الاعتبار واليه اشار بقوله
لان المستهزئ بالشيء المستخف به مصر على خلافه هذا مختار صاحب الكشاف
عكس ما اختاره صاحب المفتاح فانه اعتبر اللازم في الاول اعني انا معكم
حيث قال لما كان المراد بانا معكم هو انا معكم قلوبا وكان معناه انا نوهم
اصحاب محمد الايمان وقع قوله انما نحن مستهزئون مقررا ومؤكدا له ورجح
صاحب الكشف ما ذكره المصنف بوجهين احدهما ان ارتكاب التأويل
بعد الحاجة اليه اعذب من ارتكابه قبل الحاجة اليه والثاني ان الاولى
ان يقع التأكيد للمذكور من الكلام لا لما لزمه ضمنا وفي كل منهما نظر اما في الاول
فلانا لا نسلم لزوم ارتكاب التأويل قبل الحاجة اليه كما اختاره صاحب المفتاح
لانا لم نؤول قبل ذكر الثاني بل الاثم لم يلتزم التأويل بعد الحاجة اليه فما ذكر
اولا لا محذور فيه واما في الثاني فلان تأكيد لازم الشيء تأكيد له واجيب
ان الشريف رجح في شرح الكشاف ما ذهب اليه المصنف تبعا لصاحب الكشف وقال
في شرح المفتاح وجه كونه تقريرا ان ايهام الايمان يتضمن نفيه والاستهزاء
باهله يتضمن ايضا فكان الثاني تقريرا للاول ولا يخفى ان هذا ظاهر
في اعتبار اللازم في الاول والثاني معا فلعله اشارة الى توسيع
الدائرة في اعتبار التأويل بانه يجوز اعتباره في الاول فقط وفي الثاني
فقط وفي كليهما معا او بدل منه لان تحقير الاسلام بالاستهزاء به
تعظيم الكفر فيكون بدل الكل لان المعتبر فيه هو الاتحاد في الذات
والتصادق لا الاتحاد في المفهوم ولا في اللفظ والا لكان تأكيدا الا ترى
ان اخيك في مررت بزيد اخيك بدل كل لصدقهما على ذات واحدة
مع تغايرهما في اللفظ والمعنى كما في الرضي وههنا كذلك لان من يصدق
عليه انه يحقر الاسلام يصدق عليه انه يعظم الكفر واليه اشار التفتازاني

حيث

حيث قال اما البدل فلا يحتاج الى اعتبار اخذ اللازم في احد الجانبين
كما يحتاج اليه في التأكيد بل يكفي تصادق الثابت على الباطل والمستهزئ
بالحق معلوم الثاني او في المعنى كما في الاول بعض القصور حيث
يوافقون المسلمين في بعض الامور ثم ذكر الظاهر انه بمنزلة بدل الكل
وارباب البيان لا يقولون بذلك في الجمل التي لا محل لها من الاعراب
ويمنعون مما لا محل له لا يكون خبرا او صفة او حالا وان كان موقع
المفعول للقول فلذا كان الاوجه هو الاستيناف لظهور مظنة
السؤال انه مؤكد احق بالمعنى لانهم قصدوا تصلبهم في دينهم وكان
الاول نوع قصور عن افادته اذ كانوا يوافقون المسلمين في بعض
فاستانف بقوله المقصد الى ذلك لانهم يعظمون كفرهم بتحقير الاسلام فهم ارسخ
قدما فيه من شياطينهم وهو بمنزلة بدل الكل انما قال كذلك لاحتمال
انه بدل اشتمال على ما كتبه الفاضل المحشي حيث قال لان الاستهزاء بالاسلام
ادل على تعظيم اليهودية من كونهم معهم في الثبات على اليهودية فهو ادخل
بالمعنى مع مغايرة وملابسة بينهما كرر عند دخول الثاني في الاول
فوزانه وزان حسنها في اعجبتني الدار حسنها او الاستيناف بياني فكان
الشياطين اه قال السيد السند والحمل على الاستيناف اوجه لكثرة الفائدة
وقوة المحرك للسؤال ثم الاوجه الثلاثة بيان لترك العاطف بين
الجملتين في المحكي من كلامهم واما تركه في حكايته فللموافقة فيما هو بمنزلة
كلام واحد منهي ومعنى يجوز ان يجري ترك العاطف ههنا كونه عطفه
للاول من غير نظر الى تأكيد او بدل او استيناف ان صح ذلك الثبات
على اليهودية فجاءوا بذلك او بقولهم انما نحن مستهزئون سمى جزاء
الاستهزاء باسمه او سمى الاستهزاء لما كان الاستهزاء بمعنى السخرية
محالا على الله لاستلزامه تلبيسا على المستهزأ به او جهلا للمستهزئ احتيج
الى التأويل فذكر المصنف اربعة اوجه مدار الاولين على اعتبار الاستهزاء
في جانب المستهزأ بهم ومدار الآخرين على اعتباره في جانب المستهزئ
فحاصل الاول ان الاستهزاء في قوله الله يستهزئ بهم مجاز عن جزائه لان
جزاء الشيء قد يسمى باسم ذلك الشيء مجازا كما سمي جزاء السيئة سيئة في قوله تعالى
وجزاء سيئة سيئة مثلها او المقابلة اللفظية بان يعبر باللفظ المجانس له مع اختلاف
المعنى المقصود ويسمى مشاكلة ولا يرد عليه ما قيل المقابلة في اللفظ انما تحصل
بعد الاستعمال وتجويز المجاز لا بد وان يكون قبل الاستعمال والا لزم
جواز الاستعمال قبل الصلوح لان قصد المقابلة قبل الاستعمال وان لم يكن
نفس المقابلة بعده فان قيل ان المشاكلة مجاز لا بد له من علاقة مصححة للمجاز
وقصد مقابلة اللفظ باللفظ لا يصح ان يكون علاقة لان علاقات
المجاز معدودة ليس فيها هذه المقابلة فالجواب ان المراد بالمقابلة
ههنا المشاكلة وهي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته او وقت
وقوعه في صحبته واللام فيه للوقت فيكون علاقة المجاز هو اللزوم او السببية
والمجاورة وذلك لو كان اللام للتعليل او لكونه عطف على ما وراء الملفظ كما قاله

اما القصد مقابلة صح

اي مشابها لاصل الفعل اعني الاستهزاء في القدر فعبر عن الجزاء المشبه بالاستهزاء
باسم المشبه به استعارة تبعية لعلاقة المشابهة في القدر او يرجع عطف
على قوله يجازيهم وهو بيان للوجه الثاني من الوجوه الاربعة المذكورة اجمالا
وهو من الارجاع لا من الرجوع والمعنى والله يرجع وبال الاستهزاء عليهم
اي على المنافقين فيكون الله تعالى كالمستهزئ بهم في صدور ما يترتب
على الاستهزاء اشار به الى ان التعبير بالاستهزاء لعلاقة المشابهة
بين ارجاع وبال الاستهزاء وبالاستهزاء في ان كل واحد منها القاء
الوخامة والثقل على الغير فيكون لفظة يستهزئ استعارة تبعية ايضا
بوجه يغاير الوجه الاول او ينزل بهم عطف على يرجع او يجازيهم
وبيان للوجه الثالث من الوجوه الاربعة الحقارة والهوان الذي
هو لازم الاستهزاء فعلى هذا يستهزئ مجاز مرسل من قبيل تسمية اللازم
باسم الملزوم والغرض منه رجع الى الاستهزاء فعلى هذا يكون من قبيل تسمية
السبب الباعث باسم المسبب او بالعكس لان الغرض من الشيء سبب
باعث عليه باعتبار التصور ومسبب عنه باعتبار الوجود والفائدة
المختصة بهذا المجاز التنبيه على ان حالهم حقيق بان يسخر منه ويستهزئ
بهم لاجله او يعاملهم معاملة المستهزئ عطف على ينزل وبيان للوجه
الرابع والمعنى يفعل بهم فعل المستهزئ فتكون استعارة تبعية مبنية على
على المشابهة في القدرة شبه صورة معاملة الله تعالى معهم بصورة
معاملة المستهزئ مع المستهزأ به على طريقة الاستعارة التمثيلية فاستعير اسم
المشبه به للمشبه ثم اشتق منه الفعل بالاصالة متعلق بالاستدراج والزيادة
عطف على الامهال على التمادي في الطغيان لكنه على متعلق بمقدر
والظرف مستقر في موضع الحال والمعنى يمهلهم في الدنيا ويزيد عليهم
النعمة متمادين في الطغيان وهم في التاكيد جملة حالية من الفعل مقول
وانما استوقف به ولم يعطف شروع لبيان وجه الفصل وتاويل
المصنف بيان للمقتضي ولم يتعرض لبيان ان عدم الوصل لماذا بحسب بيانه
فبيانه انه لو عطف فاما ان يعطف على جملة واذا خلوا الى شياطينهم قالوا
الآية شرطية او ظرفية او على قالوا او على انا معكم او على انما نحن مستهزءون
والكل فاسد اما الاول فلان جملة اذا خلوا اما معطوفة بالواو على
يكذبون او على يقول في ومن الناس من يقول وكذا ما عطف عليها
من قوله الله يستهزئ بهم لكنه لا جامع بين يكذبون وجملة الله يستهزئ بهم
لان الكذب فيها من افعالهم وانه سبب لنزول العذاب الاليم عليهم
بخلاف استهزاء الله تعالى بهم بمعنى المراد هنا لانه من افعال الله ولا مدخل
له في سببية العذاب الاليم على ما صرح في التعريف وفي شرح المفتاح فلا يصح
العطف عليه وكذا لا يصح العطف على يقول لانه وان لم يبلغ هذه المرتبة
في المنع الا ان العطف عليه مرجوح على ما مر فلا يصار اليه في كلام البليغ
بلا ضرورة فلا يصح فلذا قيل ترك العطف على التقدير الاول
واجب وعلى التقدير الثاني للاحتياط لشبه كمال الانقطاع لا نفيه

المرجحة

المرجحة المذكورة او لان العطف على جملة اذا خلوا يوهم العطف
على قالوا او على انا معكم الخ وانه يحكي في الاول حيث لا جامع فيه
كما عرفت واما الثاني فلانه لو عطف على قالوا لشاركه في اختصاصه
بالتقييد بقوله اذا خلوا الى شياطينهم سواء اعتبر ظرفا او شرطا وليس
هذا التقييد مرادا في المعطوف فان استهزاء الله بهم لا ينقطع بكل حال
خلوا الى شياطينهم او لم يخلوا اليهم واما الثالث فلانه لو عطف
على انا معكم لشاركه في حكمه وهو كونه من قولهم وكذا الحال في الرابع مع
زيادة لزوم الاشتراك في كونه تاكيدا للاول وهذا ايضا غير مراد في
المعطوف فوجب القطع بالضرورة هكذا جعله السكاكي اولا مما وجب
فيه القطع ثم جعل مما كان القطع فيه للاستئناف وقرره على ما ينبغي في
تعليم القطع لشبه كمال الاتصال احتياطا وجعله صاحب التلخيص مما وجب
فيه القطع لكن باعتبار ملاحظة عطفه على قالوا وكذا على ما بعده
لا باعتبار ملاحظة عطفه على اذا خلوا اذا عرفت هذا فقول المصنف
لكان استئنافا ان اراد به الاستئناف النحوي بمعنى ابتداء به وترك العطف
كما حمل عليه الفاضل المحشي فقول صاحب الكشاف كيف ابتداء به ولم يعطف
قلت هو استئناف في غاية الفخامة والجزالة اشهر وجعل قول المصنف
اشارة الى توجيهه فقال وضع استئنافا موضع ابتداء فان قيل به
ايماء الى ان الاستئناف في كلامه بمعنى الابتداء وترك العطف اشتهر بحكمه
كل من الوجهين المذكورين بيانا لوجه القطع فيكون من قبيل ما يجب فيه
القطع لان في الثاني حكى لا يقصد اعطاؤه للاول وشركه معه فيه
وان اراد به الاستئناف المعاني يكون كل من الوجهين بيانا لوجه الاستئناف
فيكون القطع للاحتياط لشبه كمال الاتصال وقد حمل الشريف على الاستئناف
المعاني بانه ليس ترك العطف لمجرد دفع توهم كونه معطوفا على انا معكم
فيندرج في مقول المنافقين او على قالوا ايهم مقيد بالظرف
اعني اذا خلوا بل لكونه استئنافا في غاية الجزالة الدالة على انهم بالغوا
في استهزائهم مبالغة تامة ظهر بها شناعة ما ارتكبوه وتعاظم
على الاسماع على وجه يحرك السامع ان يقول هؤلاء الذين هذا
شانهم ما مصير امرهم وعقبى حالهم وكيف معاملة الله والمؤمنين
اياهم ثم ان هذا الاستئناف لم يتصدر بذكر المؤمنين مع انهم الذين
استهزأ المنافقون بهم وكان ينبغي ان يعاملوهم بل جعل ذكر الله
وحده لفائدتين الاول التنبيه على ان الاستهزاء بالمؤمنين نفس هو
الاستهزاء الابلغ الذي لا اعتداد معه باستهزائهم وذلك لقصوره
عن تحمل علمهم وقدرتهم في جنب علمه وقدرته الثانية الدالة على انه
يكفي مؤنة عباده المؤمنين وينتقم لهم ولا يحوجهم الى معارضتهم
تعظيما لشانهم الى هذين الفائدتين اشار المصنف بقوله ليدل
على ان الله تعالى يجازيهم ولم يحوج المؤمنين ان يعارضوهم
هذا اشارة الى الفائدة الثانية واشار الى الاول بقوله وان استهزاءهم

لا يؤبه به ان لا يعتد به من بابه ايراده في مقابلة ما يفعل الله بهم فقد عرفت
وجه استئنافه وانه واعلم ان صاحب الكشاف اورد صيغة الحصر في تقرير
الفائدتين حيث قال وفيه ان الله هو الذي يستهزئ بهم الاستهزاء
الابلغ وفيه ان الله هو الذي يتولى الاستهزاء بهم تنبيها على ما هو مدلول الكلام
فان بناء الفعل على المبتدأ مطلقا منكرا او معرفا مظهرا او مضمرا من غير
اشتراط ان يكون في الاصل مؤخرا على انه فاعل معنى لا لفظا يدل عند صاحب
الكشاف على الاختصاص ومن حذف المصادر ادوات الحصر لان افادة بناء
الفعل على المبتدأ الحصر اختلافي ولان الحصر ههنا غير مستقيم لان الاستهزاء
بمعنى السخرية لا يتصور من الله تعالى وبالمعنى المراد ههنا اعني انزال النكال
والذل لا يتصور من المؤمنين فلا يستقيم الحصر بالنسبة الى المؤمنين مع
ان الحصر لو تصور ههنا لا يكون الا بالنسبة الى المؤمنين على ما يدل
عليه فحوى قوله ولم يحوج المؤمنين ان يعارضوهم يعني هو المستهزئ دون المؤمنين
كما صرح به السيد الشريف فلا يصح ان يقال الله هو المستهزئ دون المؤمنين
وقد يجاب عنه بان معنى هذا الحصر انه تعالى يتولى الاستهزاء بالمعنى الذي
يليق به لا المؤمنين والعلم بفعل الله يستهزئ بهم اشارة الى جواب
سؤال اورده صاحب الكشاف بقوله هلا قيل الله مستهزئ بهم ليطابق
تعليل للمنع قوله اعني انما نحن مستهزئون ايماء تعليل للنفي بان الاستهزاء
يحدث حالا فحالا ويتجدد حينا بعد حين وحاصل الجواب ان المسند لكونه فعلا
يفيد الحدوث والتجدد ولكونه مضارعا يفيد تكرر الحدوث وقتا
بعد وقت حالا بعد حال وهذا ما صرح به صاحب الكشاف حيث قال
لان يستهزئ يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت
والمصنف عدل عنه وقال ان الاستهزاء يحدث اه ميلا منه الى ما ذهب اليه
البعض من ان الحدوث والتجدد يحصل من كون المسند فعلا والاستمرار من كون
الجملة اسمية بتقديم المسند اليه واليه ذهب العلامة الرازي حيث قال
لو قال الله مستهزئ بهم حتى يفيد الجملة الاسمية لزم ان يكون استهزاء الله بهم
ثابتا دائما وهذا لا يليق بالحكيم الكريم ولو قال يستهزئ الله دل على
ان الاستهزاء انتقل عنهم وهو ليس بمراد فقال الله يستهزئ بهم
حتى يفيد تجدد الاستهزاء لكون المسند فعلا ولكن ذلك التجدد ثابتا
دائما لكون الجملة اسمية والاكثر على ما ذهب اليه صاحب الكشاف لان المضارع
يفيد الاستمرار التجددي سواء قدم المسند اليه او لا والاستمرار الدوامي
الذي يفيده الجملة الاسمية ليس بمراد من مد الجيش وامده اذا زاده
المدد وقواه اعطاه المدد وشبهه الى ان مد وامد بمعنى اعطاء المدد
والزيادة وما به التقوية ومنه مددت السراج والارض اذا استصلحتها
بالزيت والسماد غير لف ونشر مرتب والسماد علم ما يصلح به
الزرع من تراب وسرقين يقال سمدت الارض تسميدا اصلحتها
بالسماد لا من المد في العمر بمعنى الامهال فانه انما المد بمعنى الامهال

كما في المد

يعني ان الشيخ عبد القاهر والسكاكي ومذهب الشيخ هو مذهب
صاحب الكشاف من ان تقديم المسند اليه يفيد
التخصيص قطعا ان ولي حرف النفي كما في ما انا قلت هذا
والا فقد يأتي للتخصيص وقد يأتي للتقوي سواء
كان الاسم مظهرا او مضمرا معرفا او منكرا مثبتا كان
الفعل او منفيا ومذهب السكاكي انه ان كان نكرة
نكرة فهو للتخصيص ان لم يمنع منه مانع كما في
رجل جاءني وان كان معرفة فان كان مظهرا
فليس الا للتقوي وان كان مضمرا فقد يكون
للتقوي وقد يكون للتخصيص من غير تفرقة بين
ما يلي حرف النفي وغيره على ما بين في تلخيص الفائدة

كما في المد في العمر يعدى باللام فيقال مد الله عمره واصله لعمره والحذف والايصال
الذي سيأتي ذكره خلاف الاصل خلافا لمن اشتبه عليه ذلك وبدل
كما طلب ان يطال او يدل عليه دليل ثم ان على كونه من مد الجيش
لا من المد في العمر قراءة ابن كثير ويمدهم بضم الياء وكسر الميم من الامداد
بمعنى اعطاء المدد وجه الاستدلال ان يمد بضم الياء وكسر الميم
لم يستعمل بمعنى الامهال في العمر فيكون من الامداد بمعنى اعطاء المدد في
والقراءات يؤيد بعضها بعضا والمعتزلة لما تعذر عليهم اجراء الكلام على
ظاهره لان خلق القبيح قبيح وان الاصلح للعباد واجب عليه تعالى عندهم
ولا شك ان ايلاء المد في الطغيان قبيح فلا يجوز اسناده الى
الله تعالى فاجابوا عنه بوجوه اربعة احدها ما ذكره المصنف بقوله فان قلت
لما منعهم الله تعالى الطافه التي يمنحها المؤمنين اي جميع لطفه وهو
ما يقرب العبد الى الايمان والطاعة ويبعده عن المعصية وهذا تبيهم الى
ترك النصرة والاعانة بسبب كفرهم واصرارهم وسدهم طرق التوفيق
على انفسهم جواب عما يرد عليهم من ان اللطف واجب على الله تعالى
عندكم فكيف منعه منهم وترك الواجب فاجاب بما حاصله انه تعالى
انما منع اللطف منهم لعلمه بانه لا ينفعهم اللطف لاصرارهم وسدهم
طريق اللطف على انفسهم واجاب بعضهم بان اللطف قد يخفى عليهم
الا ان سوء اختيارهم واصرارهم غلب عليه فمنعه عن العمل وهذا غير سديد
تخصيص العلة والمجوز يخلص ولما ان تخلفهم موقوف فيزدادت بمعنى
زاد متعديا بسبب المنع المسبب عن كفرهم واصرارهم قلوبهم
رينا وظلمة مفعول تزايدت لانه متعد بنفسه ومن جعله لازما جعل
رينا تمييزا عن قلوبهم يعني تزايد رين قلوبهم لم ينصب المقام او لا
يخفى عليك ان هذا اشارة الى ان بينهم تجاذبا عن مزيد توضيح على ما ذكر
سيد المحققين انهم لما اصروا على كفرهم خذلهم الله تعالى ومنعهم الطافه
فتزايدت قلوبهم رينا فسمى ذلك التزايد مددا في الرين مددا
في الطغيان واسند اعطاؤه الى الله تعالى ففي المسند مجاز لغوي
وفي الاسناد مجاز عقلي لانه اسناد الفعل الى الملابس دون فاعله في الحقيقة
وهم الكفرة عندهم وحاصله ان المد في الطغيان مجاز لغوي بمعنى تزيد
والاسناد مجاز والحقيقة تزيد قلوبهم رينا او مكن الشيطان عطف
على منعهم وجواب ثان من اغوائهم فزادهم طغيانا فلا تجاوز
في المسند بل في الاسناد فقط اذ ليس المراد بالمد وما تزايد في
الرين والظلمة بل ما تزايد من الطغيان والزيادة في الطغيان فعل
الشيطان الا انه اسند اليه تعالى مجازا لان الشيطان انما يفعل بسبب
تمكين الله اياه واقداره عليه فهو من قبيل اسناد الشيء الى سببه الا
ان اسناده الى الشيطان ايضا مجاز لان اصل الطغيان وما زاد عليه
كله فعل الكفرة عندهم الا انه لما صدر عنهم باغواء الشيطان اسند اليه
لكونه سببا لا مسند جواب ثالث اي انه تعالى اسند الفعل الى المسبب

اي في الاصول والمجبرة هو ان يمنع الله تعالى الطافه عنهم

الاسم فاعل هذا التصريح بان الاسناد الى الله تعالى في كلا الجوابين مجاز قال في الكشف
وههنا نوع آخر من المجاز لازم على كل مذهب وهو ايقاع المد عليهم
وانما يقع حقيقة على ما وقع المد والزيادة فيه كالكفر والطغيان
ورد بالمنع مستندا بان مذهبهم في الكفر ومد كفرهم واحد واضاف
الطغيان اليهم بيان لقرينة المجاز في الاسناد في الجوابين لئلا
يتوهم ان اسناد الفعل اليه تعالى على الحقيقة بحيث لو اطلق الطغيان
ولم يضف اليهم لتوهم ان اسناد المد اليه تعالى حقيقة واللازم باطل
لانه تعالى منزه عن مد طغيانهم لكونه قبيحا فلهذا اضاف الطغيان اليهم
ليكون قرينة على المجاز في الاسناد وفيه بحث لان جعل الاضافة قرينة على
كون الاسناد مجازا ليس اولى من العكس وان ما ذكره انما يستقيم لو ثبت
ان الطغيان فعلهم والخصم اعني اهل السنة لا يساعده والاضافة لا يدل
عليه بل فعل الله تعالى اذ لا خالق سواه كيف وقد يقال عجبني حسن زيد
وقبحه وبياضه وسواده وقد لا شك فيه ومعلوم ان المضاف ليس
من افعال المضاف اليه بالاتفاق وليس هذه الاضافة من الاضافة لادنى
ملابسة مجازا فانه تعالى (?) يتعلق الحسن بالحسن والقبح بالقبيح ولا يعتبر في (?)
استحقاق اسم من المضاف يقال زيد حسن وزيد قبيح لانه اسم باعتبار
انه منفعل لا باعتبار انه فعل فيقوم بالمنفعل وبهذه الشبهة اراده
بقوله ومقصد انا ذلك الى ما يصرف لو ان الاضافة اليهم قرينة
المجاز وتحقيقه دفع بكسر الميم صيغة مبالغة انه لما اسند المد الى الشياطين
اطلق الغي عن الاضافة اليهم وقال واخوانهم يمدونهم في الغي ولم يقل
في غيهم كما قال ههنا في طغيانهم وتحقيقه انه لم يرد بما ذكره من تعلق واضافة
الطغيان اليهم ان هذه الاضافة يدل بالوضع على ان الطغيان بايجادهم
لا بايجاد الله تعالى حتى يرد عليه ان الامور المخلوقة له تعالى بمشيئته تعالى
اذا قامت بالعباد كالحسن والقبح والسواد والبياض يضاف اليهم
اضافة حقيقية نحو حسن زيد وقبحه وسواده وبياضه لا مجازية لادنى
ملابسة فلا دلالة في اضافة الطغيان اليهم على ايجادهم اياه بل
اراد به ان في هذه الاضافة اشارة لطيفة الى ان الطغيان
والتمادي في الضلالة من الافعال الاختيارية التي اكتسبوها باختيارهم
المستقل الا ان الله برئ منه فليس يتعلق به لا خلقا ولا ارادة
فحقه ان يضاف اليهم لا اليه تعالى اشعارا بهذا الاختصاص لا باعتبار
المحلية والاتصاف فانه معلوم تماديهم في الطغيان فلا حاجة
الى الاضافة فلو لا حملها على قصد ذلك الاشعار لعريت عن الفائدة
ومثل ذلك معتبر في الاشارات الخطابية ولا يعارض البراهين
الدالة على انه لا خالق سواه وانه لا يقع الا ما اراد الله تعالى هكذا حققه
سند المحققين ومنه يظهر الجواب للبحث المذكور انفا وان اراد الوجه الثالث
بقوله ومثل اصل يمدكم معطوف على مثل استعمل (?) حاصله ان يمدهم (?)
تحذف والاتصال ولا مجاز في المسند والاسناد والكلام ورد بانه خلاف الظاهر

فلا يصار

فلا يصار اليه بلا دليل بمعنى يملي لهم (?) ويمد في اعمارهم ليتطيل (?)
ولما كان المد في العمر بالمعنى المذكور فعل الله تعالى حقيقة واعتبر في فعله تعالى عندهم
امران الاول كونه معللا بالاغراض والثاني كونه على وفق مصالح العباد
اشار اليه بقوله كي ينتبهوا ويطيعوا اذ لما كان كل من لفظي في طغيانهم
ويعمهون في هذا الوجه حالا من ضمير يمدهم على الترادف او الثاني حال
من ضمير طغيانهم على التداخل وكان الحال عند العامل مقارنة في الوجود
اعتبر زيادة كل واحد من طغيانهم وعمههم بحسب ازدياد عمرهم فاشار
اليه بقوله فما زادوا الا طغيانا وعمها واعلم ان ما تكلفه (?) في الوجه
انه جعل المد في الطغيان مجازا عن ترك القسر والالجاء الى الايمان وهو فعل
الله حقيقة فيكون الاسناد الى الله حقيقة والمسند مجازا وانما ترك المصنف
لاستلزام هذا الوجه له لان الامهال في العمر كي ينتبهوا يستلزم ترك الالجاء
قوله الى قوله او التقدير وجه رابع لهم ولا مجاز فيه اصلا لا
في المسند ولا في الاسناد ومداره على ان يمدهم من المد لا من الامداد
يمدهم اي يطيلهم مده او مدة في ارشادهم وهذا اشبه بنصب
الدلائل على التوحيد والرسالة ولا يخفى عليك ان هذا الوجه مبني على
الحسن والقبح العقليين كما هو المذهب المعتزلي (?) مفصل له بناء
على مذهبهم من ان افعال الله تعالى معللة بالاغراض واسناد المد بهذا المعنى
الى الله تعالى لا يكون قبيحا عندهم فيقال ان فسر بارادة الصلاح يلزم تخلف
مراد الله تعالى عن ارادته وان فسر بطلب الصلاح يلزم تخلف المطلوب
عن الطلب فقلنا المراد ارادة الصلاح وتخلف المراد عن ارادته جائز
عندهم وان اريد به طلب الصلاح فالطلب غير الارادة عندنا يجوز التخلف
فيه واما عند المعتزلة فهو عين الارادة فيجوز التخلف فيه ايضا
وهم مع ذلك الا ان كونهم يعطون لهم مدة او فدية يعمهون في طغيانهم
اشارة الى ان يعمهون خبر مبتدأ محذوف والجملة حال من ضمير عنهم (?)
وفي طغيانهم متعلق به لا بيمدهم كما في الوجه الثالث والعمه في البصيرة
كالعمى في البصر وفي الكشاف العمه مثل العمى الا ان العمى عام في البصر
والبصيرة والعمه في البصيرة خاصة فيحمل الكلام على هذا واعمى البصر
بالجاهلين العمه هو جمع عامه وعمه او كالرجل وسهم الطرفة في مهمة والطرق
رب مفازة اطرافها في مفازة او في سعتها النبت لهداية
الى طريقها على من لا دراية لهم بامر الطريق لمن هو (?) اعلاها فالعمى
افعل صفة بمعنى اللبس **اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى**
فصل بترك العطف للاستئناف لانه تعليل لاختصاصهم للاستهزاء
الابلغ والمد في الطغيان او جملة مقررة لقوله ويمدهم في طغيانهم وفي
اولئك اشارة الى انهم مستحقون لما ذكر بعده من اشتراء الضلالة
بالهدى وعدم الربح في التجارة لدلالته على اتصافهم بالصفات
المذكورة فيما سبق من قوله ومن الناس من يقول الاية وهو في محل الرفع
على انه مبتدأ والموصول مع صلته خبره اختاره وما عليه الشيخ لكونه

ليس هذا عطفا تفسيريا للاختيار كما ظن بل الاول اشارة الى معنى مجازي
للاشتراء والثاني اشارة الى معنى مجازي اخر وهو ان اخذوها بدل الهدى
وفيه اشارة الى ما تقرر من ان الباء تدخل على المتروك الذي كان
في يده ثم اعرض عنه لتحصيل غيره لان الهدى كانت في ايديهم
بناء على فطرتهم لان كل مولود يولد على فطرة الاسلام وتركوها
لتحصيل الضلالة فقيل استعمال الشراء في الاستبدال مجاز لان الاشتراء
استبدال مخصوص واستعماله فيه استعمال الاخص في الاعم اقول
فيه نظر لان الاشتراء استبدال العين بالعين وقد استعمل ههنا
في استبدال الضلالة بالهدى وهذا النوع ليس من استعمال الاخص
في الاعم اذ لا خصوص ولا عموم بين المعنيين بل الظاهر انه من
قبيل الاستعارة المصرحة التبعية كما هو الظاهر من كلام الكشاف
حيث قال اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به
على سبيل الاستعارة كانه شبه استبدالهم الضلالة بالهدى واختيارهم
اياها عليه بالاشتراء بجامع الاخذ والاعطاء ويدل ايضا جعل
المصنف فما ربحت تجارتهم ترشيحا للمجاز او تحقق استعارة مكنية
بان شبه الضلالة والهدى بالمبيع والثمن وجعل الاشتراء تخييلية
وقيل ان الاستبدال فرد من معنى الاشتراء لان الاستبدال اعطاء
بدل واخذ بدل فكان استعماله فيه مجازا مرسلا بعلاقة الكلية والجزئية
لا استعارة اذ الاستعارة فرع التشبيه ولا يصح التشبيه بين
الجزء والكل اقول الاشتراء ههنا مستعمل في الاستبدال الذي بالمعنى
وهو ليس فردا من معنى الاشتراء لان فرده الاستبدال العين بالعين
كما دل عليه قول صاحب الكشاف ان الاشتراء فيه اعطاء بدل واخذ
شيء اخر واصل ان اصل الشراء لتحصيل ما يطلب من الاعيان بان
ما هو المبيع احترز به عن الاستبدال بدل الثمن لتحصيل المنفعة
ناضا كالدراهم والدنانير تعين ذلك الناض من حيث انه
لا يطلب لعينه بل لغيره اي المبيع انه مطلوب لعينه لان الثمن هو العوض المطلوب
لغيره وبدله اشتراء وتعين بدل ذلك الناض ان يكون الشراء
ههنا من قبيل العطف على معمولي عاملين واحد وذا جائز والا وان لم
يكن احد العوضين ناضا كبيع سلعة بسلعة او بيع الناض بالناض
كالصرف فاي العوضين تصورته بصورة الثمن بان ادخلت
الباء عليه لانها تدخل على الالة اعتبر له بدله وبذله كما في البيع
بالتعاطي فباذله مشتر وبذله اشتراء واخذه بايع واخذه بيع
ولذلك اي لاجل ان كلا من العاقدين فيما لم يكن احد العوضين
ناضا يصح ان يسمى بايعا ومشتريا باعتبارين عدت الكلمتان
اي البيع والشراء من الاضداد اي المستعملة في الضدين كالجون
للابيض والاسود بناء على الاشتراك المعنوي كما هو الظاهر من
المصباح او الاشتراك اللفظي لكنه في المقام من كلام النظر دقيق تأمل

وعليه كتب اللغة الفاح

ثم استعير

ثم استعير للاعراض عما في يده المتمكن منه لغرض اختيار وبنا عليه ان يقول للاختيار
لان الاعراض لما كان من لوازم الاختيار والاستبدال ذكره
بدلهما توسيعا للدائرة تحصلا به اي يتبدل به سواء كان اسم
راجع الكل من مدلول ما المصدرية ولفظة غير لا الا يدل على غير فقط
كما ظن السوال كان كل منهما من المعاني والاعيان يعني ان اشتروا
استعارة مصرحة تبعية بان شبه اعراضهم عن الهداية واستبدالهم
الضلالة بالهدى بالاشتراء واستعمل لفظ المشبه به في المشبه وهنا
رمز استعارة لفظ الاشتراء للاعراض عن الهدى واختيار الضلالة
قول ابي النجم اخذت بالجمة الى آخر في المواضع الثلاث للمقابلة
والجمة بضم الجيم هو مجتمع شعر الرأس وقد يطلق على شعر الرأس ايضا
هو اكثر من الوفرة اي فعيل الشعر الازعر هو
الاصلع في الاصل اي استبدلت بالشعر التام الكثير شعر رأس
اصلع وبالثنايا الواضحات اي المتفتحة الدرد دراء بضم الدال
منابت اسنان الصبي وقيل الاسنان المكسورة الساقطة
الاصول اي استبدلت بالاسنان الحسنة الاسنان المكسورة
وبالطويل العمر اي استبدلت بالعمر الطويل عمرا جديدا اي القصير
كما اشترى المسلم اذ تنصرا وهو محل الاستشهاد والمراد بالمسلم
جبلة بن الايهم من اخر ملوك الغسان اختار النصرانية بعد
الاسلام ثم اتسع اي بعد الاستعمال في الاعراض عما في يده للرغبة
اي للاعراض عن الشي مطلقا سواء كان في يده او لا طمعا مفعول له
للاعراض في غيره سواء حصل له او لم يحصل والمعنى الاخير الانه هذا
جواب عما اورده صاحب الكشاف بقوله انهم كيف اشتروا
الضلالة بالهدى وما كانوا على الهدى فاجاب بان المعنى انهم قلبوا
الهدى بالاعراض عنه الذي جعل الله لهم بالفطرة التي فطر الناس
عليها لتحصيلهم بدله الضلالة التي ذهبوا اليها واختاروها وقد كانوا
على هذا الهدى بلا شبهة وقد اجاب صاحب الكشاف عن هذا السوال
بجواب اخر ايضا حاصله انهم لما كانوا متمكنين من الهدى بتمكينا ما
بعد التكليف وتيسر اسبابه استعير ثبوته لهم لتمكنهم منه فان
العبارة تدل على ثبوت الهدى لهم والمراد تمكنهم وانما تركه
المصنف لان السوال مقدر ومبني ثبوت الهداية لهم وفي هذا الجواب
اشتباه لا يجوز في ثبوته بخلاف الجواب الذي ذكره صاحب الكشاف فانه جواب
باثبات التجوز في ثبوت الهداية لهم على ما اختاره السيد الشريف
او في نفس الهداية على ما اختاره التفتازاني او اختاروا الضلالة
واستحبوها على الهدى هذا جواب اخر عن السوال المذكور مبني على
الاشتراك المذكور حاصله ليس المراد باشتراء الضلالة بالهدى تحصيلها
بدلا عن ما في ايديهم من الهدى حتى يرد عليه الاعتراض المذكور بل المراد به
اختيار الضلالة واستحبابها على الهدى ابتداء بدون حصول

البدر بهم فلا يرد عليه ما ذكر ان الاتباع الثاني لا يقتضي حصول البدل
والبدر بهم كما اقتضى الاتباع الاول اياه ومن هذا ظهر وجه مقابلة هذا
الجواب بالجواب الاول بكلمة او وسقط ما قيل انه لا يشعر لم
اختاروها او استبدلوها بكلمة الواو ان يقول ايضا واختاروا بالجملة
الواو ايضا او يقول او استبدلوها وان حاصل الجواب الاول
مبني على حمل الاشترا على الاتباع الاول والجواب الثاني على الاتباع
الثاني ثم ههنا ابحاث منها ان الاشترا الحقيقي ما لم يحصل ملكه بالثمن
والضلالة حاصلة لهم من قبل والجواب ان المراد بالضلالة ليس الضلالة
التي هي الاصناف الكثيرة بل المراد فردها الكامل الخاص بهؤلاء وهو عمههم
المقرون بالمدى في الطغيان المترتب على ما حكى عنهم من القبائح فيه الله اللهم
بل لا وجه لهذا السؤال ولا حاجة الى الجواب بعد حمل الاشترا على احد
المعنيين المجازيين اما على الاول فظاهر انها حاصلة لهم بعد ان
لم تكن حاصلة في ابتدا الفطرة لانهم يولدون على فطرة الاسلام
واما على الثاني فلان التمكن بعد ان لم يكن غير معتبر فيه ومنها ان حمل
الهدى على الفطرة الحاصلة لكل احد يابى عنه تخصيصه
بهؤلاء المنافقين ولئن حملت على ان ضاعة التامة الواصلة
الى حد الختم على القلوب المختصة بهم فليس اضاعتها فقط من الشناعة
ما في اضاعتها مع ما يؤيدها من المؤيدات العقلية والنقلية
والجواب عنه ان الاشارة اليهم باولئك يقتضي ملاحظتهم
بجميع ما مر من الصفات القبائح والمعنى ان الموصوفين بالقبائح
المذكورة هم الذين ضيعوا الفطرة اشد تضييع بتهويدهم الاباء
ثم بعد ذلك بالنفاق وسائر القبائح ومنها ان الجواب لا يطابق
السؤال بان المنافقين ما كانوا على الهدى فكيف يستبدلون الضلالة
بالهدى لان المراد بالفطرة السليمة عن الاعتقادات الفاسدة
والتهيؤ لقبول الحق والجواب يقتضي ان معنى الفطرة ذلك لكن لا نسلم
ان ذلك ليس بهدى بل ترشيح للمجاز فيه اشارة الى ضعف الجواب
لان الترشيح ان يجي بهذا المعنى وانما يناسب المعنى الذي ذكره بقوله ثم
لا اعرض عما بيده معنى الترشيح في اللغة التربية وفي البلغا ما يشتمل على شي
ما يتبع كالتفرع والتلذ والاعداد ثم نقله اهل المعاني لما يلائم المشبه به عن القرينة
بعد تمام الاستعارة بالقرينة في التصريحية وبالتخييل في المكنية
لما استعمل الاشترا بيان لوجه كونه ترشيحا في معاملتهم
اختيارهم الضلالة على الهدى واستبدالهم اياه اتبعه جواب على
ان جعل لنا بعد ما شاكل بلاية تمثيل الاشتري لخسارهم بخسار
التجار كانه هو تحقيق ما ذكره صاحب الكشاف بقوله فان قلت
هب ان شري الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبدال فما معنى
ذكر الربح والتجارة كان ثم مبايعة على الحقيقة قلت هذا من الصنعة
البديعية التي تبلغ المجاز الذروة العليا وهو ان تساق

كلمة

كلمة مساق المجاز ثم تقفى باشكال لها واخوات اذا تلاحقن لم تر كلاما احسن
وهو المجاز المرشح انتهى بيانه ان الاشترا مجاز هنا بقرينة
ذكر الضلالة والهدى فلما نضح بقوله فما ربحت تجارتهم فانه لا
يقترن الا بالاشترا الحقيقي فيكون بين ارادة المجاز من الاشترا
وبين هذا التفريع منافاة وحاصل جوابه انهم اذا ارادوا
المبالغة في الاستعارة بنوا كلامهم على حديث المستعار منه
ان المشبه به كانهم نسوا التشبيه والاستعارة ولم يخطر منهم
على خاطر لان تشبيه الشي بالشي يبني عن انفصال المشبه بالمشبه به
وذكر ملائم المشبه به عقيب التشبيه يؤكد هذا الانفصال لما فيه
من الاشارة الى اتحاد المشبه مع المشبه به لثبوت خاصة المشبه به
في المشبه واعترض ان المص قد نبه بقوله تمثيلا لخسارهم على امور
منها ان المراد بالترشيح ههنا استعارة مرشحة لا امر ما كما ثبت انهم
وهو خسارهم لا مجرد اثبات ما يلائم المشبه به كما هو المشهور
عند اطلاق الترشيح ومنها ان المقصود من هذا الترشيح تصوير خسارهم
في معاملتهم بخسار التجارة لا تصوير معاملتهم بصورة التجارة
فانها ليست مما يفيد زيادة المبالغة في التشبيه ومنها ان المراد ههنا
نفي الربح والخسار معا لانه اعم ونفي الخسار لان البيع قد يكون خاسرا
وقد يكون رابحا وقد يكون مساويا وبانعدام الربح يشمل التساوي والخسار
وتحقيقه ان مثل فما ربحت تجارتهم لكونه ترشيحا للمجاز وكما رأيت
على صفة المتكلم النسر طاير البيض معروف مستعار ههنا للشيب
تشبيها له في بياضه كثر غلبة بين ذاتية كنية الغراب الاسود مستعار
ههنا للشعر الاسود وعشش اي اتخذ العش وفاعله راجع
الى النسر وعش الطاير موضعه الذي يجمعه من دقاق العيدان
وغيرها للتفرخ فيه وكرية العقبة راجع الابن واية قيل للغراب
وكران وكر للشتاء ووكر للصيف وقيل عش الطاير اذا كان في جبل او جدار
يقال له الوكر واعلم ان الشاعر رشح الاستعارتين المذكورتين
بذكر التعشيش والوكرين بان استعار التعشيش للحلول والنزول
والوكرين للحية والراس او للفودين اي جانبي الراس لان
كونهما ترشيحين للاستعارتين لا ينافي كونهما استعارتين اذ لا منافات
بينهما لتغاير الحيثيتين فانهما باعتبار معناهما الاصليين ترشيح
وباعتبار معناهما المقصودين ههنا استعارتان فاستعير النسر للشيب بالوكرين صح
استعير فيه لفظ الخبر معناه الحقيقي للراس واللحية او الفودين
ولفظ التعشيش للحلول والنزول وهما مع كونهما استعارتين
ترشيحان لتينك الاستعارتين لا باعتبار المعنى المقصود
بهما بل باعتبار لفظهما ومعناهما الاصلي قال صاحب الكشف وهذا
اعجب واعجب فقوله فما ربحت تجارتهم من هذا القبيل ثم اعلم انهم اختلفوا
في ان الترشيح مجاز لغوي او حقيقة لغوية والمجاز في الاسناد وعلى انه مجاز

حاشية اي اضطرب والتجارة طلب الربح بالبيع والشراء هذا معناه
الحقيقي الشرعي واما المراد بها ههنا هو استبدالهم الضلالة بالهدى
ولذلك سمي الفضل شفا بكسر الشين وفي المصباح شف الشيء يشف شفا
زاد وقد يستعمل في النقص فهو من الاضداد واسناده الى التجارة الظاهر
من كلامه ان الضمير راجع الى الربح على ما صرح به بعض الحواشي ولا يخفى عليك انه
يرد عليه ان المعنى من قوله فما ربحت تجارتهم اسناد نفي الربح اليها لا نفي
اسناد الربح اليها كما هو الظاهر من رجع الضمير الى الربح وايضا ان الظاهر
من قوله تمثيل الخسار ان المراد بنفي الربح هو الخسار كما نبهنا عليه فيما سبق
وان المسند الى التجارة هو عدم الربح لا الربح وهذا يقتضي ارجاع الضمير الى
الخسار المذكور كما ذهب اليه بعض الحواشي وهذا مقتضى كلام الكشاف
ايضا حيث قال كيف اسند الخسران الى التجارة وهو لاصحابها فاجاب
بانه من الاسناد المجازي واعترض عليه صاحب الكشف بان حق
العبارة ان يقول كيف اسند الربح وذلك لان النفي لا مدخل له في الاسناد
فالفعل اذا اسند الى غير فاعله لملابسة بينهما كالنوم الى الليل كان
مجازا عقليا سواء كان الاسناد مثبتا او منفيا فاذا قيل نام
ليله وما نام ليله كلاهما مجاز لان النوم قد اسند فيهما الى غير ما هو له
اما بطريق النفي او بطريق الاثبات ورده السيد الشريف بانه ليس بشيء
لان نسبة الفعل قد يعتبر ثبوتها وقد يعتبر سلبها وكل واحد منهما تعتبر
في نفسها الا ترى انك اذا قلت ما ربحت التجارة بل التاجر لم يكن
هناك مجاز اصلا وعلى هذا الحق ان يقال كيف اسند عدم الربح الى
التجارة الا انه عدل عنه تنبيها على ان عدم الربح ههنا جعل كناية عن الخسار
وان كان الحكم مما يتم السند واشار بذلك الى انه لو اقتصر ههنا
على عدم الربح كان منسوبا الى ما هو له حقيقة فلا مجاز نعم اذا كني به
عن الخسران واسند الى التجارة كان مجازا وفائدة هذه الكناية التصريح
بانتفاء مقصود التجارة مع حصول ضده بخلاف ما لو قيل خسرت تجارتهم
وكذا الحال فيما اذا قلت ما صام نهاره بمعنى افطر وما نام ليله بمعنى سهر
فانه يكون مجازا واما ان قصدت به نفي الصوم عن النهار والنوم عن الليل
فقط كما في قولك ما صام النهار وما نام الليل لم يكن منه قطعا والقاعدة
ان الفعل اذا نفي عن غير فاعله وقصد مجرد نفيه عنه كان حقيقة
وان اول ذلك النفي بفعل اخر ثابت للفاعل ونحوه كان مجازا انتهى
نعم صحح ما ذكره التفتازاني في شرح المقاصد بحث الرؤية ان الكلام
المشتمل على نفي وقيد قد يكون لنفي التقييد وقد يكون لتقييد النفي نحو ما ضربته
تاديبا بل اهانة بمعنى للتعليل والعلة للفعل وما ضربته اكراما له
اي تركت ضربه للاكرام تعليل للضرب والعلة للنفي وما جاءني
راكبا اي بل ماشيا نفي للكيفية وما جئت مستطيعا اي تركت المجيء مع
الاستطاعة تكييف للنفي وعلى هذا الاصل بنيت ان النكرة في سياق
النفي انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاءني رجل لا بالنفي مثل
ما لنا الا من لا يحسن الفاتحة وما ان انشد والفضل المتفق

الاعم

الاعم الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفي الاسناد مثل ما نام
الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد النفي مثل ما نام ليلي
وما صام نهاري وما ربحت تجارته بمعنى سهر وافطر وخسر وكذا
ما ليلي بنائم وان كان ظاهره على نفي الاسناد لان المعنى ليلي ساهر
وهكذا في النهي والشرط والامر على ما فصل ثمة اذا عرفت هذا فالظاهر
ارجاع الضمير الى الربح لان اسناد النفي الى الشيء اعم من اسناده واثباته نفيا
ولا شك ان المراد ههنا باسناد الربح الى التجارة ليس اثباته منفيا بل نفيا
ثم ان قصد به مجرد نفيه يكون حقيقة لكنه لم يقصد ذلك فيقصد به الخسران
ويسند اليها باعتباره محكى مجازا وهو ان اسناد الربح لا ربابها
وهم التجار على الاتساع اي التجاوز وهو حسن لقوله واسناده لتلبسها
اي التجارة بالفاعل اي التجار او لمشابهتها اياه من حيث انها سبب
الربح والخسران معك عن تمييز اسناد الشيء الى سببه قال الفاضل المحشي
هذا اشارة الى ان العلاقة في المجاز العقلي كما يكون مشابهته غير
ما هو له لما هو له في ملابسة الفعل كذلك يكون مجرد ملابسة الفاعل
اي ملابسة كانت حتى انه يصح خسرت جاريتك وان لم تكن
الجارية من ملابسات الخسران بجواز انها مملوك الفاعل وهذا التجويز
مذهب الكشاف والمشهور هو الاول وهذا الاولى فالحاصل ان صاحب الكشاف
اقتصر على مجرد تلبس الفاعل المجازي بالفاعل الحقيقي اي تلبس كان
بخلاف التعريف المشهور فانهم اشترطوا فيه مشابهة الفاعل المجازي
للفاعل الحقيقي في ملابسة الفعل فيكون ما اختاره صاحب الكشاف
اعم من التعريف المشهور فالمحشي اشار اولا الى ما اختاره صاحب الكشاف
وثانيا الى المشهور لكن المراد بالمشابهة ههنا ليس ما يبتنى عليه
الاستعارة بل ما اشار اليه الشيخ في دلائل الاعجاز حيث قال
ان تشبيه الربيع في انبت الربيع بالفاعل الحقيقي ليس هو التشبيه
الذي يفاد بالكاف ونحوه وانما هو عبارة عن الجهة التي راعاها المتكلم
حين اعطى الربيع حكم القادر في اسناد الفعل اليه وهو مثل قولنا
شبه ما بليس فرفع بها الاسم ونصب الخبر واعلم ان السكاكي انكر المجاز العقلي
الذي اختاره الجمهور وسلكه في سلك الاستعارة على ما فصل في محله
لطرق التجارة دفع به ما يتوهم وروده من ان عدم اهتدائهم
قد عطف بالواو على انتفاء ربح تجارتهم ورتبا معا بالفاء
على اشتراء الضلالة بالهدى فما وجه الجمع بينهما بالواو وما وجه ترتيبهما
بالفاء على الاشتراء المذكور مع ان عدم الاهتداء قد فهم من استبدال
الضلالة بالهدى فيكون تكرارا لما مضى فاجاب عنه بما حاصله
ان وجه الجمع بينهما لكون الثاني ترشيحا للاستعارة المذكورة بناء
على ان المراد به عدم اهتدائهم لطرق التجارة كما يهتدي اليها التجار
البصراء بالامور التي يربح فيها ويخسر فيناسب هو قوله فما ربحت تجارتهم
من حيث ان كل واحد منهما ملائم للمستعار منه وهو الاشتراء

الحقيقة وليس المراد به عدم اهتدائهم في امر الدين ليلزم تكرار الكلام السابق
فقط بل لطرق التجارة اشارة الى وجه الجمع بينهما بالواو والى
دفع توهم التكرار لكن عطفه على اشتروا الضلالة اوفق من عطفه
على ما ربحت لان عطفه على ما ربحت يقتضي كون عدم اهتدائهم لطرق
التجارة متفرعا على اشتراء الضلالة بالهدى وليس الامر كذلك
بل الاشتراء المذكور مترتب على عدم الاهتداء وعلى تقدير عطفه
على اشتروا لا يلزم هذا المحذور ويكون صلة الموصول مجموع الامرين
الذين عطف احدهما على الآخر بالواو وهذا لم اثار الامر في ترتيبهما
بالفاء على اشتراء الضلالة بالهدى منبها معه على وجه يكون المراد به
عدم اهتدائهم لطرق التجارة فقال فان المقصود منها اي من
التجارة امران سلامة راس المال والربح وهؤلاء المنافقين
قد اضاعوا الطلبتين بكسر اللام بمعنى المطلوب لان راس مالهم
كان الفطرة السليمة عن دنس الكفر وسوء الاعتقاد وهو ما يولد عليه
كل مولود والعقل الصرف اي الخالص عن معارضة الوهم وغلبته
الهوى المستعد لاكتساب العلوم وهو مرتبة العقل بالملكة فلما
اعتقدوا اي لما بلغوا حد التكليف وهو مرتبة العقل بالملكة واعتقدوا
هذه الضلالات بطل استعدادهم وفطرتهم السليمة وفيه اشارة الى ١٧٥
ان الفطرة عبارة عن الاستعداد واختل عقلهم الصرف ولم يبق
لهم راس مال يتوسلون به فلم يهتدوا لطرق التجارة بل اضاعوها
المدرك للحق وينيل الكمال العلمي والعملي حاصله ان راس مالهم هو البذر
الفطري فلما استبدلوا بها الضلال واتفق راس مالهم بالكلية ولم يبق في
ايديهم الا الضلال وصفها بالخسران لان الضال في دينه خاسر بعدم
الاهتداء لطرق التجارة ايضا ففهم وجه ترتيبها بالفاء على الاشتراء
المذكور للاصل اي راس المال لما جار لحقيقة حالهم الباء للتعدية فانه
يتعدى بنفسه وبالباء يقال جئت زيدا اي اتيته وجئت به
اذا احضرته معك فالمعنى ان بعض نقلة من الناس من يقول امنا
الى ههنا حقيقة صفة المنافقين واحضرها عندك لحقيقتها وتشبيهها
اراد ان يكشفها كشفا تاما ويعرضها للحس فقال عقبها بضرب المثل
زيادة في التوضيح والتقرير اشارة الى وجه الفصل عما قبله بترك
العطف بالوصل والى دفع ما يتوهم من وروده مرارا بغير منه او اول
ضرب مثل وشبههم وكان بيان حالهم الى الان على سبيل الحقيقة
وليس كذلك لان قوله اولئك الذين اشتروا الضلالة
تمثيل لحالهم بحال التاجر وكذلك الله يستهزئ بهم ووجه الدفع
انه زيادة في التوضيح والتقرير بايراد تمثيل او غيره ما ذكر اوضح منه
لا زيادة في حقيقة حالهم فانه ان ضرب المثل اوقع في القلب اي
اشد قهرا وسنغا وتنكيلا للايقاع نعمه وقهره ومنعه وذلك لانه اي ضرب المثل
ولامر ما اي لامر عظيم اثار القرآن للشأن الفاحش لكن لا يكفي

فنوه

فنوه وتسميته مثلا اي لا بد معه ان يكون مستعملا على سبيل الاستعارة
لا على سبيل التشبيه المجرد ولا في معناه الاصلي كما اشار اليه بقوله
الممثل اي المشبه مضربه بفتح الميم وكسر الراء اسم مكان بمورده اسم
مكان ايضا والمراد به ما ورد فيه الكلام اولا ومضربه ما يضرب فيه ثانيا
اي الحالة المشبهة بالحالة الاصلية التي ورد فيها الكلام مثلا اذا طلب رجل
منك شيئا ضيعه قبل ان تطلبه منك تقول له بالصيف ضيعت
اللبن بكسر تاء الخطاب لان المثل قد ورد اولا في حق امرأة
ضيعت اللبن ثم استعمل بعينه فيما شبه به على سبيل الاستعارة
التمثيلية ولا يغير المثل من الالفاظ الا ما فيه غرابة كما في بالصيف
ضيعت اللبن وكما في رمية من غير رام ولذلك اي ولاجل ان المثل
لا يغير الا ما فيه غرابة حوفظ عليه من التغيير لانه لو غير لانتفى
الدلالة على الغرابة فلا يصلح تمثيلا فانه لو فتح التاء في ضيعت المذكور
او ضم على صيغة المخاطب المذكر او المتكلم لا يفيد غرابة كانت عند كثرتها
هذا هو الظاهر من الكشاف والظاهر من المفتاح ان المحافظة على المثل من
التغيير انما هي بسبب كونه استعارة لان الاستعارة يجب ان يكون
لفظ المشبه به المستعمل في المشبه بلا تغيير فلو تطرق اليه تغيير لما كان
لفظ المشبه به بعينه فلا يكون استعارة فلا يكون مثلا ثم استعير
لكل حال او قصة او صفة لها شأن وفيها غرابة والمعنى حالهم العجيبة
ووقع لما يقال انك قد ذكرت للمثل معنى لغويا
وهو النظير ومعنى عرفيا وهو القول السائر وشيء منهما لا يناسب
المقام فاجاب بانه قد استعمل ههنا في الحال العجيبة الشان على
سبيل الاستعارة من المعنى العرفي لما له شأن وغرابة اشارة الى العلاقة
المجوزة للاستعارة المذكورة وهي الاشتراك في الغرابة مثل الجنة اي
فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة التي وعد المتقون وهو مثال
للاستعارة في القصة العظيمة ولله المثل الاعلى اي الوصف الذي له شأن
عظيم مثال للاستعارة في الوصف العظيم والمعنى حالهم العجيبة الشان
كحال الذي استوقد نارا اشار به الى ان المقصود تشبيه حال المنافقين
بحال المستوقد نارا لا تشبيه ذواتهم بذاته قال في المفتاح وجه التشبيه
في الاية رفع الطمع الى تسني مطلوب بسبب مباشرة اسبابه
القريبة مع تعقب الحرمان والخيبة لانقلاب الاسباب والنار مع
منتزع من امور جمة وغير السيد الشريف الشيء بالتيسير والتسهيل وقال
وهذا المطلوب ظاهر في المشبه به وكذا اسبابه القريبة وانقلابها
واما في المشبه فالمطلوب الخلاص من التعرض لهم والقدح فيهم ودخولهم
في عداد المؤمنين لمشاركتهم في حظوظهم واسبابه القريبة الايمان
بالله واتباع المؤمنين في ظاهر احوالهم وانقلاب تلك الاسباب
اطلاع الله المؤمنين على اسرارهم وافتضاحهم بين المؤمنين
واتسامهم عندهم بسمة النفاق وقيل وجه الشبه هوان المستوقد

مثل قوله المثل القصة

والمنافقين وقصدا جميعا تقبيح مباشرة اسباب المطلوب مع ملاحظة مجال
المحجوب في الحرمان والتخبط بسبب انقلاب الاسباب فعبر عن الاول
بالاضاءة وعن الثاني بالظلمة ولا خفاء في اشتراك الطرفين في الاضاءة
والظلمة بهذا المعنى ولا يخفى عليك ان مآل القولين واحد وعلى التقريرين
لا يرد علم فان قيل ان اريد بالاضاءة الاضاءة حقيقة لم يشترك فيها المنافقون
او مجازا لم يشترك فيها المستوقد والذي بمعنى الذين اشار به الى جواب
سؤال اورده صاحب الكشاف بانه كيف مثلت الجماعة بالواحد وانما ترك
التصريح به اذ لا وجه لهذا السؤال بعد التصريح بان المقصود تشبيه حال الجماعة
بحال الواحد حيث قال وللمعنى حالهم العجيبة الشأن كحقيقة انما الاشتراك يلزم
المطابقة بين المشبه والمشبه به هنا لان المقصود تشبيه الحال بالحال ولا يلزم
ذلك لو كان المقصود تشبيه الذات بالذات وليس كذلك ولا باس في تشبيه
حال جماعة بحال واحد ولو سلم ذلك لكن المطابقة مرعية هنا اما
بالنص او في طرف المشبه به وذكر المصنف ثلاثة اوجه الاول ما ذكره
بقوله الذي بمعنى الذين سيأتي وضع موضعه بطريق الحذف والتخفيف والثاني
ما ذكره بقوله او قصد به جنس المستوقدين والثالث ما ذكره بالانتفاء والفوج اه
وذكر للوجه الاول بعد ان استدل عليه برجوع ضمير الجمع اليه علاوة
ثلاثة تجوز اثنان منها بالنظر الى نفس الذين وثالثها بالنظر الى
ما عرض له من الصلة كما ستطلع عليه ان جعل لفظ الذي مرجع الضمير بنورهم
فان رجوع ضمير الجمع الى المفرد يدل على انه بمعنى الجمع او بوضعه موضع الجمع بطريق
او بان قصد به الجنس وبتقدير موصوف مفرد اللفظ مجموع المعنى
قيده بالشرط المذكور احترازا عن لزوم مرجع الضمير الجمع فقيس
بان كان جواب لما محذوفا فلانه ح لا احتياج الى التاويل قال الرضي
وجمع الذي في ذوي العلم اللذين في الاحوال الثلاث على الاكثر واللذون
في الرفع هذيلية وقد يحذف النون من اللذون تخفيفا وعن اللذين ايضا
ويجوز في هذا ان يكون مفردا وصف به مقدر مفرد اللفظ مجموع المعنى
اي وان الجمع الذي او ان الجنس الذي كقوله نحو مثلهم كمثل الذي استوقد
نارا اي فوج وضمير استوقد حملا على اللفظ اي الجمع الذي استوقد نارا
ثم قال بنورهم حملا على المعنى ولو كان الذي في الاية مخففا من الذين لم يجز
افراد العائد اليه وهذا اي ذكر الذي مفردا موصوفا به مقدر مفرد اللفظ
مجموع المعنى كثير واما حذف النون من الذين فهو قليل كقوله اللذا ان التتبعه
اسماء مظهر منه ما في تقديم المصنف الوجه الاول على الوجهين الاخيرين
من الضعف لانه مبني على اللغة القليلة التي لا يبنى عليها القرآن وانما جاز ذلك
اي وضع الذي موضع الذين بطريق الحذف والتخفيف حتى جاز رجوع
ضمير الجمع اليه ولم يجز وضع نحو لفظ القائم موضع القائمين فلا يصح
ان يقال جاءني الرجال القائم لانه اي الذي ليس بمقصود بالوصف
فلا يستحق ان يجمع بكون موصوفه جمعا بل انما يوصف بالجملة التي هي صلة
اي صلة الذي في تعتبر المطابقة بين الموصوف وبين تلك الجملة بان يكون

في طرف المشبه بان يراد منه حال كل واحد منهم او حال المجموع وكما بعد تنزيلها منزلة حال الواحد فتشبيه العجيبة بحال ... مثل المشبه ... مستوقد صح

ما فيها

ما فيها من الضمير العائد الى الموصوف مطابقة في الافراد والتثنية والجمع ولم يعتبر
المطابقة بين الذي وبين موصوفه لان المطابقة انما يعتبر بين الصفة
والموصوف لا بينها وبين ما هو وسيلة الوصف اعني الذي مثلا
اذا قيل جاءني الرجل الذي قام يعتبر المطابقة بين قام وبين الرجل
لا بينه وبين الذي لانه وسيلة الوصف بخلاف نحو القائم فانه
مقصود بالوصف فاعتبر مطابقته لموصوفه فلم يجز وضع المفرد موضع
الجمع في مثل لانه لا تعتبر المطابقة بينه وبين موصوفه فان قيل فعلى هذا ينبغي
ان يقال الذي استوقدوا كما في كالذي خاضوا اجيب بانه افرد نظرا
الى صورة الموصول فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز مررت بالرجال
القائم بتوحيد الضمير الراجع الى اللام لكونه في صورة المفرد بل هو مخفف
الذين كالذي بعينه اجيب عنه بان القياس يقتضي ذلك الا انه
في صورة لام التعريف وقريب منه في المعنى حتى ذهب المازني
الى انه حرف تعريف فلذلك اجري مجراه في وجوب مطابقة
الصفة التي بعده لموصوفه بخلاف الذي فانه ليس كذلك فجاز
توحيده نظرا الى اللفظ وهو وصلة الى وصف المعرفة بالجملة
جواب لا يتوهم انه اذا كان المقصود بالوصف هو الجملة التي وقعت
صلة فلا فائدة في ذكر الذي فاجاب بان المعرفة قد يوصف بالجملة والجمل نكرة
فلا يصح ان يقع صفة للمعارف والموصولات لما كانت معارف
افادت الجملة الواقعة صلة صلاحية لوصف المعرفة لان الصلة ينبغي
ان تكون معلومة للسامع في اعتقاد المتكلم قبل الموصول اقول فيه بحث
لانا لا نسلم ان الجملة من حيث هي نكرة بل ليست معرفة ولا نكرة لان التعريف
والتنكير من خواص الاسم المفرد على ما صرح به الرضي فان قيل الجمل حكم الاحكام
نكرات لانه يجب ان يكون مجهولا عند المخاطب والا لم يكن مفيدا
نفعا قلنا ليس معنى التنكير ان يكون مجهولا بل معناه كون الذات غير
مشار بها الى خارج اشارة وضعية والجمل ليست بذات واعلم ان
ان المنبا ... هو وصلة ان الذي يكون له اسم وضع معرفة ليتوصل به
الى وصف المعارف بالجمل كما هو مذهب كثير منهم والظاهر من كلام المفصل
ان اللام في الذي حرف تعريف وان هذا اللام هي بعينها اللام التي تعد
من الموصولات الداخلة على اسم الفاعل والمفعول الا ان اللام التي
تعد من الموصولات تعد اسما لكونها بمنزلة الذي لكونها مخففا له
بالحذف وجمهور النحاة على ان اللام التي تعد من الموصولات ليست
منقوصة من الذي بل هي اسم برأسه الا انه لما اشتبهت بحرف
التعريف في الصورة التزم ان يكون مدخولها اسما شبيها كاسم الجملة
المعنى فهي اسم في صورة الحرف وصلتها فعل في صورة الاسم فلذلك
كان اعرابها ظاهرا في صلتها لا مقدرا في محلها كذا ذكره السيد الشريف
وتحقيقه على ما حققه الرضي ان اصل الذي عند البصريين لذ على وزن
عم زادوا الوصف بابه بين الاسماء الموصولة لكونها على وزن الصفات

بخلاف ما ومن فانه دخلوا عليه اللام الزائدة تحسينا للفظه حتى لا يلزم موصوفه
لمعرفة توصف بالنكرة والتي مع اللام لانها لو نزعت تارة لاوهم كونها
للتعريف كما في الرجل ورجل وانما قلنا بزيادة اللام لان الموصولات وضعها
بدليل نحو من وما معرفتين بلا لام وقال الكوفيون اصل الذي الذال الساكنة
ولما ارادوا ادخال اللام عليها زادوا قبلها الا ما متحركا لئلا يجمعوا بين الذال
الساكنة وحرف التعريف الساكنة ثم حركوا الذال بالكسر اشبعوا الكسرة
وتولدت ياء فقيل وهذا اقرب من علم الغيب ولانه وجه ثانيا لقوله انما
جاز ليس باسم تام بل هو كالجزء منه ارجع الاسم التام اعني مجموع الصلة
والموصول لانه بتقدير اسم مفرد محقق على الوجهين انه لا يجمع لان جزء الكلمة
لا يجمع كما لم يجمع اخواته مثل من وما ويستوي عطف على لا يجمع وليس
الذين جمعه راجع الى الذي بل ذو زيادة زيدت لزيادة المعنى وهو
الاختصاص ببعض الجمعية فان الذي يدل على الجنس المتناول للفرد والجماعة من ذوي
العلم وغيره فاذا اريد الاختصاص ببعض الجماعة يزاد عليه الياء والنون
ليدل على صورة الجمع لا لكونه جمعا حتى يرد على قوله انه لا يجمع نقضا فان قيل
ان الذين يختص بجماعة ذوي العلم فيكون جمعا صحيحا قلنا لا يكفي الاختصاص لفظ
الجمع بل لا بد من اختصاص مفرده ايضا والاختصاص للفظ الذي في
العلم فلا يكون جمعا ولذلك جاء بالياء في ابدا في الاحوال الثلاث ولم يجئ
بالواو اللذون الا في لغة هذيل ولكونه اي الذي مستطالا بالصلة
استحق التخفيف فحذف نونه الذي تخفيفا من الذين فقيل هذا الجمل اشتبا فيه
جواب عما يقال اذا كان الذي بمعنى الذين فما بال حذف نونه فاجيب بانه
ومناسبته تغيير الاسلوب حيث لم يقل ولانه ثقيل والظاهر ما ذكره الفاضل
حيث جعل وجها ثالثا لقوله انما جاز ذلك حيث قال ذكر له اوجه ثلاثة
اثنان بالنظر الى نفس الذين وثالثها بالنظر الى ما عرض له من الصلة فلذا
اوجه وحاصل الثالث انه استحق التخفيف لما عرض له من الاستطالة بالصلة
ولا يخفى ان حق البيان ان يقول ولانه لكونه مستطالا بالصلة استحق
التخفيف وبعيد حرف التعليل كما في اخويه وكانه نبه على انه لانحطاط
درجته عن الاولين كانه ليس بوجه مستقل بل كالتتمة للاولين وهذا
وقال سيد المحققين الذي جوز وضع الذي موضع الذين بطريق الحذف
والتخفيف مع انه لا يجوز وضع القائم موضع القائمين بحذف علامة الجمع لامران
احدهما راجع الى ذي العلامة فان لفظ الذي استحق التخفيف لكونه
وصلة ومستطالا بصلته وثانيهما راجع الى العلامة وهو ان الياء
والنون في الذين ليستا كالياء والنون في جمع السلامة لقوة الدلالة
على الجمعية حتى يمتنع حذفهما وهذا ينبغي ان يذكر قوله ولكونه مستطالا
جنب الوجه الاول الا ان المصنف فصل عنه وجعله وجها واحدا لكونه متعلقا
بملاحظة الصلة وجعله كالتتمة للاولين لانحطاط رتبته ولذلك
ان استحقاق التخفيف يولع فيه اربعة حذفه تخفيفا بالياء ثم كسرته فصار
اللذ بسكون الذال ثم اقتصر على اللام بحذف الذال الساكنة واحد الاربع

في اسماء

في اسماء الفاعلين والمفعولين لا يعمل بحذف واقتصر على الشارح
او قصد عطف على مول بمعنى الذين وبيان للوجه الثاني بين المشبه
والمشبه به اي بالذي استوقد جنس المستوقدين فيلوح معنى الجمع
فيوجد المطابقة بين المشبه والمشبه به او الفوج عطف على جنس
المستوقدين الذي استوقد هذا بيان للوجه الثالث له بتقدير الموصوف
مفرد اللفظ مجموع المعنى وحاصله ان لفظ الذي ان جعل مرجع الضمير بتقدير
لا بد في المرجع من احد التاويلات الثلاث المذكورة حتى يوجد المطابقة
بين المشبه والمشبه به طلب الوقود هو بفتح الواو مصدر وقدت
النار وبفتحها ما يطلب به الوقود والايقاد اي الحطب كذا في الصحاح وهو
سطوع النار الضمير راجع الى الوقود فان اريد به المعنى المصدري فلا يخفى
[illegible] لانه امر اعتباري قائم بالفاعل فكيف يفسر بسطوع النار والحاصل
المطلوب ليس امرا اعتباريا وان اريد به الحطب ففساده بين وكذا
ان اريد به الحاصل بالمصدر لا يصح لان سطوع النار هو الحاصل من ايقاد
الموقد لكنه لم يثبت ان استعمل الحاصل بالمصدر انه الوقود بفتح الواو
او الوقود بفتح الواو وكان معنى استوقد طلب الوقود بمعنى الحطب
وكان نارا التمييز من نسبة المفعول على معنى الذي طلب نار الوقود اي
الحطب لكان اسلم بخلاف ما ذكره المصنف لانه تغير معنى النظم بكذا
مثلهم كمثل الذي طلب الوقود اي سطوع النار نارا ولا معنى له ولزم ارتفاع
لهبها الاولى ترك لهبها لان سطوع النار ارتفاعها مستلزم المعنى وهو
ارتفاع النار وارتفاع لهبها ولا يخفى ركاكتها واشتقاق النار من نار
ينور اذا نفر وانما ترك تعريفه وتنكيره [illegible] فصاحب الكشاف بانه
جوهر مضيء محرق لعدم احتياجه الى التعريف لكونه معلوما بالحس ولان
تعريف الكشاف قد نوقض فيه بانه لا يصدق على كرة النار
تحت الفلك لانها شفافة لا ضوء لها وغير محرقة واجيب بان
مقصوده ليس بيان حقيقتها بل بيان ما صدق عليه لفظ النار في متعارف
اهل اللغة ولا اشكال مجموع في ما ذكر معتبر فيه لان فيها اي في النار حركة
كما في التاج اعلم ان صاحب الكشاف جعل النار مشتقة من نار ينور [illegible]
نفر والنور من النار وقيل ان النار مشتقة من النور المشتق من نار ينور
اذا نفر وقال ارباب الحواشي ان ما جعله صاحب الكشاف بناء على الحكايات
اللغوية فان الحركة والاضطراب موجود في النار اولا وبالذات وفي النور
ثانيا وبالعرض ولذا اختار المصنف ما فعله صاحب الكشاف حيث حكم بان
النار مشتقة من نار ينور [illegible] ذكره عن اشتقاق النور ان جعلت
متعدية الضمير للاضاءة قال في الكشاف وجه في الاية متعدية والمصنف
عدل عنه لان تلك مع بقاء والاحتمال الناشئ عن استعمال ارباب اللغة
ليس كما ينبغي وقد استعملها متعديا ولانه ما في الصحاح في اضاءة الشيء
واضاءه غيره كما في معمول بنصوبه المحل على ان يكون مفعولا به
لاضاءت وعبارة عن الاماكن والاشياء وجعله قائم مقام صلته
فالمعنى فلما اضاءت النار الاماكن والاشياء الكائنة حول المستوقد
والا اي وان لم تكن متعدية بل كانت لازمة لا يمكن ان يكون مسندة الا ما

الموصولة فالمعنى فلما صارت الاشياء والاماكن التي كانت حول المستوقد
مضيئة بالنار ذهب الله الاية لان ما الموصولة عبارة عن الاشياء والاماكن
ولهذا انث الفعل المسند اليه اعني اضاءت او الى ضمير النار وما موصولة
بمعنى الامكنة نصب على الظرف فالمعنى فلما صارت النار مضيئة
في نفسها في الامكنة الكائنة حوله فحينئذ يكون ما مع صلتها مفعولا فيه لاضاءت
وحوله قائما مقام صلة او مزيدة عطف على موصولة وحوله ظرف
لغو لاضاءت فالمعنى فلما صارت النار مضيئة في نفسها في حول المستوقد
والحاصل ان ههنا اربعة اوجه فما على الاول مفعول به لاضاءت وعلى الثاني
فاعلها وعلى الثالث مفعول فيه وعلى الرابع زائدة ووجه خامس
وهو ان يكون ما موصوفة بمعنى الظرف صفتها ولما كان هذا الوجه راجعا الى
الثالث لم يذكره المص اورد عليه بوجهين احدهما ان على الوجه الثالث
كان ينبغي ان يصرح كلمة في لانهم انما جوزوا حذفها من نحو لفظ المكان
حملا له على الظروف المكانية المبهمة لكثرة استعمالها ولا كثرة في
الموصول المعبر به عن المكان بل هو قليل جدا فيجب ان يكون من قبيل
عسل الطريق الثعلب وثانيهما ان حول النار اذا استتر في الفعل وجب
ان يوجد النار حول المستوقد بحيث تحيط به فيتصور اشراقها
فيه بناء على ان اشراق النير في البيت انما يتطلق اذا كان ذلك
النير في البيت واما اذا كان خارج البيت فقد اضاء هواء البيت
والنار لم يوجد حول المستوقد واجاب صاحب الكشاف عن الثاني بقوله
ويجعل اشراق ضوء النار حوله بمنزلة اشراق النار نفسها على ان
النار وان لم توجد فيما حوله وقد وجد ضوؤها فيه فجعل اشراق ضوء النار
حوله بمنزلة اشراق النار نفسها فيه فاسند اليها مجازا لعلاقة السببية
كما في بنى الامير فان النار سبب لاشراق ضوئها حول المستوقد والمص
لم يتعرض لهذا الدفع اذ لقائل ان يقول لا نسلم ان العبارة المذكورة
يقتضي وجوب وجود النار حول المستوقد كيف وانها لو اقتضت
ذلك يلزم ان لا يصح قولنا اضاءت الشمس الارض الا مجازا ولو سلم
ذلك لكن لا نسلم اقتضاءه وجود النار في جميع اجزاء الحول الا ان الكون
الماء في الكوز لا يقتضي وجوده في جميع اجزائه والنسبة للحول للدوران
ومنه حال الشيء واستحال اذا تغير وحال عن العهد انقلب وحال وتحول
الى مكان اخر تحرك وحال الانسان حوادثه التي تتغير عليه وقيل للعام حول
لانه يدور وفي الصحاح يقال حال حولا اذا مضى ومنه قيل للعام حول
وان لم يمض لانه سيكون تسمية بالمصدر قال ابن الجواليقي ولا يفرق
عوام الناس بين العام والسنة ويجعلونهما بمعنى فيقولون لمن سافر
في وقت من السنة اي وقت كان الى مثله عام وهو غلط والصواب
ان السنة يقال من اي يوم عددته الى مثله والعام لا يكون الا شتاء وصيفا
والعام خاصة السنة فكل عام سنة وليس كل سنة عاما واذا عددت
من يوم الى مثله فهو سنة وقد يكون فيه نصف الصيف ونصف الشتاء
والعام لا يكون الا صيفا وشتاء متواليين ذهب الله بنورهم جواب لما
فان قيل جواب لما يجب ان يكون مسببا عن مدخولها لانها لثبوت الثاني لثبوت

الاول

الاول على عكس لو والاضاءة ليست سببا للاذهاب المذكور اجيب بانه
ههنا بمجرد النظر حقيقة وقد يجي لمعنى الظرف بمعنى حين او بمعنى اذ على الاختلاف
فالمعنى حين ما اضاءت النار حوله ذهب الله بنورهم او وقت
ما اضاءت حوله ذهب الله وانما قدم هذا على كون الجواب محذوفا
لكونه مستبعدا لان الحذف خلاف الاصل ولان اذهاب النور ليس
الاضاءة المتعقبة للاستيقاد الا ان فيه مانعا لفظيا وهو توحيد
الضمير في استوقد وحوله وجمعه في بنورهم ومعنويا وهو ان المستوقد
لم يفعل ما يستحق به اذهاب نوره بخلاف المنافقين فاشار
الى ازالة المانع اللفظي بقوله وجمعه للحمل على المعنى لانه في معنى الجمع كما
فيصح جمع الضمير الراجع اليه باعتباره وافراده باعتبار لفظه لكن هذا
انما يناسب على الوجهين الاولين من الوجوه الثلاثة السابقة
في جواز الذي مقام الذين لا على الوجه الثالث لان المناسب على
هذا الوجه ان يقول في جمعه لان الذي كان جمعا في الحقيقة خفف
بالحذف فجمع الضمير الراجع اليه فان قيل لم رجع الضمير الى الذي على هذا
التقدير اعني تقدير تعلق ذهب الله جوابا لما حتى جعل مانعا لفظيا
قلنا ان ذهب الله بنورهم على هذا التقدير من جملة احوال المستوقد
لكونه داخلا في الصلة فيرجع الضمير اليه بالضرورة بخلاف ما اذا جعل
الجملة استئنافا او بدلا فان قيل فعلى هذا كان المناسب ان يقول
ذهب الله بنارهم لان المعنى ح فلما توقدت النار واضاءت ما حوله
حصل لهم الامن كما بينه ما حوله ذهب الله بنارهم فبقوا
مظلمين متحيرين فاجاب عنه بقوله وعلى هذا انما رجع الضمير
الى الذي دون المنافقين انما قال بنورهم ولم يقل بنارهم لانه المراد
من ايقادها اي النار او استئناف عطف على محذوف الجواب لا الاول لانه
الوجه الفصل عما قبله اجيب به اي بذهب الله كانه لما شبهت حالهم بحال
الى ان السؤال عن وجه الشبه بحال مستوقد انطفأت ناره اشار به
الى الجواب المحذوف للما وانما المشبه به ليس حال المستوقد مطلقا
بل حال المستوقد الذي انطفأت ناره فان قيل كيف يصح الجواب باذهاب
النور عن السؤال عن وجه الشبه مع ان الموجود في المشبه به هو انطفاء
النار لا الاذهاب قلنا لما كان كل من الاذهاب والانطفاء سببا
لحصول بقائهم في الظلمة وهو وجه الشبه استقام الكلام ح يكون قوله
ذهب الله بنورهم بيانا لوجه الشبه ويحتمل ان يكون السؤال عن الشبه اعني
المنافقين يعني ان جواب لما على تقدير كونه محذوفا فلا بد ان حال المشبه به
بلغ مرتبة لا يحيط بها نطاق العبارة والتعبير فما حال المشبه فيهت فيه
فاجاب بقوله ذهب الله في بيان الجواب بيانا لحال المشبه لا بيانا لوجه
الشبه او بدل من جملة التمثيل وحيث جملة مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما
اضاءت ما حوله مقدرا معه الجواب لما اعني انطفأت ناره اشار به
الى ان المذكور ههنا او في بيانه المقصود الذي هو بيان حال المنافقين

وتمثيل لحال المستوقد نارا الدالة على اعتبار اوصاف في جانب المنافقين
مثل ما اعتبر في جانب المستوقد لان قوله وتركهم في ظلمات الى قوله فهم
لا يرجعون من جملة هذا البيان وقيل انه بدل اشتمال نحو اقول له ارحل لا تقيمن
عندنا على سبيل البيان اشارة الى ان القصد به الايضاح والبيان
لا مجرد القصد اليه وجعل السابق في حكم المطروح يعني ان كل ما دل
عليه في طرف المشبه به بطريق الحذف او التعويل على دلالة العقل دل
عليه في جانب المشبه بطريق الذكر والتسجيل والتصريح في بقوله صم بكم
على الوجهين اي الاستيناف والبدل وللعناية اي جواب لما
على الوجهين محذوف اعني انطفت للايجاز وامن الالتباس
اعلم ان الحذف لا بد له من قرينة تجوزه ومن داع مرجح على الذكر فصاحب
الكشاف اشار الى الاول بقوله وانما جاز حذفه لاستطالة الكلام
مع امن الالتباس للدال عليه وهو واورد عليه ان الابانة لا استطالة
هنا بخلاف قوله فلما ذهبوا به واجيب بان المراد لولا حذف ذلك الجواب
المحذوف لطال المحذوف ثانيا بان عد الاستطالة من المرجح اولى من عدها
من المجوز واجيب بانه حاول ان يذكر في كل من المجوز والمرجح امرين
ولا يخفى عليك ما في كل من الجوابين من التكلف سيما الثاني والمراد بالدال
في قوله للدال عليه على ما ذكره سيد المحققين ان كلمة لما يقتضي جوابا
وفي ذهب الله بنورهم مانع لفظي ومعنوي وان سياق الكلام في التمثيل
لذم المنافقين بانهم بعد انتفاعهم بظاهر كلمة الاسلام واقعون
في ظلمتي النفاق والعقاب الشديد فلا بد من اعتبار الخمود والانطفاء
ليصح التشبيه ويحصل المقصود وان الثاني بقوله وكان الحذف من الايجاز
لما فيه من الوجازة مع الاعراب عن الصفة التي حصل عليها المستوقد
بما هو ابلغ من اللفظ في اداء المعنى كانه قيل فلما اضاءت ما حوله خمدت
فبقوا خابطين في ظلام متحيرين على فوت الضوء انتهى
حاصله ان في الحذف فائدتان الايجاز والتوصل بتقليل اللفظ الى تكثير
المعنى ومبالغة في سوء حال المستوقد من جهة الاشارة الى ان حالهم
بحيث لا تحيط به العبارة والتلفظ به فالظاهر ان اراد بقوله للايجاز
بيان المجوز كالاستطالة في كلام الكشاف يلزم ترك المرجح لان الالتباس
من المجوز وان اراد به المرجح يلزم تقديم بيان المرجح على بيان المجوز
مع ان اعتبار المرجح بعد المجوز ثم اعلم ان صاحب الكشاف رجح
كون جواب لما محذوفا حيث قال كان الحذف اولى كما ترى واعترض
على صاحب الكشاف بما حاصله ان جعل ذهب الله جوابا اولى لعدم الاستطالة
ولان كونه من تتمة التمثيل الاول يطابق التمثيل الثاني اعني او كصيب من السماء
لاشتماله على مبالغات كثيرة في المشبه به على ما سيأتي ومن دأب البليغ ان
يبالغ في المشبه به ليلزم المبالغة في المشبه ضمنا والحمل على الاستيناف ضعيف
لان المشبه في تشبيه حالهم قد علم مما ذكر في كلام الله تعالى من بيان حال المنافقين
فلا معنى للسؤال عن وجه الشبه او عن تعيين المشبه وجعله بدلا من جملة التمثيل

كما في قوله تعالى فلما ذهبوا به ان يجعلوه
فلما ذهبوا اجمعوا

بدل

بدل على ان المذكور لفظا او في بيان الغرض مما حذف لقصور العبارة
عنه وهو باطل لان المحذوف كان مقدرا ههنا والمقدر كالملفوظ اذا كانت
قرينة عليه كما فيما نحن فيه فلا يلزم العبارة قاصرة عن بيان الغرض نعم لو قيل
ذهب الله ابتداء كلام لبيان حال المشبه بدون كونه بدلا لم يكن بعيدا
ولعل ما ذكره صاحب الكشف من نكتة الحذف ليس ايثار الرمز بالسوية
وازالة الاستبعاد فالوجه هو الاول اعني جعله جوابا للما واجيب
عنه بان الحذف لما كان ابلغ كانت المبالغة في المشبه به اكثر والتطابق
بين التمثيلين اوفر وبان اذهاب النور وتركهم في الظلمات يدل على
انهم كان لهم نور فزال وصاروا متحيرين خابطين فتكون المبالغة
في الطرفين معا اما في المشبه به فبالحذف واما في المشبه فبالتصريح وهذا
اوفى ببيان الغرض الذي هو بيان حال المنافقين لان دلالة المبدل منه
على بيان حال المنافقين التزامية ودلالة البدل عليه مطابقية والدلالة
المطابقية ببيان ذلك المدلول اوفى من الالتزامية هذا والمصنف لم يصرح
بترجيح احد الطرفين لكنه قدم كونه جوابا اشارة الى انه هو الراجح عنده
واجاب عنه بعض المحققين بان للمشبه به اي المستوقد حالتين الاولى انطفاء
ناره بالكلية والثانية انطفاؤها مع بقاء الاثر فالسؤال عن [illegible] حال
شبه به المنافقون فاجاب بانهم شبهوا به في الحالة الاولى
حيث قال ذهب الله بنورهم والمصنف اشار اليه بقوله شبهت حالهم
بحال مستوقد قد انطفأت ناره فان المبالغة التي فيه تفيد عدم بقاء
الاثر فيكون هذا الاستيناف مما يكون السؤال فيه عن امر غير التمثيل
وهو وجه الشبه او المشبه فقط منهما وعلى ذلك التقدير لم يعلم على التعيين
كما سبق وان حذف الجواب وجعل المذكور استينافا ابلغ من جعله
جوابا لما فيه من بيان حال المشبه على وجهين [illegible] الابلغية احدها
الاجمال والتفصيل والآخر التصريح بالمبالغة في شانه بدون الاكتفاء
بما في ضمن المشبه به من المبالغة فيكون هذا التمثيل مطابقا للتمثيل الثاني
المشتمل على مبالغات بل يكون ابلغ منه فلا يرد ما اعترض على صاحب الكشف
بان جعله جوابا اولى لعدم الاستطالة فيه واسناد الاذهاب الى الله
لما فرغ عن بيان ما يزيل المانع اللفظي شرع في بيان ما يزيل المانع المعنوي
بيانه ان ذهب الله بنورهم على تقدير كونه جواب لما ضمير نورهم راجع
الى المستوقدين وهم لم يفعلوا شيئا يستحقون به ان يذهب الله
بنورهم تماما وجه اسناده الى الله وهو قبيح لا يجوز اسناده الى الله
بخلاف ما اذا كان استينافا او بدلا فان الضمير للمنافقين
ولا شك انهم مستحقون لان يذهب الله بنورهم فيجوز اسناده
الى الله فاجاب عنه بوجوه ثلاثة اشار الى الاول بقوله اما لان الكل
بفعله تعالى وهو الخالق فلا قبح في اسناده الى الله تعالى يجوز اسناده الى
الله تعالى حقيقة والى الثاني بقوله او لان الاطفاء حصل بسبب خفي
او امر سماوي كريح او مطر فيكون الاسناد مجازا [illegible]

اسناد الشيء الى سببه خالق سببه للحقيقي الذي لو اسند الفعل اليه كان الاسناد
حقيقيا وكذا ان الشك بقوله او لسبب الغير فيكون الاسناد مجازا لما
لكنه مبني على ما ذكره الشيخ عبد القاهر من انه لا يجب في المجاز العقلي ان يكون
للفعل فاعل حقيقي اذا اسند اليه الفعل صار حقيقة كما يجب في المجاز
اللغوي معنى حقيقي اذا استعمل اللفظ فيه يكون حقيقة لانه اذا قيل اقدمني
بلدك حق لي على فلان وصيرني هواك وبي لحيني يضرب المثل لا تقصد
ان يجعل للحق والهوى فاعلا حقيقيا للاقدام والتصيير فيكون اسناد
الفعلين الى الحق والهوى مجازا اذ معلوم انه لا مقدم ولا مصير
غيرهما يكون الاسناد اليه حقيقة فثبت انه لا يجب في المجاز العقلي
ان يكون للفعل فاعل حقيقي خاصة ان الفعل الذي اعتبر فيه الاسناد
المجازي اذا كان من الافعال المحققة في الخارج يطلب له فاعل حقيقي لو اسند
اليه كان حقيقيا واذا لم يكن كذلك بل كان فعلا معنويا مما يكون مسندا
الى ما يتوهم كونه فاعلا له بخلاف فانه لا اقدام ولا تصيير في الخارج وانما الموجود
فيه هو القدوم والصيرورة اللازمين للاقدام والتصيير الا انه توهم
ان يكون هناك اقدام وتصيير فاشتق منهما اقدم وصير فاسند الى
ما يتوهم فاعلا لهما اسنادا مجازيا بالمبالغة في كونه سببا لها فقوله لم
يذهب اليه يتوهم من هذا القبيل فانه ليس هناك اذهاب محقق في الخارج
بل ذهاب وانطفاء الا انه توهم ان يكون هناك اذهاب فاشتق
منه اذهب واسند اليه تع الا انه اختير بدل الهمزة الباء والتعدية لان ذو
زيادة المبالغة على ما سيظهر لك ويجوز ان يكون المبالغة مبنية على
تلخيص مجموع الكلام استعارة وتمثيلا كما يقال به العادي
لم يهلك هلاكا لا يتوقع بعده الصحة فكانه اريد به تمثيل نور …
… لا يتوقع المطفى به بعده بالتشبيه الذي ذهب الكبريا
فاطلق على المشبه ما يصح للمشبه بها للمبالغة كما تنظره وختم له
واعلم ان ههنا بحثا وهو ان ذكر صاحب الكشاف بانه يجوز ان المستوقد
مستوقد نار لا يرضاها الله تعالى اما ان يكون نار المجازية كنار الفتنة والعداوة
للاسلام وتلك النار متقاصرة مدة اشتعالها قليلة البقاء الا ترى الى قوله
كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله واما نارا حقيقية اوقدها الغواة ليتوصل
بالاستضاءة بها الى بعض المعاصي ويهتدوا بها في طريق العبث فاطفاها الله
وخيب امانيهم انتهى قال الشريف فعلى هذا لا يكون اطفاؤها وتخييبهم يكون اسناده
اليه تع حقيقة وانما تركه المص لانه مبني على مذهب الاعتزال ولانه
اورد عليه انه على تقدير ان يكون المراد بالنار نار الفتنة كيف يصح ان يوصف
باضاءة حول المستوقد واجيب عنه بانه خارج على طريقة المجاز المرشح
لانه يلائم المعنى الحقيقي للنار … بان المنافقين مستوقد نار الفتنة
والعداوة مع ما ذكر من الاضاءة فلا معنى للتشبيه واجيب عنه بان هذا
المستوقد اعم منه … وبانه لا معنى لتشبيه الاخص بالاعم ولذلك عدي الفعل
بالباء دون الهمزة لما فيها اي في الباء من معنى الاستصحاب والاستمساك
يقال ذهب السلطان بماله اذا اخذه وامسكه … فجيء بالباء المعدية
اذ هي التي … السلطان … اخذه وامسكه … عليه

بان اللفظين يدلان على معنى واحد لان الافعال اللازمة بعد زيادة حرف الجر او الهمزة
كي تقعدا خرجت بزيد البلد او خرجته منه وللبحث انه لكن وجدت بزيد او الهمزة جعله اجيب بانهما
… وما احده الله وامسكه فلا مرسل له من بعده فظهر انه ذهب به ابلغ
من اذهب لما فيه من معنى المصاحبة ولذلك … عدل عن مقتضى
اللفظ فانه لا دال على اضاءت فالمناسب ان يقول ذهب الله
بضوئهم ليطابق من باب رد العجز على الصدر الى النور لان في لفظ ذهب
بضوئهم احتمل ذهابه بما في الضوء من الزيادة وبقاء ما يسمى نورا
هذا بناء على ان الضوء اقوى واشد من النور كما قال تع جعل الشمس
ضياء والقمر نورا او ذهاب الاشد لا يفيد ذهاب ما دونه واعترض
عليه بوجهين الاول ان اطلاق النور على ما هو دون الضوء ينافيه
والثاني ان الكشاف عنه انه من الادب مجاز والثاني بما ذكره الكشاف ان زعمهم
لطيف معنى بحق والنور ضوءا واجاب عنه صاحب الكشف بانه
من صاحب الكشاف توسع لما سيذكره من بعد انه ادنى من الضوء لكن هذا المقدار
ماخوذ من استعمال البلغاء … الا من اصل الوضع من نحو جعل الشمس
ضياء والقمر نورا او جعل لهم هو اضوأ من الشمس نورا من البدر والتحقيق
ان الضوء من النور يقع على الشعاع المنبسط لا انهما واحد ولهذا
يقع على الذوات الجوهرية بخلاف الضوء والابصار بالفعل كما
يجد في الضوء جاءت الى لغة من هذا الوجه ولهذا جعل الشمس سراجا
ابلغ من جعل القمر نورا … ورد الشريف بان اطلاق كل واحد
من الضوء والنور على الاخر مشهور فيما بين … بالغ العرف الى
استعمال … الماخوذ من اصطلاح الحكماء ان الضوء ما يكون للشيء من ذاته
والنور ما يكون من غيره ولان الضوء كيفية حاصلة للجسم المضيء لذاته كما في
الشمس وسائر الكواكب غير القمر فانها مستضيئة بذواتها غير مستفيدة
ضوءها من غيرها والنور هو الكيفية الحاصلة للشيء من غيره كما في القمر
فانها مستفيدة من الشمس تبعض … ذلك الى ان الغرض ازالة النور
عنهم راسا والذي يعقبه وتركهم فان قيل فعلى هذا كان المقام مقام
الفصل بترك الواو واجيب بان الواو للحال بتقدير قد لا للعطف
قد كثر الطلوع الف والعطف مفصل على مجمل لانه تفصيل التفريد
والتاكيد كالفاء في قوله تع فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه
التي هي عدم النور … الى ان التقابل بين النور والظلمة تقابل
الايجاب والسلب بسيطا كان او مركبا وان قدر عام من شانه
ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة وقال بعض المتكلمين ان
الظلمة عرض ينافي النور فعلى هذا يكون بينهما تقابل التضاد لان الظلمة
وجودية والظلمات فيه اشارة الى ان المراد بالعدم ههنا العدم
العارض بعد الوجود لا العدم الاصلي وجمعها عطف على ذكر … ههنا
لان الجمع يدل على كثرة الظلمة حقيقة او توسعا ففيه اشارة الى
شدة الظلمة التي هم فيها ونكرها لان التنكير يدل على التعظيم ووصفها
جعلها صفة بتقدير العائد الى … ولو جعلها حالا من ضمير … استغني عن
التقدير لا يبصرون … شبح بفتح الشين والباء بمعنى الشخص

وان اشترك في معنى التعدية لكنهما لم يكونا مشتركين في … واحد
والنزاع فيه قال الفاضل … للازالة والباء للمصاحبة
والامساك وصاحب … الا ان الفرق بينهما
لا الى التعدية نفسها فان البحث عنها وظيفة النحوي
… ذكره وعدله

ما ن

والمراد استحقاق المثال لا اسر احد الشخصين المتقابلين الاول ثم الظلمة
وترك في الاصل بمعنى طرح وخلى وله مفعول واحد وفي المصباح تركت
المنزل رحلت عنه وتركت الرجل فارقته ثم استعير للاسقاط
في المعاني فقيل ترك حقه اذا اسقطه وترك ركعة من الصلوة
لم يأت بها فانه اسقاط لما ثبت شرعا وتركت البحر ساكنا لم اغيره عن حاله وترك
الميت مالا خلفه ثم هو من منزلة استعماله في المعاني على سبيل المجاز
بمعنى الاسقاط والطرح بخلاف ما ظاهر كلام المصنف من انه حقيقة في الطرح
فتضمن معنى صير فيجري مجرى افعال القلوب في كونه ناصبا للمبتدا
والخبر وكونه متعديا الى المفعولين اخذ بما هو ظاهر في الثاني وظلمات
فالمعنى صيرهم مستقرين في ظلمات وقوله لا يبصرون يجوز ان يكون مفعولا
او بعد المفعول الثاني كما في قولك صيرت زيدا عالما فاضلا لان
المفعول الثاني في افعال القلوب في معنى الخبر عن المفعول الاول فكما جاز
تعدد الخبر جاز تعدد المفعول الثاني ايضا ويجوز ان يكون حالا
من هم وانما اختار التضمين مع انه يجوز ان يكون باقيا على اصل معناه
ويكون قوله في ظلمات ولا يبصرون حالين مترادفين او متداخلين
اي خلاهم حال كونهم في ظلمات غير مبصرين لانه ح لا يظهر كون
قوله وتركهم في ظلمات لا يبصرون تقريرا وتاكيدا لان ذلك
انما يصح اذا كان استقرارهم في الظلمات وعدم ابصارهم مستندا
الى الله بوقوع تخليتهم في تلك الحالين لا يدل على الاسناد وهذا في الاول
ومنه ظهر ضعف ما نقل عن ابن الحاجب ان ترك هنا على معناه
الاصلي بلا تضمين صير وهم مفعوله وفي ظلمات ولا يبصرون حالان
فتركته جزر السباع ينشنه ما بين قلة راسه والمعصم
قال ابن رجان في شرح الكشاف البيت نص في ان ترك بمعنى صير لان
جزر السباع معرفة لا يحتمل الحال بخلاف الاية لجواز ان يكون ترك بمعنى
طرح وخلى وفي ظلمات لا يبصرون حالين مترادفين او متداخلين
وبيانه ليس بنص كالاية لاحتمال تنكير جزر السباع حالا لبقاء معناه
تركته غرضة للسباع تاكله لانه اسم فيه ومنعهم من دفنه الحقا
وكونه معرفة ان سلم لا يسد باب الاحتمال بجزر بفتح الجيم وسكون
الزاي المعجمة الشاة اعدت للذبح بمعنى المجزور والنوش التناول بسهولة
وقد ابتشه من ناش ينوش جمع مؤنث لانها اي عدم النور
وثابتة باعتبار الظلمة تسد البصر وتمنع الرؤية فان قيل الظلمة
امر عدمي على ما سبق فكيف يسد البصر قلنا هذا على معتقد اهل اللغة
فانهم يجعلون عدم الشرط مانعا عن وجود المشروط واما ارباب
العلوم العقلية فلم يجعلوه مانعا الا ان المنع من الصفات الوجودية
بل يقولون عند عدم الشرط لا يتحقق المشروط وظلماتهم توجيه
لكونها جمعا حاصلا ان قوله وتركهم في ظلمات يستدعي ان يحصل
للمنافقين ظلمات متعددة مجتمعة سواء جعل ضمير تركهم راجعا

الى المستوقدين او الى المنافقين اما على الثاني فظاهر واما على الاول
فلانهم لما شبهوا بمن ترك في ظلمات متعددة ظلمة الليل وظلمة
الغمام وظلمة تطبيق الغمام لزم ان يكون لهم ايضا ظلمات متعددة
تعددا حقيقيا او حكميا بان يكون لهم ظلمة واحدة شديدة يكون
لغاية شدتها كانها ظلمات بعضها فوق بعض فبينها بثلاثة اوجه اشار
الى الاول بقوله ظلمة الكفر وظلمة النفاق وظلمة يوم القيمة من قبيل اضافة
الشيء الى زمانه وفي الاولين من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه ثم هذا الوجه
بالنظر الى مجرد دخول المنافقين تحت عموم المثل بالمستوقد يوم ترى
المؤمنين والمؤمنات بدل من يوم القيمة على سبيل البيان واشار
الى الثاني بقوله او ظلمة الضلال وظلمة سخط الله وظلمة العقاب
السرمد وهذا الوجه بالنظر الى دخول الكافر الاصلي المجاهر والمرتد
تحت عموم المثل بالمستوقد فان المراد بالضلال ما يقابل الهدى
الفطري في الكافر الاصلي والمرتد المجاهر لما اشتروا الضلالة وقعوا
في ظلمة الضلال وما يتفرع عليها من ظلمة سخط الله وظلمة العقاب
السرمد واشار الى الثالث بقوله او ظلمة شديدة كانها ظلمات
متراكمة بعضها فوق بعض وهذا الوجه بالنظر الى دخول
من صحبه احوال الارادة فادعى احوال المحبة فاذهب الله ما اشرق
عليه من نور الارادة فتعدد تامل حكى قال المحشي وعلى هذا الوجه تقدير
مضاف اي وتركهم في مثل ظلمات ومفعول لا يبصرون من قبيل المطروح
المتروك نسيا منسيا كانه لا مفعول له اصلا كما اشار اليه بقوله وكان
الفعل غير متعد بمعنى ليس ترك المفعول لقصد تعميم ولا لقصد تعميم تعلق
الفعل الى المفعول العام بل لمجرد قصد صدور الفعل عن فاعل من غير
قصد تعلقه الى مفعوله فلا يقدر له المفعول اصلا لا عاما ولا خاصا فيكون بالتنزيل
منزلة اللازم فكان معنى لا يبصرون ليس لهم ابصار اصلا وهو ابلغ من
نفي التعلق بالمفعول ومنه ظهر ضعف ما قيل ان جعل مطلق لا يبصرون
منزلا منزلة اللازم لطرح مفعوله نسيا منسيا وعدم القصد الى مفعول
دون مفعول فيفيد العموم ووجه الضعف انه لم يفرق بين المسلكين
والاية مثل ضربه الله لمن اتاه ضربا من الهدى كالعقل الغريزي لم يعمل بموجبه
والفطرة السليمة والاعضاء السوية والدلائل العقلية والنقلية
فاضاعه ولم يتوصل به الى نعيم الابد فبقي متحيرا متحسرا على فوت ذلك
الهدى تقريرا او توضيحا مفعول له لضربه لما تضمنته الاية الاولى
اعني اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم
وما كانوا مهتدين واعلم ان مقصود المصنف من قوله والاية مثل الخ
بيان ان المقصود من الاية تشبيه حال المنافقين بحال المستوقد كما صرح به
سابقا تشبيها مركبا لكنه لم يصرح فيما سبق ان التشبيه خاص بالمنافقين
او عام لهم ولغيرهم فصرح ههنا انه عام حيث قال لمن اتاه ضربا
من الهدى ثم خص العموم بقوله ويدخل تحت عمومه راجع الى من اتاه ضربا

من الهدى بهؤلاء المنافقين فقيل ضرب مثلهم راجع الى المنافقين قطعا فاين
العموم لغيرهم اجيب بانا لا نسلم ذلك بل هو راجع الى الفريق ومن الناس
من يقول امنا الاية او للذين اشتروا الضلالة بالهدى وهو العصل فانها
عام ولو سلم ذلك فالعموم مستفاد اما من دلالة النص كما هو رايه ولا
نقل لها اي فانه يفهم من التمثيل المذكور بدراة حال كل من ضاع
الهدى ويدخل تحته المنصوص عليه او من اشارته فان المراد بالنار
الذي يعني الحال الضاعة وعدم التوصل به الى الكمال فانهم اضاعوا
ما نطقت به السنتهم من الحق اي الكلمة الحقة من كلمة الايمان باستبطان الكفر
عند لقاء المؤمنين واظهاره حين خلوا الى شياطينهم الباء سببية
متعلقة باضاعوا اي المجموع عبارة عن نفاقهم ومن اشترى الضلالة عطف
على قوله بهؤلاء المنافقين والمراد الكافر الاصلي المجاهر فانهم
اضاعوا الايمان الفطري باشترائهم الضلالة على الهدى المجعول لهم
بالفطرة وقيل المراد به المنافقون لا الكفار المجاهرون لعطفه بالواو
وليس بشيء بل هو ارتد عن دينه عطف على قوله اشترى ومقابل له ولذا
عطف باو ومن صح له عطف على من اشترى او على هؤلاء المنافقين
وهو اشارة الى مذهب التصوف احوال الارادة الاحوال عندهم عبارة
عن اثر العمل الفائض من المواهب الالهية على العبد سميت احوالا لتحول
العبد بها من دركات البعد الى درجات القرب والارادة عبارة
عما يلقى في قلب السالك الراغب من الدواعي الجاذبة له الى الاجابة
لمنادي الحق فاذا حصلت له هذه الارادة اشرقت عليه انوارها
فادعى احوال المحبة وهي عبارة عن الابتهاج بحصول كمال او تخيل
وصول والابتهاج عبارة عن تحبب لضلوعه عن طريق الهدى فلم
من قبيل من اشترى الضلالة بالهدى لادعائه الوصول للدرجات
العلى فاذهب الله ما اشرق عليه من نور الارادة لكونه من الكاذبين
او مثل لايمانهم عطف على قوله مثل ضربه الله واشارة الى جعل
التشبيه في الاية تشبيها مفرقا خاصا بالمنافقين كما ان المعطوف عليه
اشارة الى جعله تشبيها مركبا عاما والفرق بينهما ان المركب هو تشبيه
هيئة حاصلة من تركيب عدة اجزاء بهيئة حاصلة من تركيب عدة اجزاء
والمفرق تشبيه كل واحد من اجزاء الهيئة المشبهة باجزاء الهيئة
المشبه بها فقيل انه يجب فيه اعتبار طرف المشبه به السعي في ايقاد النار والجد
في احيائها وحصول طرف من الاضاءات المطلوبة وزوالها بانطفاء
النار واعتبر في طرف المشبه ادعاء الايمان واجراء الكلمة على اللسان
وحصول الامن والامان وانتفاء ذلك دفعة بالموت ووقوعهم في ظلمات
متراكمة فاذا لوحظ في كل من الطرفين هيئة واحدة كان تشبيها مركبا
وان قصد تشبيه كل واحد من المعاني بكل واحد من الطرف الاول كان تشبيها
مفرقا من حيث انه اي ايمانهم بعد ما عليهم لحقن الدماء من ان يسفك
بالنار الموقدة للاستضاءة الباء متعلق بقوله مثل واشارة

الى المشبه ولذا قال ذهب الله بنورهم والظلمات نورهم عطف على قوله ايمانهم
اي الاية تمثيل وتشبيه لاثر ايمانهم بالظلمات نورهم باهلاكهم
متعلق بالذهاب وافنائهم حالهم عطف على اهلاكهم باطفائها
الباء متعلق بالتشبيه المقدر في قوله ولذا ذهب اي ولتشبيه
ذهاب اثره باطفاء الله تعالى اياها وذهاب نورها كان راجعا الى النار
الموقدة اعلم ان صاحب الكشاف ذكر ههنا ايضا اوجها حيث
قال فان قلت فبم شبهت حالهم بحال المستوقد قلت في انهم غب
الاضاءة خبطوا في ظلمة وتورطوا في حيرة فان قلت اين الاضاءة
في حال المنافقين وهل هو ابدا الا حائر خابط في ظلماء الكفر قلت المراد
ما استضاؤا به قليلا من الانتفاع بالكلمة المجراة على السنتهم
ووراء استضاءتهم بنور هذه الكلمة ظلمة النفاق التي ترمي بهم
الى ظلمة سخط الله وظلمة العقاب السرمد ويجوز ان يشبه بذهاب الله
بنور المستوقد اطلاع الله على اسرارهم وما افتضحوا به بين المؤمنين
واتسموا به من سمة النفاق والاوجه ان يراد الطبع لقوله صم بكم عمي
وفي الاية تفسير اخر وهو انهم لما وصفوا بانهم اشتروا الضلالة
بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل ليمثل هداهم الذي باعوه بالنار
المضيئة ما حول المستوقد والضلالة التي اشتروها وطبع بها
على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه اياهم في الظلمات هذا كلامه
واختلف شراحه في قوله فبم شبهت حالهم هل هو سؤال عن وجه الشبه
او عن تعيين المشبه ورجح الطيبي الثاني حيث قال والذي عليه
المتقنون من شراح الكتاب ان السؤال عن وجه الشبه وقالوا المعنى
ما وجه الشبه ثم بين الوجه بثلاثة اوجه ثم قال وقالوا ان المعنى انهم
غب الاضاءة كالمستوقدين والذي نذهب اليه ان السؤال
عن تعيين المشبه وان المعنى المنافقين كالمستوقدين وقع التشبيه
بحال المستوقد فان حالات المنافقين كثيرة كما سبق من ابتداء ذكرهم
الى هنا فلابد من تخصيص بعضها بهذا التشبيه ولهذا وقع الاختلاف
في الجواب وتعدد الوجوه ولا كذلك اذا كان السؤال عن الوجه
ثم نقول انا لو فرضنا ان يكون هذا السؤال عن الوجه فلا يخلو
اما ان يكون هذا التشبيه مفرقا او مركبا ولو كان مركبا كان الوجه
ما ذكره صاحب المفتاح من ان وجه التشبيه هو رفع الطمع الى تسني مطلوبهم
بسبب مباشرة اسبابه القريبة مع تعقب الحرمان والخيبة لانقلاب
الاسباب وليس في الاجوبة التي اوردها المصنف ما يدل على ذلك
واما اذا كان مفرقا فالوجه في غاية الظهور فلا يحتاج الى السؤال
والجواب كما في بيت امرئ القيس كان قلوب الطير رطبا ويابسا
لدى وكرها العناب والحشف البالي لان الوجه فيه متعدد لتعدد
المشبه والمشبه به وانتخ احسهل على ان السؤال عن الوجه انما يحسن
اذا تعين الطرفان وههنا المشبه غير معلوم لان في قوله مثلهم كمثل

اي صاحب الكشاف

الذي استوقد المشبه مثلهم وليس فيه ظاهرا ما يصح ان يقابل بما في المشبه به
فتوجه السؤال عنه ويحتمل هذا المعنى اورد في التمثيل الثاني قد شبه
المنافق في التمثيل الاول بالمستوقد واظهاره الايمان بالاضاءة وانقطاع
انتفاعه بانطفاء النار ثم ما اذا شبه في التمثيل الثاني بالصيب وبالظلمات
وبالرعد والبرق الى اخره ثم قال والصحيح ان التمثيلين من التمثيلات المركبة
دون المفرقة لا يتكلف لواحد واحد شيء يقدر شبهه به وانما بيان ان
الاختلاف في الجواب دال على المدعي اعني ان السؤال عن تعيين
المشبه فهو ان قوله في انهم عقيب الاضاءة خبطوا في ظلمة لا يبصرون
يبين وجها في التشبيه المركب والمفرق لما تقرر ان الوجه امر مشترك
بين الطرفين وههنا ليس كذلك لانه لا يخلو من ان يكون الاضاءة
فيه حقيقة او مجازا اذ كان حقيقة يختص بالمستوقد وان كان مجازا
فبالمنافق وعلى التقديرين لا يكون مشتركا فلا يكون وجها فيجب حمل على
تخصيصه بالمنافقين على المجاز ليكون مشتركا فيرد عليه سؤال بقوله
واين الاضاءة في حال المنافق وينطبق عليه الجواب بقوله المراد
ما استضاؤا به قليلا اه فانه في بيان مجاز المشبه واما الجواب
الثاني وهو قوله ويجوز ان يشبه بذهاب الله بنور المستوقد اه وانه لشد
وهو عطف والاوجه من الدلائل القاطعة على ما قصدناه وبيان
الوجه الثاني ان المشبه بالاستضاءة هو انتفاعهم من المؤمنين
بالمناكحة والاعفاء عن المحاربة والاحسان اليهم واعطائهم
الحظوظ من المغانم وباذهاب الله بنور المستوقد اذهاب ذلك الانتفاع
بكشف اسرارهم وافتضاحهم بين المؤمنين باطلاعهم على افعالهم
فيكون الاطلاع على النفاق مترتبا على الانتفاع كما ان الذهاب مترتب
على الاضاءة في حال المستوقد والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول
ان المراد بالاذهاب في الاول طلب العقاب وفي الثاني اطلاع الله المؤمنين
على اسرارهم وبيان الوجه الثالث هو ان المشبه بالاستضاءة هو الانتفاع
المذكور وبالاذهاب هو الطبع المرتب على عدم منح الالطاف مع تركهم
على ما هم عليه فانه سبب لتراكم الرين والطبع على قلوبهم فيجعل
الطبع مشبها وانه بمنزلة اذهاب النور في طرف المشبه به لان نورهم
اي انتفاعهم لما كان مسببا عن اظهارهم الايمان وموافقتهم المسلمين
في الظاهر وكان تركهم على هذه الحالة سببا لتراكم الرين فكلما ازدادوا
الرين قل الانتفاع والاضاءة الى ان ينتهي الرين الى الطبع فلم يتمكنوا
ان يجروا على السنتهم كلمة الايمان فانقطع لذلك ذلك الانتفاع
بالكلية فصح التشبيه واما الجواب الثالث وهو قوله وفي الاية تفسير اخر فكذا [illegible]
ان السؤال عن تعيين المشبه وذلك ان تلك الاجوبة كانت مبنية
على ان المراد من الحال المسؤول عنها ما لم يعلم من تفسير قوله [illegible]
حيث قال كانت صدورهم [illegible] مع الاخشاب تنطق [illegible] بالايمان اه
وهذا الجواب مبني على ان الحالة التي وقع التشبيه فيها اي ما في الاية السابقة

وهي

وهي قوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى كيف صرح بالمشبه والمشبه به
بقوله يمثل هذا اي الذي باعوه بالنار المضيئة هذا كلام الطيبي اخذنا
الشارحان الاول واجابا عما ذكره الطيبي حيث قال السيد المحقق
ان السؤال المذكور سؤال عن وجه الشبه لا عن تعيين المشبه وفي قوله
عقب الاضاءة اشارة الى ان وجه الشبه مركب عن عدة معان على
وجه يؤدي الى تركيب طرفيه ايضا وقوله تورطوا في حيرة عطف
على خبطوا في ظلمة تفسير له وفيه تنبيه على ان المقصود من الاخبار
ما يقابل الوقوع في الحيرة فلذا قال وجه الشبه هو انهم عقيب حصول
المقصود ورفعة الرجاء وقعوا في حيرة الحرمان والخيبة وهذا
معنى مشترك في المشبه والمشبه به قطعا الا انه راعى موافقة نظم الاية
فعبر عن الجزء الاول بالاضاءة وعن الثاني بالخبط في الظلمة مع تغايره
بما يفهم منه وجه الشبه المشترك بين الطرفين فسقط ما يقال من ان
الاضاءة وكذا الوقوع في الظلمة ان حملت على الحقيقة اختص
بالمستوقد وان حملت على المجاز بالمنافق وقوله وراء استضاءتهم
بنور هذه الكلمة ظلمة النفاق ناظر الى معنى قوله عقب الاضاءة خبطوا
في ظلمة وفيه اشارة الى تركيب وجه الشبه وانه منتزع من امور
متعددة في المشبه واما انتزاعه من متعدد في المشبه به فمما لا شبهة فيه
فقد ثبت ان الاية من التشبيهات المركبة ولا يخلو كلامه من تلويح الى جواز
التفريق في هذا التشبيه فان قوله المراد ما استضاؤا به قليلا من الانتفاع
يفهم منه جواز تشبيه الانتفاع بالاضاءة الى هنا بيان الوجه الاول وقوله
ويجوز ان يشبه بيان للوجه الثاني من وجوه التشبيه ولا يخالف
الاول تركيبا وتفريقا الا فيما هو بازاء اذهاب الله بنور المستوقد فانه
في [illegible] اطلاع الله اسرارهم المؤمنين وقوله والاوجه اه بيان للوجه
الثالث ويجري فيه التفريق والتركيب ايضا كالاولين الا ان المشبه
ههنا بالاذهاب هو ان الله يخذلهم في نفاقهم فطبع على قلوبهم فوقعوا
في حيرة النفاق والبعد عن نور الايمان وانما جعله اوجه لان ما ذكر بعده
من خذلان اهل الطبع ومحصول الاول انهم انتفعوا بهذه الكلمة مدة
حياتهم القليلة ثم قطع الله بالموت فوقعوا في تلك الظلمات و
محصول الثاني انهم استضاؤا بها مدة ثم اطلع الله المؤمنين اسرارهم
فوقعوا في ظلمات الكفر [illegible] الى الافتضاح والاتصاف بسمة
النفاق ومحصول الثالث انهم عقيب الاضاءة اي الانتفاع بها
صاروا مخذولين مطبوعين واقعين في ظلمات متراكمة وهذه الثلاثة
متعلقة بكونه تمثيلا لجميع احوال المنافقين السابقة والوجه الرابع
على تقدير تعلقه بقوله اشتروا الضلالة بالهدى فهو ظاهر كلام السيد الشريف
اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف ذكر اولا تشبيه ايمانهم بالنار الموقدة
للاستضاءة وثانيا وجه شبهه بقوله من حيث انه يعود عليهم اه وهذا
التشبيه غير مذكور في الكشاف ثم اشار بقوله ولذهاب اثره الى قوله

وان ناب نذرنا الى الوجه الاول والثانى من الوجوه المذكورة فى الكشاف
الا انه جعل فى صدره تشبيه واحد وما للاختصار وللمبالغة فى بيان
سوء صنيعهم ووخامة عاقبة امرهم او بلكن حاصل التمثيل فى بيان
انهم قصدوا باظهار الايمان المنفعة الدنياوية فترتب عليه المضار
الدنياوية والاخراوية اما الاول فبافتضاح امرهم حيث يترتب عليه
مضرة الاتسام بسمة النفاق والافتضاح واما الثانية فباهلاكهم
حيث يترتب عليه فقدان النور يوم ترى المؤمنين يسعى نورهم بين ايديهم
وبايمانهم قال الله تعالى صم بكم عمى هذا من احوال المنافقين خاصة
دون المستوقدين سواء جعل وذهب الله بنورهم جواب لما او لم يجعل
قدم الصم لان الصم الاصلى يستلزم البكم والملزوم مقدم على اللازم واما تاخير
العمى فلان العمى عدم شامل لعمى القلب وعمى البصر وهم ذووا الابصار
بالعمى راجع الى وصفهم بعمى القلب من حيث انهم تركوا النظر الصحيح ولان
الواجب على المكلف اولا ان يسمع كلام الرسول ويتفكر فيه ولما لم يفعلوا
شيئا من ذلك وصفهم الله بالصم اولا لما هو اول خلالهم [illegible]
واتبعه ثانيا بما هو لازم الصم اعنى البكم وثالثا بوصفهم بالعمى لتاخره
عما سبق لما سبق واسماعهم [illegible] اما صم [illegible]
الاذن او جمع سمع بفتح الميم اسم موضع بمعنى القوة السامعة المودعة فى
الاذن عن الاصاخة الى الحق بالصاد المهملة والخاء المعجمة بمعنى الاستماع
وابوا ان ينطقوا من الانطاق بالابصار ذكره قصد المبالغة
جعلوا على صيغة المجهول جواب لما كانما ابقيت يقال ابقت [illegible]
على صيغة المجهول بمعنى اصابته آفة لانه موقف مشاعرهم جمع مشعر بكسر الميم
او فتحها على ما صرح فى الظاهر من عطف قوله وانتقضت فعلى هذا هو الاول
الا بلا اسم الله وهذا زيادة على الكشاف حيث قال كانما ابقيت
مشاعرهم وانتقضت بناها التى بنيت عليها للاحساس والادراك
وقال الفاضل المحشى انما زاده على الكشاف لان الناطقة لا تدخل
تحت المشاعر واشعر بان اكتفاء الكشاف بذكر المشاعر يوجب دخول
الناطقة تحتها بضرب من التكلف وهذا الى تكلف التغليب على ما
ذكره السيد الشريف واختلفوا فى تفسير قول الكشاف قال التفتازانى
بناها بالكسر والضم جمع بنية والمراد بها القوى التى رتبت على المشاعر
اى الات الشعور وضمير بناها وعليها للمشاعر وقال السيد الشريف
ضمير بنيت للمشاعر وضمير عليها للبنى اى بنيت تلك المشاعر على تلك
البنى ولا فرق بين البنى والبنى ضما وكسرا [illegible] على وزن غرفة
وقد يفرق بان المضموم يستعمل فى المكارم والمعانى والمكسورة
فى الابنية [illegible] اى انهم لا يسمعوا خيرا اذكرت على صيغة المجهول
به راجع الى الخير والا ذكرت [illegible] على صيغة المجهول [illegible] اذ نودوا
على صيغة المعلوم اى استمعوا اليه [illegible] افعل صيغة [illegible] اى انا احم
عن الشىء [illegible] لتفهيم معنى الاغراض واستمع اسم تقصير والكلام

اى

اما تسميته بالتشبيه فظاهر

اى الالفاظ الثلاثة عليهم على المنافقين على طريقة التمثيل اى التشبيه البليغ
واطلاق التمثيل عليه [illegible] او وصفه بالبلاغة لما فيه من حمل المشبه به
على المشبه كانه هو فيقدر كل من الطرفين مستعملا فى معناه الحقيقى المستعار له
اى المشبه على المستعار منه اى المشبه به لولا القرينة قال فى الكشاف
فى جواب هل يسمى ما فى الاية استعارة قلت مختلف فيه والمحققون
على تسميته تشبيها بليغا لا استعارة لان المستعار له مذكور وهم المنافقون
والاستعارة انما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له ويجعل الكلام
خلوا عنه صالحا لان يراد به المنقول عنه والمنقول اليه لولا دلالة
الحال او فحوى الكلام هذا انما عدل عنه المصنف لقوله يمكن حمل الكلام
على المستعار منه وترك ذكر المستعار له لما يرد عليه ما يرد على الكشاف
من وجهين احدهما انه قيل اذا عدمت القرينة لا يصلح اللفظ للمعنى المجازى
اجيب عنه بانه صالح له فى نفسه مع قطع النظر عن عدمها وثانيهما ان صلاحية
المعنيين ثابتة فى نفس الامر مع وجود القرينة اذا قطع النظر عنه
فلا معنى لاشتراط عدمها فى هذه الصلاحية هكذا ذكره السيد الشريف
ثم قال الظاهر ان خلو الكلام المشتمل على اللفظ المستعار عن ذكر المستعار له
معه مصحح لصلوح المستعار ان يراد به معناه المجازى اذ لو اشتمل
على ذكره لم يصلح بل تعين المعنى الحقيقى فلا يكون صالحا للمعنى المجازى وان
عدم القرينة شرط لصلوحه ان يراد به معناه الاصلى اذ مع وجودها
يتعين المعنى المجازى فلا يكون صالحا للمعنى الحقيقى فالخلو المذكور شرط
لصلوح ارادة المعنى المنقول اليه اى المجازى وعدم تلك القرينة
شرط لصلوح ارادة المعنى المنقول عنه فيكون المجموع متعلقا بصلاحية
المعنيين على التوزيع ولو قدم ذكر المستعار المنقول اليه ليتصل
كل شرط بما هو معتبر فيه لكان اولى وهذا وجه يقال لكون الكلام مع عدم
القرينة صالحا لارادة المعنى المجازى بناء على ادعاء دخول المشبه
فى جنس المشبه به حتى كانه من افراده فيصير اللفظ كليا يصلح لافراده الحقيقية
واشتراط نفى القرينة انما هو لصلوح ارادة المعنى الحقيقى وتجرد عليه
انه يلزم ان لا يكون للخلو عن ذكر المستعار له مدخل فى الصلاحية المذكورة
الا ان يجعل عبارة عن ذلك الادعاء ولا اخلاف فى بعده عن الافهام
فليتامل ثم اعترض على المصنف بوجهين احدهما ان ما ذكره انما يصح فى الاستعارة
المصرحة نحو رايت اسدا يرمى لان المطوى فيها هو المستعار له دون
المكنية نحو اظفار المنية لان المستعار له وهو المنية مذكور لا مطوى الجيب
بان مذهب صاحب الكشاف وسائر السلف غير السكاكى فى الاستعارة بالكناية
ان ذكر المشبه هنا مثلا ذكر السبع كناية اذ المعتبر فى الكناية هو المكنى عنه
لا المكنى به فالمستعار لفظ السبع وهو غير مذكور كناية والمستعار له هو
الموت مطوى بمنزلة قولك اظفار السبع والمصنف اخذ مذهب
السلف وثانيهما انه اذا عدمت القرينة وجب حمل اللفظ على معناه
الحقيقى فينبغى ان يقال يجب بدل قوله يمكن ولم اجب عنه

اى بعد قال ويجعل الكلام خلوا عنه صالحا لان يراد به
المنقول اليه وفى المنقول عنه لولا دلالة الحال
او فحوى الكلام لكان كل شرط متصلا بما هو
مشروط له ومعتبر فيه فيجب تقديم المنقول اليه
متصلا بصلوحه ارادة المعنى المنقول اليه متصلا لصلوح ارادة
وعدم تلك القرينة
المعنى المنقول عنه
منه

للمنافي للوجوب
بأن المراد الإمكان العام فلا ينافي الوجوب ولو سلم أنه الإمكان الخاص
لكن لا نسلم أنه إذا عدمت القرينة وجب حمل اللفظ على معناه الحقيقي
لم لا يجوز أن يقال رأيت أسدا ويراد به الرجل الشجاع فإن قيل المجاز
لا بد له من القرينة الصارفة عن الحقيقة قلت وجود القرينة لا بد منها في كون
اللفظ مجازا لا في إرادة المعنى المجازي تأمل آية شاكي يوم البين لدى أسد
اسم جامد بمعنى عند شاكي السلاح تام السلاح وقيل أصله شائك فقلب
قلب مكان مثل هار مقلوب هائر واشتقاقه من الشوكة وقيل أصله
شائك من الشكة وهي السلاح فاجتمع مثلان فأبدل الثاني ياء
للتخفيف وأعله إعلال قاض مقذف أي يقذف به كثيرا إلى الوقائع
له لبد جمع لبدة ولبدة الأسد ما تلبد من شعر على رقبته الأسد أظفاره
لم تقلم هو مبالغة القلم بمعنى القطع فالأسد هنا مستعار للرجل الشجاع
وقد طوى ذكر المشبه واستعير لفظ المشبه به ولولا القرينة وهو شاكي
السلاح لتعين الحمل على المشبه به ومن ثمة أي من أجل أن الاستعارة مشروطة
بطي المستعار له ترى المفلقين السحرة جمع المفلق الآتي بالفلق بكسر
الفاء المعجم بمعنى الأمر العجيب يضربون عن الإعراب بمعنى الإعراض
عن توهم التشبيه صفحا تاما كأنهم يتناسون التشبيه ويبنون على المستعار له
ما يبنى على المستعار منه أبو تمام يتشبه بالمبرم ويصعد أي الممدوح في
وهو يزيد بن خالد الشيباني لأنه قاله في مرثيته وهو بمعنى الماضي عبر عنه
بالمضارع على طريقة حكاية الحال الماضية إحضارا للصورة فيصعد
في ذهن السامع حتى يظن بلام الابتداء أو بلام جواب القسم المقدر
فداء لقد ظن الجهول أسند الظن إلى الجهول لزيادة المبالغة في المدح إذ
العاقل يعرف أن الله تعالى أغناه عن الاحتياج إلى غيره فلا حاجة له في السماء
استعار الصعود للعلو المكاني للعلو الرتبي وبنى عليه ما يبنى على
العلو المكاني وهو ظن الجاهل وإنما كان بناء الاستعارة على تناسي التشبيه
لأن التشبيه يقتضي المشبه والمشبه به المتغايرين والاستعارة إنما هي لعد
ادعاء أن المشبه عين المشبه به لا شيء آخر فذكر المشبه مع المشبه به ينافي
ذلك لأن ذكره يذكر وفرع التشبيه المقتضي للمغايرة بينهما مع أن
المدعى سلب المغايرة وههنا أي في صم بكم عمي وهو معطوف على قوله إذ
من شرطها أن يطوى وأن يطوى ذكره أي المستعار له بحذف المبتدأ الدال
على ذكره أعني الضمير الراجع إلى المنافقين لكنه في حكم المنطوق به لأن
المقدر كالملفوظ فلا يوجد فيه شرط الاستعارة فلا تكون استعارة قال بعض المحققين
وههنا بحث وهو أنه لا نزاع في أن تقدير الآية هم صم بكم لكن مع ذلك المستعار له
مذكور أيضا لأنه أحوال هؤلاء المنافقين وحظ الضمير لا في واتصافهم كما دل
عليه قوله كانت حواسهم سليمة ففي هذه الصفات استعارة تبعية مصرحة
لأنه اشتق من مصادر تلك الأحوال ثم اشتق منها فإن أجيب بأنها
صارت في عداد الأسماء فينافيه قوله إلا أن هذه في الصفات وذلك في الأسماء
أو بأن قوله هم في قوة قولنا حال أسماعهم الصم مثلا وهو أيضا محل منع فإنه

فان

فان قولك لقيت صما استعارة قطعا مع تقديره شخصا صما وهو في
الحمل وغاية ما يتكلف له أن يقال تشبيه ذوات المنافقين بذوات
الأشخاص الصم متفرع على تشبيه حالهم بالصم فالقصد إلى إثبات هذا
الفرع أقوى وأبلغ فكأن المشابهة بين الحالين تعدت إلى الذاتين
فحمل الآية على هذا التشبيه رعاية للمبالغة في إثبات الآفة هذا حاصله
أن المستعار له هو أحوال مشاعرهم غير مذكور في قوله هم صم فيكون المصدر
الذي هو الصمم استعارة أصلية وما اشتق منه وهو الصم استعارة
تبعية فلا يكون التركيب تشبيها بل يكون استعارة ونظيره في الكلام
المجيد لا على التشبيه لا على الاستعارة لفقد شرطها أسد علي وفي الحروب
نعامة فإنه تشبيه لا استعارة لذكر الطرفين تقديرا إذ تقديره أنت
أسد علي ولا ينافي التشبيه أن يذكر بعد اسم المشبه به ما يشعر بأنه ليس
بمعناه الحقيقي كعلي في هذا البيت واعلم أن التفتازاني ذكر في شرح
الكشاف أن النزاع في مثل هذا المقام ليس لفظيا بل مبني على أن المشبه به
هنا مستعمل في معناه الحقيقي حتى لا يستقيم الكلام إلا بتقدير الكاف ويكون
تشبيها أو في معنى المشبه كالرجل الشجاع مثلا فيكون استعارة بمعنى
اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي ويصح الحمل من غير تقدير الكاف
وهذا هو المختار عندك وقد شهد به الاستعمال فإن معنى أسد علي
مجترئ صائل ومعنى نعامة في الحروب جبان هارب وذكر في المطول
أنا لا نسلم أن الأسد في زيد أسد مستعمل فيما وضع له بل مستعمل في معنى الشجاع
فيكون استعارة ومجازا كما في رأيت أسدا يرمي بقرينة حمله على زيد
ولا دليل لهم على أن أداة التشبيه هنا محذوف وأن التقدير زيد كالأسد
فقولنا زيد أسد أصله زيد رجل شجاع كالأسد فحذف المشبه واستعمل
المشبه به في معناه فيكون استعارة ويدل على ما ذكرنا أن المشبه به
في هذا المقام يتعلق به الجار والمجرور كقولك زيد أسد علي وفي
الحروب نعامة ولهذا قال ابن مالك إذا قلت هذا الأسد يشير إلى السبع
فلا ضمير فيه وإذا قلت مشيرا إلى الرجل الشجاع ففيه ضمير مرفوع به لأنه متناول
بما فيه من معنى الفعل ولو أسند إلى ظاهر رفعه نحو رأيت رجلا أسدا أبوه
هذا والمصنف اختار ما ذهب إليه صاحب الكشاف من أنه تشبيه بليغ
لا استعارة ورجحه السكاكي بناء على التفتازاني حيث قال
جاز تعلق الجار باسم المشبه به في قوله أسد علي بملاحظة ما يلزم من معنى
الجرأة لا لأنه مستعمل في معنى مجترئ وصائل وإلا لكان مجازا مرسلا أو فات
معنى التشبيه بالكلية كما في قولك زيد شجاع أو مجترئ وكذا الحال في نعامة
بملاحظة معنى الجبن والفرار وما قيل من أن الأسد في زيد أسد مستعمل
في المشبه أي الرجل الشجاع فيكون استعارة مردود بأن هذا الحمل في الرجل
الشجاع ليس تشبيها بالأسد فإن الشجاعة خارجة عن الطرفين اتفاقا
والحق أن الأسد مستعمل هناك في معناه الحقيقي وقد حمل على زيد لادعاء
كونه من أفراده فلا بد من تقدير أداة التشبيه لفوات المبالغة فإنك

او قلت زيد كالاسد فقد جعلت مشابهة زيد للاسد مقصودا بالاثبات
واذا قلت زيد اسد كان مقصودك اثبات حمل عليه لا مشابهة اياه
كما وقع اشرنا اليه ثم انه قد يلاحظ على سبيل التبع لمعناه الحقيقي ما يلزم
من الجراءة والصولة وغيرها من المعاني اللازمة فيعمل في الظرف باعتبار ذلك
المعنى التابع وقد يرفع به الفاعل ايضا كما في قولك رايت رجلا اسدا
ابوه اما القصد الى المشابهة او لاعتبار اللازم سواء جعل تابعا او مستقلا
اللفظ انسب اقول فيه بحث اما اولا فلان قوله فالاول لكان مجازا مرسلا
ممنوع لان استعماله في معنى مجترئ مبني على التشبيه فان معنى قولك اسد على
انه مجترئ علي كالاسد فلا يكون مجازا مرسلا لان المجاز المرسل لم يكن مبنيا
على التشبيه واما منع كونه مبنيا على التشبيه فمخالف للمشهور واما ثانيا فلان
قوله الشجاعة خارجة عن الطرفين ان اراد به خروجها عن حقيقتهما النوعية
او الشخصية محتمل لكنه لا يفيد لان المشبه ليس الحقيقة النوعية او الشخصية لزيد
ولا المشبه به الحقيقة النوعية او الشخصية للاسد وان اراد خروجها عنهما
من حيث كونهما مشبها ومشبها به فالخروج ممنوع لان المشبه هو زيد
من حيث شجاعته والمشبه به هو الاسد من حيث شجاعته فان قيل هذا
لا يقتضي الدخول لجواز ان يكون قيدا خارجا قلت المقصود من لفظ زيد مشبها
من حيث شجاعته يكون شجاعته منها وكذا في طرف المشبه به كما صرح به بعض
المحققين حيث قال ان المشبه في زيد اسد شجاعته والمشبه به شجاعة اسد
ووجه الشبه مطلق الشجاعة واما ثالثا فلان جواز ان اسدا استعمل في معناه
الحقيقي ممنوع كيف وانه لو كان كذلك كان جامدا محضا غايته ان يلاحظ
فيه على سبيل التبعية لمعناه الحقيقي ما يلزمه من الجراءة والصولة وهذا القدر
وان كفى في العمل في الظرف لكنه لا يكفي في تضمنه الضمير والعمل في الفاعل
ولهذا اضطر الى ان قال او يستعمل فيها اللفظ فالتحقيق ان اسدا ها هنا
مجاز عن رجل شجاع بقرينة الحمل على زيد كما انه مجاز عنه في رايت اسدا
يرمي وهذا ان زيد به ذات مبهمة مشبهة بالاسد ولا يلزم ان يكون الكلام
لاثبات ان زيدا هو تلك الذات المبهمة المشبهة بالاسد لان كل ما هو محمول
بشيء ليس بحكم محكوم اول به بل هو مسوق لادعاء الاتحاد بينهما فظهر عدم
الفرق بينهما فيما يتعلق بالغرض غايته ان مسوقا هذا لاثبات الرؤية لتلك
الذات ومسوق زيد اسد لادعاء الاتحاد وما يدل على اتحادهما انك اذا قلت
رايت اسدا علي في الحمام كان بمعنى رايت رجلا مجترئا علي في الحمام وكذا
اذا قلت زيد اسد علي في الحمام كان معناه زيد رجل مجترئ علي في الحمام
واما الفرق بان يقال ان كلمة على في المثال الاول متعلقة بالمعنى المقصود
الذي هو المعنى المجازي للاسد وفي المثال الثاني متعلقة بلازم المعنى الغير
المقصود والذي هو المعنى الحقيقي للاسد فتحكم محض لا دليل عليه بل الظاهر انه
متعلق بالمعنى المجازي للاسد في كل واحد منهما وهو مجترئ او مائل فتخاء
اي المسترخية الجناحين وهو صفة لازمة للنعامة تنفر من النفخ والفتح
النعامة من صفير بالغاء وهو الصوت الحاصل عن الاولكت الصافر

هو الريح والتلون بن حطان يخاطب الحجاج وتمامه هلا برزت الى غزالة
في الوغى بل كان قلبك في جناحي طائر قيل ان غزالة اسم امراة شبيب
قتيل الحجاج فلما اتى خبر قتله لغزالة لبست درعا وسيفا ودخلت وجاوزت
في ثلثين فارسا والحجاج بالبصرة ومعه اكثر من ثلثين الف مقاتل فهرب منها
ولم يبرز لها هذا اي حمل الاية على التشبيه البليغ على الوجه المذكور اذا جعلت
الضمير المقدر اعني هم للمنافقين فانه في بعض الاية المذكورة من خواص
المنافقين فيجب في الاية الحمل على التشبيه لانهم سالمي القوى قادرين على السمع
والنطق والابصار فلا يمكن حمله على الحقيقة قيل لفظ الضمير ها هنا اعم من
الضمير المقدر في صم بكم حيث قال اذا جعلت الضمير في بنورهم وفي تركهم
وفي المقدر في صم بكم للمنافقين بان يكون قوله ذهب الله بنورهم
استئنافا او بدلا من جملة التمثيل هذا كلامه وفيه لان حمل الاية على
التشبيه لا يتوقف على جعل ذهب الله بنورهم استئنافا او بدلا ولا على
ضمير بنورهم وتركهم الى المنافقين لان قوله صم بكم من خواصهم لا يتجاوز
المستوقدين سواء جعل ذهب الله بنورهم جواب لما او استئنافا او بدلا
وضمير بنورهم وتركهم راجع اليهم او الى المستوقدين على ما صرح به
العلامة على ان الاية صم بكم فذلكة التمثيل ونتيجته وهي ماخوذة من قولهم
بعد حساب فذلك كذا وذلك كذا اشارة منهم الى ما هو
حاصل الحساب ونتيجته ونظيره اخذهم لفظ البسملة من بسم الله والحوقلة
من لا حول ولا قوة وفيه اشارة الى نكتة الفصل عما قبله وترك العطف بالواو
اعترض عليه بوجهين احدهما ان الفذلكة اجمال ما سبق ونتيجة الكلف
صار صم بكم وانحلفني في مجمل ما فصل التمثيل السابق وهو لا يفيد الا عدم
الابصار لوقوعهم في الظلمة الشديدة اجيب عنه بان مثل حالهم في التردد
والتحير مطلقا بحال المستوقد فافاد تحيرهم في المحسوس باي حاسة
كانت بل في المعقول ايضا الا انه لم يذكر في الفذلكة نفيهم كونهم
عن العقل بمعزل لانه جعل كونهم خارجين عن درجة العقل مقررا
مفروغا عنه انما المقصود انهم من بين السفهاء صم وبكم عن الحواس
والنطق والثاني ان نتيجة التمثيل كونهم عميا ولا يفهم منه كونهم صما بكما
وعلى تقدير لزومهما فالاحسن تقديم العمي في الفذلكة لكونه ظاهر اللزوم
اجيب ان المقصود بالتمثيل تمثيل جميع احوالهم السابقة وقد علم من قوله لا يبصرون
ولا يبصرون انهم صم عمي ومن كونهم يكذبون انهم لا ينطقون بالحق
انهم بكم فلا يرد عليه شيء وان جعلته للمستوقدين فهي اي الاية على حقيقتها
فلا يصار الى التشبيه قال قيل ان من استوقد نارا الوحش ثم انطفت نارها
عقيب الاضاءة فغاية امره ان يقع في حيرة ودهشة ويكون كما اعتبر من
الشبه والنار لا ان يصير اصم واعمى وابكم حقيقة فكيف يحمل على حقيقته
حقيقة فاجاب عنه بقوله والمعنى انهم لما اوقدوا نارا ذهب الله بنورهم
وتركهم في ظلمات هائلة ادهشتهم بحيث اختلت حواسهم وانتقصت قواهم
فصاروا صما بكما عميا ولا يخفى عليك ان هذا تصريح بان ذهب الله بنورهم جواب لما

على هذا التقدير لكنه بعيد وعنه ان هذا التوجيه بعيد لما ذكره ان رجان في شرح الكشاف
ان قولهم يرجعون من خواص المنافقين لا المستوقدين سواء كان ذهب
جواب لما او استئنافا او بدلا على الحال من مفعول تركهم ويجوز ان يكون
مفعولا ثانيا له بناء على جواز تعديته الى مفعولين فان يكن منصوبا على الذم
زعفاه ان الشارح يحمل على هذا صفة التجويف بمجموعه راجع الى الهداية وهو
المحقق في باطن الشارح **فهم لا يرجعون** الرقيل لهم فهم لا يرجعون
اعلم ان هذا الفعل يجيء لازما من الرجوع ومتعديا من الرجع يقال رجع بنفسه
رجوعا ورجعه غيره رجعا على ما في الصحاح وعلى تقدير كونه لازما فتعديه
تعلقه الى المفعول بواسطة الجار وعند لا يعتبر بل المقصود صدور الفعل
عن الفاعل بغير قصد تعلقه الى المفعول وعلى الاول قد يتعدى بالى وقد يتعدى
بعن وعلى الثاني معناه لا يرجعون انفسهم رجوعا اصلا يعني لا قدرة لهم عليه
ويحمل عدم الرجوع كناية عن تحيرهم فان [illegible] في الاول يتعلق لا يعودون
الى الهدى الذي باعوه وضيعوه او الى الثاني بعقولهم عن الضلالة التي
اشتروها او الى الثالث بقوله او فهم متحيرون عطف على لا يعودون ومن الكشاف
اراد انهم بمنزلة المتحيرين الظاهر منه ان الضمير في فهم لا يرجعون
راجع الى المنافقين والظاهر من كلام البيضاوي راجع الى المستوقدين
ويؤيده قوله لا يدرون اين يتقدمون ام يتأخرون والاحتياج والانسب
لتفسير يرجعون فانه استئناف لبيان تحير المستوقدين كلمة الى متعلق
بيرجعون وحيث للمكان وكيف يرجعون مفعول لا يدرون والفاء
للدلالة على ان اتصافهم بالاحكام السابقة اي الصمم والبكم والعمى سبب لتحيرهم
واحتباسهم مثل الفرق في المواضع للمستوقدين وكم تعرض المصنف لسببية
تلك الاحكام لعدم رجوع المنافقين الى الهدى الذي باعوه او عن الضلالة التي
اشتروها لكونها معلومة بالقياس الى سببيته للتحير والاحتباس للاشتراك
في العلة انتهى فيه ان اتصاف المستوقدين بتلك الصفات حقيقة والمتصف
المنافقين مجاز على طريق التشبيه التمثيلي كما عرفت فلا اشتراك في العلة فلنا ان
ومنهم من فسر العلة بالوقوع الفاء وفيه نظر وقيل انه للمنافقين وقيل فوق لتحيرهم
ناظر الى المستوقدين واحتباسهم الى المنافقين او بالعكس فيما فيه عطف
على الذي استوقد اعترض عليه بانه في تقدير الكلام او كمثل كصيب ولا يخفى
ركاكته والظاهر ان يقال انه عطف على كمثل الذي استوقد كما وقع في عبارة
المفتاح واجيب بان مراده ذلك الا انه تسامح اعتمادا على ظهور المراد
لان مراده ليس ان مجموع او كصيب معطوف على الذي استوقد ولا يخفى
ايضا للزومه زيادة الكاف بلا ضرورة فتعين ان مراده بيان عطف
صيب على ان يكون الاية من قبيل عطف المفردات على المفردات فيقدر الكاف
في كصيب فيقع في المحل معطوفا على الكاف في كمثل والمثل المقدر على المثل
المذكور والصيب على الذي استوقد لكن باعتبار العطف ذي وانما عدل
عن الظاهر وارتكب التسامح اعتمادا على فهم السامع لافادة كمال الارتباط
بين الجملتين فان الارتباط بين المفردات يقتضي الارتباط بين الجملتين بدون

لا يحصل ح

لانه لازم التحير ح

العكس

العكس ولا اشارة الى ان تقدير المثل واجب في الاية كما اتفق عليه السلف
وصاحب الكشاف وايده الشارح بقوله او كمثل ذوي صيب لقوله
يجعلون اصابعهم الظاهر منه ان قوله لتقدير يجعلون تعليل لتقدير
كل من لفظ مثل وذوي وليس كذلك بل هو لتقدير ذوي فقط وفي المفتاح
اصل هذا النظم وكمثل ذوي صيب فحذف ذوي لدلالة يجعلون والضمائر
في اذانهم عليه وحذف لفظ مثل لدلالة عطفه على قوله كمثل الذي استوقد
اذ لا يخفى ان تشبيه حال المنافقين ليس بمثل المستوقدين وهو
صفتهم المتحيرة الشان وبين ذوات [illegible] انما التشبيه
بين صفة المستوقدين وبين صفة ذوات ذوي الصيب [illegible]
على ما حققه سيد المحققين انه لا شبهة في ان ذوي مراد [illegible]
اللفظ فلولا ان الضمائر في يجعلون اصابعهم في اذانهم [illegible]
اليه لم يجز تقديره نظم الكلام واما ما احتج في تقدير [illegible] المعطوفة
على وفق المعطوف عليه على كمثل الذي استوقد لان لو لم يقدر
لكان المشبه به ذوات ذوي الصيب كما فهم عبارة المفتاح لان المثنية
اذا كان مركبا ودخل عليه الكاف كان المشبه [illegible] الجملة المنتزعة
من مجموع الكلام لا على المفرد الذي يليه الا اذا قلنا انما مثل الحياة الدنيا
كماء او ليس المقصود تشبيه الدنيا بالماء ولا بمفرداته فيتحمل لتقديره
بل تشبيه حال الدنيا بحال ماء انزل فاختار صاحب الكشاف فانه صرح بان
ما يقتضي تقديره دون غيره في طلب الضمائر يجعلون اصابعهم في اذانهم
مرجعا واما ما ذكره صاحب الكشف ما يشابه هذا المطرح قال ان تقدير
مثل لا بد منه للعطف على الذين وفي تقديره ذوي لا استقامة
اضافة المثل لان التشبيه يسوق الى ذلك هذا وان امكن اضافة الفقه
الى كل من الاجزاء التي لا مدخل فيها لكن الاضافة الى اصحابها حقيقة والى
الباقي مجازية فالجواب عنه على ما ذكره سيد المحققين ان ذلك انما هو قبل
التشبيه لا حقيقة اذ يجوز ان يكون له موجب اخر غير ما ذكره صاحب
الكشاف فيكون الاضافة الى اصحابها حقيقية والى باقي الاجزاء مجازية ولو كان
ان تقدير مثل لاقتضاء التشبيه العطف على الذين وتقدير ذوي لاستقامة
اضافة المثل او لاقتضاء الضمائر المذكورة مرجعا واو في الاصل للتساوي
في الشك ثم اتسع فيه بان لم يعطف احد القصتين على الاخرى بحرف الشك
لكن في كلامه نظر لان او للشك تساوي طرفي النسبة عند العقل فيكون قوله
للتساوي في الشك فتوة قوله للتساوي في التساوي فالاولى ان يقال
او للشك ويمكن ان يقال معنى كلامه او للتساوي الكائن في صورة
على ان يكون الظرف ظرفا مستقرا لا لغوا متعلقا بالتساوي ثم اتسع فيها فاطلقت
مجازا للتساوي من غير شك كالتساوي في استصواب المجالسة
بين الشخصين الموصوفين مثل جالس الحسن او ابن سيرين وكالتساوي
في وجوب العصيان نحو ولا تطع منهما اثما او كفورا فانها تفيد
التساوي في حسن المجالسة ووجوب العصيان والمعنى ان هذا وهذا

تارة شبهت حال المنافقين بصفة المستوقدين واخرى
بصفة ذوي الصيب على التشريك بالسوية فلا بد من تقدير
لفظ مثل وحاصله صح

واعترض عليه التفتازاني بان صاحب الكشاف
صرح بان ما يقتضي تقديره دون مختصر في طلب
الضمائر في يجعلون اصابعهم في اذانهم
مرجعا

فانهما سواء في وجوب العصيان وهذا بناء على ان النهي عن الاشياء
راجع الى الامر بالعصيان وذهب بعضهم الى ان او بعد الامر وجاز
التعميم في عدم الاطاعة في النهي فانه بمعنى النفي اذ المعنى قبل النهي تطيع ايهما
او كفورا اي واحدا منهما فاذا نهي صار المعنى لا تطع واحدا منهما فيعم
واعترض عليه بان هذا معنى الواو ورد بانه لو قيل لا تطعهما جاز ان يطيع
احدهما واذا قيل لا تطع احدهما علم ان الناهي عن طاعة احدهما ناهي
عن طاعتهما بطريق الاولى كما في لا تقل لهما اف حاصله ان العطف بالواو
يفيد النهي عن الجمع دون كل واحد منهما ويفيد النهي عن كل واحد منفردا
صريحا ومع النهي عن الجمع بطريق الاولى ومن ذلك اي مما اطلق فيه او لمجرد التساوي
قوله تعالى او كصيب ومعناه ان قصة المنافقين مشبهة بهاتين
القصتين وفي ذكر القصة في الطرفين اشارة الى ان كلا من التشبيهين
من قبيل التشبيه المركب لا المفرق كما صرح به وهو مختار صاحب الكشاف
حيث قال مالك قلت قد شبه المنافق في التمثيل الاول بالمستوقد نارا
واظهاره الايمان بالاضاءة وانقطاع انتفاعه بانطفاء النار فماذا
يشبه في التمثيل الثاني بالصيب وبالظلمات وبالرعد والبرق وبالصواعق
قلت لقائل ان يقول شبه دين الاسلام بالصيب وما يتعلق به من شبه
الكفار بالظلمات وما فيه من الوعد والوعيد بالرعد والبرق وما يصيب
الكفرة من الافزاع والبلايا والفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق
والمعنى او كمثل ذوي صيب ثم قال والصحيح ان التمثيلين جميعا من التمثيلات
المركبة دون المفرقة ثم بين التشبيه المركب وانهما سواء في صحة التشبيه
اي تشبيه المنافقين بهما اي بالقصتين لان التساوي من غير شك معتبر
بين القصتين المشبهتين بهما لا بين المشبه والمشبه به ثم قال وصح التشبيه
لان القصتين المشبهتين بهما ليستا سواء بل الثانية ابلغ على ما صرح به الكشاف في
وانت مخير في التمثيل بهما او بايهما شئت الاول اشارة الى ان المراد
بيان التساوي في صحة التشبيه بهما هو التساوي في الاباحة والثاني
اشارة الى ان المراد به هو التساوي في التخيير بمعنى تجويز ارادة كل منهما
والفرق بينهما ان المراد بالتسوية في التخيير احد الامرين فقط فلا يصح الجمع بينهما
بخلاف التسوية في الاباحة فانه يجوز فيها الجمع ايضا لكن لا من حيث مدلول
اللفظ بل بحسب الخارج فان قيل كل من الاباحة والتخيير مختص بالامر وما في معناه
على ما صرح به بعض العلماء قلت الحق ان اختصاصهما بالطلب ممنوع عند
النحاة فقيل المستفاد من كلمة او هو التمثيل بايهما شئت واما التمثيل بهما جميعا
فليس مستفادا من او لانها كلمة شك معناها احد الامرين في شيء
ولا يلزم من حصول الشيء لكل واحد من الامرين ان يلحق بمجموعهما تلك الحالة ولا يخفى
ان لا معنى لتشبيه حال المنافقين بمجموع الحالتين المذكورتين من حيث
المجموع بل المعنى تشبيه حالهم بكل واحد من الحالتين معا اجيب عنه بان غرض
المصنف انه يستفاد من قوله تعالى او كصيب ان حالهم شبيهة بالحالتين واذا كان
كذلك صح التشبيه بهما جميعا بان يذكر الحالتان معا وشبه حال المنافقين بكل منهما

او بذكر احدهما فقط اي شبه حالهم بها ولم يبين المعنى انهم يصح تشبيه حالهم بمجموع
الحالتين من حيث المجموع فاقول يؤيده ما ذكر الشريف في شرح المفتاح
ان العطف باو في قوله او كصيب تنبيه على ان كلا من القصتين كافية
في تحصيل الغرض من التشبيه فبايهما شبهت حال المنافقين وقصتهم
فقد اصبت وان جمعت بينهما فقد بالغت في توضيح ما قصدت وهذا
والفاضل المحشي سلك في توجيه التمثيل المذكور ما حاصله ان الترديد
المستفاد من او معتبر في طرف المشبه اي حال المنافقين اما حال شبيهة
بحال المستوقد نارا او اما حال شبيهة بحال ذوي الصيب بخلاف
مسلك الجمهور فان الترديد عندهم معتبر في جانب المشبه به
كما مر والصيب فيعل من الصوب اعلم اجوفا واويا وفي المصباح
صاب المطر صوبا من باب قال وصابه يصوب صيابا من باب باع
يقال للمطر والسحاب اي يطلق عليهما الاول من قبيل تسمية الفاعل
بالمصدر والثاني من تسمية المفعل بالمصدر لان المطر نازل والسحاب
منزل والسحاب وسحاب اسود دان قريب من الارض صادق
الرعد اي لكن جداعاني بمطر صيب متتابع المطر فيكون استشهادا
على اطلاق الصيب على المطر وفي الاية يحتملهما اي المطر والسحاب
والاول راجح ولهذا علل تنكيره بقوله لانه اريد به نوع من المطر
وتعريف السماء اشارة الى جواب ما اورده صاحب الكشاف بقوله
ما الفائدة في ذكر السماء والصيب لا يكون الا من السماء واجاب بما حاصله
انه ذكره بعده ليتوسل بذكره الى تعريفه المفيد للاستغراق فان لام
التعريف عند عدم قرينة العهد تحمل على الاستغراق فتفيد ان الصيب
نازل من جميع السماء ولو لم يذكر السماء او ذكر منكرا لم يحصل بهذه الفائدة
لجواز ان يكون الصيب من بعض السماء فان قيل ان لام الاستغراق انما
يفيد شمول الافراد لا شمول الاجزاء فما وجه قوله للدلالة على ان الغمام اي
السحاب مطبق اسم فاعل من التطبيق اي شامل اخذ اسم فاعل
بآفاق السماء كلها فاجاب بقوله فان كل افق منها يسمى سماء تسمية
للجزء باسم الكل وتسمية كل جزء من الاجزاء المتشابهة باسم كلها حقيقة
كتسمية قطرة من الماء ماء ومقطعة من الارض بالارض فان قيل
هذا يدل على ان المراد بالصيب في الاية السحاب لا المطر وقد مر ان الاحتمال
الراجح هو المطر لا السحاب اجيب بان تطبيق الغمام عبارة
عن اصابة مطره جميع الارض على ما صرح به في الجوهر فالراجح هو الحمل
على المطر لا السحاب ومن بعد ارض بيننا وسماء اوله فاوه لذكراها اذا ما ذكرتها
كلمة اوه للتوجع اي التوجع لذكر الحبيبة ومن بعدها بحيث وقع بيني وبينها
قطعة ارض وقطعة سماء تقابل تلك القطعة من الارض فالمراد
بالارض والسماء بعضها استشهد به على اطلاق اسم الكل على الجزء اعلم
ان قوله والكاف راجع الى الاصابع والنقص الجور وفي ... راجع الى القطا التي في
كون تعريف السماء سوالا حمل جنسا او انه نوع السماء او ابتداء كلام من الله والكيفية

اي ابدا الدهر وفيه نوع بعد لسا فا في صيب المبالغة من وجوه ثلاثة الاول
من جهة الاصل اي المادة فان للصيب مادتان كل واحدة منهما تدل على المبالغة
فانه الاولى هي الحروف التي تركب منها في الصاد من الحروف المستعلية المطبقة
والياء المشددة والباء من الحروف الشديدة ورقة صفة المادة تدل على المبالغة
في مدلول الكلمة ومادته الثانية هي ماخذ بهذه الصيغة وهو الصوب
فانه نزول شديد له وقع وتاثير والثاني من جهة البناء اي الصورة
فان فيعل صفة مشبهة دالة على الثبوت بخلاف الصائب فانه يدل
على الحدوث وهذان الجهتان ثابتان لذات الكلمة والثالث
من جهة التنكير فانه للتعظيم والتهويل وما حاصله انه كان في صيب مبالغة
من جهة المادة الاولى والثانية ومن جهة البناء والتنكير بولغ فيه من جهة المجاز
ايضا فقرن بقوله من السماء للدلالة على انه مطبق لا يختص بساء دون سماء
هو قيل المراد بالسماء السحاب لا معناه الحقيقي يسمى به لكونه في جهة العلو لذا
يقال لسقف البيت سماء لارتفاعه من الارض فيجري دبالصيب المطر
فاللام في لتعريف الماهية دون الاستغراق كما اذا اريد به معناه الحقيقي
اذ ليس للسحاب افراد عديدة حتى يقصد الشمول عليها ونوقش ذلك لكن
المطر لم ينزل من جميع السحاب ولا يصح قصده ادعاء للمبالغة اذ لا يخفى
ركاكة ان يقال نزل عليهم مطر شديد من جميع السحاب دون جميع افاق السماء
فقيل ليس المراد بالافاق ههنا الحقيقة من حيث هي بل الماهية في ضمن فرد ما وهو المعهود
الذهني اذ لا يتصور النزول من الحقيقة ان اريد بالصيب اي اذا ان الضمير
المجرور الجمع الصيب فظلمات راجع الى الصيب المضاف اضافته لادنى ملابسة
كالاضافة في قوتي الزوال لا يجوز ولا يخفى ان بهذا بيان لتلك الظلمات جمعا
ظلمة تكاثفه اي المطر بهذه الاضافة حقيقية يعني بتتابع القطر
وذلك لان تتابع القطرات يستلزم قلة الهواء المستنير والكثير المظلمة
فيكون سببا لتكاثفه وظلمة غمامه اي غيم المطر والاضافة لادنى ملابسة
مع ظلمة الليل وفي ظلمة الثالثة واحتمال لم يقل وظلمة الليل لانها ليست
حاصلة في المطر بل الامر بالعكس الا ان الظلمتين الاوليين لما كانتا حاصلتين
في المطر جعلت الليل ايضا حاصلة تغليبا لها او بناء على ان يكون كلمة في
مستعارة لمطلق الملابسة سواء كانت ملابسة الظرف للمظروف او بالعكس
فان قلت من اين استفيد ظلمة الليل قلنا من قوله تعالى كلما اضاء لهم مشوا فيه
ومن قوله يكاد البرق يخطف ابصارهم وجعلها اي المطر مكانا للرعد
والبرق ولعل ان مكانهما هو السحاب لا المطر لانهما في اعلاه اي اعلا المطر
ومتحدرة به المنصب اي السحاب وحيزه اي المطر وهو معطوف على اعلاه ملتبسان
كل من الرعد والبرق به اي بالمطر فجعلا كانهما فيه بناء على الاستعارة كلمة في
للملابسة الشبيهة بملابسة الظرفية فاستعمل فيها ما وضع للملابسة
الظرفية كما يقال فلان في البلد تشبيها لكونه في بعض اجزائه بالكون
فيه نفسه لا باعتبار ان المراد من البلد حوزه الذي فيه فلان ومن
ذهب الى اعتباره التجوز في كلمة جعله من اطلاق على الاول ومن ذهب الى ان المعنى
في ان في السحاب رعدا وبرقا لا في المطر على ما هو المطلوب فان قيل

ان كلا

ان كلا من الظلمة والرعد اي الصوت الهائل والبرق اي اللمعان النارية اعراض
والاعراض لا تتمكن في المكان الا بتبعية الجوهر من غير فرق بين المطر
والسحاب وبين الظلمة والرعد والبرق غاية ما في الباب ان
وجه التلبس يلزم في البعض او يصح كالرعد بالنسبة الى السحاب
اجيب عنه بان معنى الظرفية التي تفيدها كلمة في اعم من ان يكون على وجه
التمكن في المكان كالجسم في الحيز او على وجه الحلول نحو المحل كالعرض
في الموضوع او على وجه الاختصاص بالزمان كالضرب يوم الجمعة
كذا في ظلمة السحاب والتطبيق حاصلة في السحاب حقيقة بخلاف ظلمة الليل
وكذا التمكن في الجسم الذي يتقوم به صوت الرعد وبرق البرق حاصل
في السحاب حقيقة لا في المطر فمن ههنا احتيج الى التاويل وان اريد به
اي بالصيب السحاب فظلماته اي ظلمات السحاب سحمته وهو بياض السواد
السواد او تطبيقه اي تكون بعضه فوق بعض مع ظلمة الليل كما انه
لم يقل وظلمة الليل لان ظلمة الليل ليست في السحاب بل بالعكس
فاثبت ذلك انها مع الانتظام الاوليين وتبعيتهما بجعلها في السحاب اما تغليبا
او على الاستعارة كلمة في للتلبس الذي يشمل تلبس الظرفية والمظروفية
قال الفاضل المحشي ان الظلمات سواء اريد بالصيب المطر او السحاب
ظلمة تتابع القطر وظلمة سحمة وتطبيقه وظلمة الليل فلا وجه لعدم
عد ظلمة الغمام ظلمتين على تقدير ارادة المطر ولا العدم عد ظلمة
تكاثف المطر بتتابع القطر على تقدير ارادة السحاب فالجواب
عنه انه لا يرد على المصنف لانه قال وظلمة غمامه فيحتمل ظلمة سحمته وظلمة
تطبيقه وكذا يحتمل قوله وسحمته سحمة السحاب وسحمة تكاثف مطره
بتتابع القطر وارتفاعها بالظرف وفاقا لانه معتمد على موصوف
وهو صيب لانه صفة له والرضي قال ابو علي وادعى بعضهم
انه مجمع عليه ان الظرف اذا اعتمد على موصول او موصوف
او ذي حال او حرف استفهام او حرف نفي فانه يجوز ان يرتفع الظاهر
على الفاعلية لتقويته بالاعتماد كما سمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة
بل يجوز في جميع ذلك ان الظرف خبر مقدم على مبتدئه اما في غير المواضع
المذكورة نحو في الدار رجل فالمرفوع مبتدا مقدم الخبر وعند الكوفيين
والاخفش هو فاعل للظرف لتضمنه معنى الفعل كما قالوا في قائم زيد
مراد المصنف انه يكون ارتفاعه بالظرف لا انه يجب والمشهور ان السبب
احتراز به عما ذكره الحكماء ان الشمس اذا اشرقت على الارض اليابسة حللت
منها اجزاء نارية يخالطها اجزاء ارضية فيركب منهما دخان ويختلط
بالبخار ويتصاعد الى الطبقة الباردة فينعقد ثمة سحابا
يحتقن فيه ويطلب الصعود ان بقي على طبيعته الحارة والنزول ان
ثقل وبرد وكيف ما كان يمزق السحاب بعنف فيحدث منه الرعد وقد
يشتعل منه لشدة حركته نار لامعة وهي البرق ان لطفت
والصاعقة ان غلظت او اخذ منها ارسا فنهم كلدو هو السوق

من الانتقاد او يشتق منه مثل اشتقاق الغدر من التغدير والوجه من المواجهة والبرق
ما يلمع من السحاب كلمة من ابتدائية لم يجمعها في الاية مع انها معطوفة على الجمع
والقمر اي في كل الالفاظ الثلاثة لاصحاب الصيب اشارة الى ان
لفظ ذوي المقدر في صيب جمع ذو بمعنى الصاحب من هذا جمع لا لاصحاب
الصيب واقيم الصيب مقامه لان المضاف قد يحذف كثيرا ويقام
المضاف اليه مقامه ان يعول عليه الا على المضاف المحذوف حتى جاز رجع
الضمير اليه لبقاء معناه ولو عول على المضاف اليه القائم مقامه لاجيء الصيب
ههنا لا فيجمع الضمائر الراجعة اليه يسقون ضميره راجع لاولاد جفنة
او للعصابة اي بغيضين من صلة صلة ورد والجملة مفعول يسقون
البريص روي بالصاد المهملة والمعجمة مفعول ورد وهو اسم خليج بالشام
يتشعب من نهر بردى عليهم متعلق بورد وبردى نهر البارد والرحيق
في الشام وهو مفعول ثان ليسقون بحذف المضاف اي ماء بردى
يصفق ضميره راجع الى الماء المحذوف المضاف الى بردى لا الى بردى والا
لانث لان بردى للتانيث اي الصفق نقل الماء من اناء الى اناء للتصفية
بالرحيق هو صفوة الخمر السلسل هو سهل الانحدار والباء بالرحيق
للمصاحبة ذكر الضمير اي جعله مذكرا لا مؤنثا تعويلا على المعنى كما عرفت
لان المعنى ماء بردى ولو عول على لفظ المضاف اليه المذكور لانث الضمير
والجملة استئناف معنى هذا الكلام نكتة الفصل بينه كمال الاتصال اي الاتصال
الاول ان يكون يجعلون اصابعهم صفة ثانية وقوله يكاد البرق يخطف
ابصارهم صفة ثالثة معنى المطلق كصيب فيه ظلمات ورعد وبرق
لا يطيق السمع رعده ولا البصر برقه شاهد على هذا الكلام نكتة الفصل
كمال الانقطاع فان قلت ما وجه كونه اي الرعد ثلث لانه حسن بعيد واخلاء
المشبه به فان قيل على تقدير كونه استئنافا ما يكون معتبرا ايضا في طرف
المشبه به لانه استئناف عن حال ذوي الصيب فكيف تم لكنه ليس
بداخل في المشبه به لكونه في الاخر حالهم بعد تمامه فان قيل بكونه صفة
ثانية وثالثة لصيب مع ان يجعلون اصابعهم ويكاد البرق يخطف
صفة ذوي الصيب لرجوع الضمائر اليه لا الصيب فكيف لم كان
معناه كصيب فيه ظلمات ورعد وبرق لا يطيق السمع رعده
ولا البصر برقه جعلا صفتان للصيب مثل فيه ظلمات فكانه
لما ذكر ما يؤذن الشدة والهول فان الصيب باعتبار ما في الاول
والثانية وبصوته وتنكيره وبكونه مطبقا لافاق السماء يدل على شدة
المطر النازل سواء اريد به المطر والسحاب وباعتبار ما فيه ظلمات
ورعد وبرق يدل على التهويل المقادير الحقيقة والتنكير تحقيقه ان نحو
ما ذكر من قوله كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق لما اشعر الشدة والهول
فقيل فكيف حالهم اي حال ذوي الصيب مع مثل ذلك الامر الشديد الهائل
فاجيب بهذا ان يسلك الجملة فان قيل هذا الجواب لا يطابق السؤال عن حالهم
مع مثل ما ذكر لانه بين حالهم مع الصواعق في الجواب فلم يبين حالهم مع ما ذكر قلنا من ان

الشدة

او كل هائل مسموع ادوشنه على ما فسره المصنف
فلكن عبارة على الرعد وحده

بالشدة لان الصواعق لم يذكر فيما سبق اجيب عنه بان الصواعق
قد ذكر حكما لان الصاعقة قصفة رعد هائل من الشدة صوته وهذه
الشدة مستفادة من تنكير رعدا اعلم ان صاحب الكشاف فرع هذا
الاستئناف على ذكر الرعد وحده والاستئناف على ذكر البرق وحده
وعدل عنه المصنف وجعل الاستئناف الاول متفرعا على مجموع الامور
المذكورة من الصيب والظلمات والرعد والبرق بلا فرق
والاستئناف الثاني على الاستئناف الاول المشتمل على ذكر
الصواعق فقيل في وجه عدوله ان صاحب الكشاف ان اراد
بالرعد القاصف ما يتوهم منه النار كان عين الصاعقة فلا يصح
الاستئناف وجه لان الاصابع في الاذان لا يكون الا بعد وقوع الصاعقة
فيلزم عبثا وان اراد به ما يخلو عنها كما هو الظاهر كان من قعدها
فيه وكذا البارقتان في هذا المعنى لا سيما البرق لانه اقرب للصاعقة
من الظلمات فلا وجه لاختياره ولهذا عدل عنه المصنف واختار الانسب
الافعل ولم يذكره الكشاف وجه ايضا لان جعل اصابعهم في اذانهم
يناسب الرعد الذي من المسموعات لانه صوت ويخطف ابصارهم
يناسب البرق الذي هو من المبصرات لانه ما يلمع من الاجسام النارية
وانما اطلق الاصابع موضع الانامل للمبالغة ذكر صاحب الكشاف
لهذا الاطلاق نكتتان الاولى انه من باب الاتساعات اللغوية
التي لا يكاد الحاصر يحصرها نحو فاقطعوا ايديهما واراد البعض الذي هو
الى الرسغ والثانية ان في ذكر الاصابع من المبالغة ما ليس في ذكر الانامل
ولا يخفى عليك ان الاول هو المصحح للاطلاق المذكور والثاني هو الداعي
والمقتضى وكان المصنف نسخ جمعهما وترك المصحح لانه مشهور
لا حاجة الى ذكره واعلم ان في هذه المبالغة على ان يكون الاصابع
بمعناه الحقيقي لا بمعنى الانامل مجازا ولهذا قال المصنف اطلق الاصابع
موضع الانامل لا على الانامل ولم يتفطن السيد الشريف بهذه النكتة
قال في شرح المفتاح وفي اطلاق الاصابع على الانامل مبالغة لكون
عينها ذكر الانامل كيف وانه لا مبالغة في جعل الاصابع بمعنى الانامل
مجازا كما لا مبالغة في رجل عدل اذا جعل بمعنى العادل مجازا هذا ما قال في
تعليق الفوائد لابن الكمال في تعلقه يجعلون مبالغة في فرط دهشتهم
وكمال حيرتهم من وجوه الحديثة بجعل اي كل الاصابع وهو مسند (في المطبعة)
الى البعض منها وهو الانامل ومنها ابهام جنس الاصابع في الاصابع وهو
ادخال اصبع مخصوص وهو السبابة فكانهم من فرط دهشتهم يدخلون
اي اصابع كانت في اذانهم لا على السلك المعهود ومنها ذكر في ذكر
الجعل موضع الادخال فان جعل شيء في شيء ادل على احاطته من الادخال
... لفظ الاصابع جمعا دون مفرد فان قلت هل هذا من
المجاز اللغوي تسمية الجزء باسم الكل او التجوز في لفظ الجعل او هو من المجاز
العقلي بان نسب الجعل للاصابع وهو للانامل قلت الذي ذكره ويجب

المعاني انه من المجاز اللغوي تسمية للجزء باسم الكل وليس كذلك بل هو مجاز
عقلي باسناد ما للبعض الى الكل لان المبالغة المطلوبة ههنا انما تتأتى
اذا كانت الاصابع باقية على حقيقتها اذ لا مبالغة في ذكرها مرادا بها
الانامل كما لا مبالغة في رجل عدل مرادا به عادل وقال بعض المحققين لا مجاز
ههنا اصلا لان نسبة الفعل الى الاجزاء يكفي فيه تلبسه ببعض اجزائه
كما يقال دخلت البلد وجئت ليلة الخميس ومسحت بالمنديل ونحو ذلك
فنسبة الجعل في الاذن الى الاصبع اذا تلبس ببعض منه ونحو ذلك
صحيح حقيقة من غير تجوز في الطرف او في الاسناد او في الحذف بتقدير مضاف
اقول هذا مسلم لكنه يفوت المبالغة المطلوبة ههنا متعلق بيجعلون
قال الفاضل المحشي لا يبعد تعلقه بالموت تامل اقول العلامات ربما تامل
الزمان تعلقه بالموت وان بعد لفظا لكنه اقرب معنى اما بعده لفظا
فلاستلزامه تقدم معمول المضاف اليه على المضاف وذا لا يجوز اللهم الا
ان يقال مراده انه متعلق بمحذوف يفسره المذكور تقديره يجعلون
اصابعهم في اذانهم حذر الموت من الصواعق حذر الموت واما كونه
اقرب معنى فلما فيه من الدلالة على ان الموت الذي حذروا هو الموت
من الصواعق لا مطلق الموت اذ لا معنى للحذر منه لتحقق وقوعه
وعلى ان الصواعق في الحقيقة الموت لا مطلق الصواعق
بخلاف تعلقه بيجعلون لانه مع كونه خاليا عن هذين الدلالتين يستلزم
ان يكون كل من الصواعق وحذر الموت بيانا للعلة اي علة يجعلون
اما حذر الموت فلانه مفعول له ليجعلون واما من الصواعق فلان من فيه
ابتدائية على سبيل التعليل بمعنى ان لام التعليل يبين ما بعدها علة باعثة
على ما قبلها من الفعل كما في قعدت من الجبن لا غرضا مطلوبا منه ولهذا
فسره بقوله من اجلها يجعلون ولا يخفى عليك ان تعليل كل حكم بعلة اتم
فائدة من تعليل حكم واحد بعلتين اي من اجلها يجعلون قدمه عليه
على عكس ما في النظم لافادة الحصر كانه قال جعلهم اصابعهم في اذانهم لاجل
الصواعق لا غير قال التفتازاني ان من ههنا بمعنى اللام في المفعول له
فقد يكون غاية يقصد حصوله وقد يكون باعثا وذلك يتقدم وجوده ورده
الشيخ بان لفظ من ههنا ابتدائية على سبيل التعليل فيكون ما بعدها
امرا باعثا على الفعل الذي قبلها كما في قعدت من الجبن ولا يكون غرضا
مطلوبا منه الا اذا صرح بما يدل على التعليل كقعدت ضربته من اجل
التاديب بخلاف اللام فانها وجدناها تستعمل في كل منهما سقاه
من العيمة اي من اجلها وهو شدة شهوة اللبن الا انه غلب اي طلب
واهلكه ويقال صعقته الصاعقة [illegible] من الصواعق وهو
ليس بقلب من الصواعق لاستواء كلا البنائين في التصرف على
للمعنى المذكور لو كان هو مقلوبا من الصواعق لا كتفى بالتصرف
في الصواعق كما هو شان المقلوب مع الاصل لان قاعدة القلب
ان يكون تصاريف الاصل تامة بان يصاغ منه فعل ماض ومضارع ومصدر وصفة

بيان لعموم الاطلاق المذكور صح

والاول

والاول ليس كذلك فيعلم من عدم تمام تصاريفه انه ليس بنية اصلية بل هو
مقلوبة من بنية اصلية تامة التصرف وههنا ليس كذلك لان كلا منهما
تام التصرف يقال صقع الديك وخطيب مصقع وصقعته الصاعقة
بيان لاستواء البنائين في التصرف لكنه ذكر التصرف في صقع وتركه
في صعق لظهوره لا لخفى واخفاء كما ظهر من حال الصاعقة والاول
واما الان فهي اسم لصيحة الرعد او اسم لكل هائل لا صفة اما صفة
لقصيفة الرعد فيكون التاء فيها لتانيث الموصوف وهذا بناء على تفسير
الاول او صفة للرعد وهذا بناء على التفسير الثاني الذي ذكره بقوله وقد
يطلق على كل هائل والتاء على تقدير كونها صفة للرعد للمبالغة كما في الراوية
في مبالغة الراوي في روايته حديثا وشعرا يقال رجل راوية اي كثير الرواية
او مصدر عطف على اما صفة كالعافية فيكون التاء في اصليته
والكاذبة بمعنى كثير الصدق والكذب تنصب على العلة اي للجعل المدلول
بقوله من الصواعق ولما كان الغالب في المفعول له التنكير وكونه
معرفة نادر ومع ذلك يكون مجرورا باللام الجارة نحو لايلاف قريش
استشهد بقوله واغفر ... بمعنى الستر والعفو عوراء الكريم
اي الكلمة القبيحة ادخاره مفعول له لاغفر مع كونه معرفة بالاضافة
لحذر الموت والموت زوال الحياة فبيكون تقابلهما تقابل العدم والملكة
وقيل عرض يضاد الحياة فالتقابل بينهما تقابل التضاد ورد بان الخلق
بمعنى التقدير اذ يتعذر موت كل شي وحياته وقيل معناه خلق اسباب
الموت والحياة فعلى الاول يكون المجاز في الطرف وعلى الثاني في الاسناد
وعلى التقديرين يدفع بان الحقيقة اصل فلا يصار الى المجاز بلا دليل
والاعدام مقدرة فان قيل فيلزم كون الاعدام مجعولة وليس كذلك
كما تقرر في محله قلت اعدام الملكات يجوز ان تكون مجعولة عند المحققين
لانها اعدام حادثة لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط اشارة
الى ان الاحاطة مجاز عن عدم الفوات كما صرح به في الكشاف وحمله التفتازاني
على الاستعارة التبعية حيث قال احاطة الله تع بالكافرين مجاز شبهها
لحال قدرته الكاملة التي لا يفوتها المقدور البتة باحاطة المحيط بالمحاط
بحيث لا يفوته فيكون الاستعارة تبعية جارية في الاحاطة وهذا لا ينافي
كونها تمثيلية كما ذهب اليه البعض لان الطرفين من اعتبار التركيب
واما كونها تمثيلية بمعنى تشبيه حاله تع مع الكفار بحال المحيط مع المحاط
بحيث يكون المفردات على حقيقتها كما في تقدم رجلا وتؤخر اخرى
ففيه نظر ورده السيد الشريف حيث قال ان شبه شمول قدرته تع اياهم بحال
المحيط بما احاط به في امتناع الفوات كانت الاستعارة تبعية
وان شبه حاله تع معهم بحال المحيط مع الاحاطة بان شبهت هيئة
منتزعة من عدة امور بمثلها فهناك استعارة تمثيلية لا تتصرف
في شي من الفاظ مفرداتها الا انه لم يصرح منها الا بلفظ ما هو العمدة
في الهيئة المشبه بها اعني الاحاطة والبواقي من الالفاظ منوية في الارادة

وقد زعم ان لفظ هذه الاستعارة تبعية لا ينافي كونها تمثيلية لما في الطرفين
من اعتبار التركيب ان اراد به ان معنى الاحاطة مركب فبطلانه ظاهر
لانها كالضرب ونحوه ومدلولها مفرد وان اراد اعتبار هيئة منتزعة من
مدلولها مع غيره لم يكن مدلول الاحاطة في شيء منها فكيف تسري
الاستعارة الى الوصف المشتق منها ومن ههنا ينكشف ان الاستعارة
التمثيلية لا تكون تبعية هذا كلامه واعترض عليه بانه يجوز ان يختار ان
معنى الاحاطة مركب لكن لا بالنسبة الى لفظ الاحاطة بل بالنسبة الى الالفاظ
لو لوحظ اجزاء هذا المعنى بها مفصلا لان تركب المعنى في ذاته معناه ما له اجزاء بل
معناه ما لا يدل جزء لفظه على جزء معناه ولو كان المعنى مركبا ما يدل جزء
لفظه على جزء معناه فلكل الافراد والتركيب وصفان للالفاظ
اولا وبالذات وللمعنى بواسطة الالفاظ فيجوز ان يوضع بازاء
معنى ذي اجزاء لفظ مفرد ومركب فباعتبار اللفظ المفرد يكون مفردا
وباعتبار اللفظ المركب يكون مركبا وعلى هذا يكون الاستعارة
الجارية في الاحاطة تبعية لا تنافي كونها تمثيلية اذ يجوز ان يلاحظ
المعنى المركب مفصلا بالفاظ متعددة ثم يعبر عنه في حال التشبيه
بلفظ الاحاطة ولكن هذا المقدار كاف في التركيب المعتبر في التمثيل
اقول كل هذا كلام مبني على لزوم التركيب في طرفي التشبيه التمثيلي وفي طرفي الاستعارة
التمثيلية وهو مذهب القدماء من علماء البيان واليه مال السكاكي كما دل عليه
عبارته في المفتاح وصرح به الشريف في كتبه وقد جوز المتأخرون ان
يكون طرفا التشبيه التمثيلي مفردين ثم تمسكوا بذلك في تجويز افراد الطرفين
في الاستعارة التمثيلية بناء على ان كل تشبيه تمثيلي اذا ترك فيه التشبيه
الى الاستعارة صار استعارة تمثيلية واستدلوا على التجويز الاول
بوجهين احدهما ان وجه الشبه في التشبيه التمثيلي ربما كان منتزعا من
عدة اوصاف لطرفيه المفردين كما في تشبيه الثريا بالعنقود فالواجب
تركيب وجهه لا تركيب طرفيه والثاني ان انتزاع وجه الشبه من متعدد
في طرفي التشبيه يوجب تعدده في كل من الطرفين بحسب المعنى دون
اللفظ لجواز ان يعبر عن الامور المتعددة في كل واحد منهما
بلفظ مفرد كقوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا وبه صرح التفتازاني في المطول
حيث قال لا نسلم ان التمثيل يستلزم التركيب لانه استعارة مبنية
على التشبيه التمثيلي والتشبيه التمثيلي قد يكون طرفاه مفردين كما في قوله تعالى
كمثل الذي استوقد نارا ثم اجاب الشريف عن الوجه الاول بانه خلاف
المتبادر من عبارة تعريفهم التشبيه التمثيلي فلا يصار اليه قطعا ما لم يوجد
صارف عنها ولم ينقل احد ممن يتمسك بكلامه ان تشبيه الثريا بالعنقود
تمثيل وعن الوجه الثاني بان انتزاع وجه الشبه من تلك الامور المتعددة
يستلزم ان يلاحظ كل منها قصدا فلا يتصور ان يعبر بتلك العدة معبرا
بلفظ واحد فان الذهن انما ينتقل من اللفظ الواحد الى تلك العدة اجمالا
بحيث لا يكون شيء منها مقصودا وملحوظا اليه في نفسه بل يكون الملاحظ الاجمالية

فكيف

فكيف يتصور انتزاع وجه الشبه منها بحيث يكون لخصوص كل واحد
مدخل فيه لا يقال اذا لاحظناها اجمالا في ضمن لفظ واحد فلنا بعد
ذلك ان نلاحظ تفاصيلها وننتزع وجه الشبه لانا نقول
لا من حيث انها لوحظت تفاصيلها بسبب دلالة ذلك اللفظ الواحد
بل الالفاظ المتعددة بحيث معتبرة في الارادة سواء كانت مقدرة
في نظم الكلام او لا اولا ترى ان مفهوم الحيوان والناطق مفصلين
ملاحظين قصدا ليس مفهوم الانسان بل مفهومه مجمل لا يلاحظ فيه
اجزاؤه قصدا واما الاية الكريمة فلم يعتبر فيها طرفا التشبيه مفردين
وذلك لان المشبه فيها على تقدير كون هذا التشبيه من المركبة لا غير
المعرفة هو قصة المنافقين المفصلة فيما تقدم والمشبه به هو قصة
المستوقد المفصلة فيما بعد ولا شيء من هاتين القصتين بمستفاد
من لفظ مفرد اما المشبه فظاهر لانه غير مفهوم من لفظ الضمير في قوله
كمثل الذي بل من جميع تلك الالفاظ المتعددة واما المشبه به فكذلك ايضا
لان المعنى مثلهم في اظهار الايمان وابطان الكفر الى اخر القصة فتلك
الالفاظ مقدرة في الارادة هذا والحكم ان الضمير المجرور في المحاطة
راجع الى اللام وبه مرفوع المحل على انه قائم مقام الفاعل ومن ضمير المحاط
والمعنى كما لا يفوت الذي احيط به وجملة المحيط مفعول لا يفوت
لا يخلصهم الخداع والحيل بيان لعدم فوات المنافقين الذين
والجملة اعتراضية لا محل لها فيكون الواو اعتراضية لا عاطفة ولا حالية
لكن هذا بناء على ان الاعتراض قد يقع في اخر الكلام لان كلا من يجعلون
اصابعهم ويكاد البرق وكلما اضاء استئناف متعلق بالاول
قوله رعد والاخيرين بقوله وبرق فلو كان والله محيط في اخر الكلام
المستقل للتنبيه على ان تحذيرهم من الموت لا ينفعهم واحاطة الله بهم امر واقع
البتة ونظم هذا الشيء في الكلام فان قيل ان تعلق يكاد البرق يخطف
ابصارهم جواب عن سؤال ناشئ من قوله يجعلون اصابعهم
كما هو الظاهر من كلامه فيكون جملة متعلقة بما قبله والله محيط بالكافرين
جملة واقعة بين كلامين متصلين معنى فلا يكون معترضة في اخر
الكلام قلنا ان ما ذكروه بناء على انهم فسروا الكلامين المتصلين
معنى بان يكون الثاني بيانا للاول او تاكيدا او بدلا وجعلوا الجملة
التي هي جواب السؤال الناشئ عن الجملة السابقة كالمتصل بزعم
بعضهم تلك الجملة كالمنقطعة عنها لانها منزلة منزلة الجواب
عنها وبين السؤال والجواب كمال الانقطاع لاختلافهما خبرا
وانشاء فان قيل قد ذكرت ان فائدة الاعتراض هي التنبيه
على ان الحذر من الموت لا يغنيهم كيف يصح هذا وان قوله والله محيط
بالكافرين في حق المشبه اعني المنافقين وبيان لحالهم كما دل عليه قوله
لا يخلصهم الخداع والحيل لانه اشارة الى قوله تعالى يخادعون الله والذين
امنوا الاية وان قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق حذر الموت

في حق المشبه به في ذوي الصيب ومن المعلوم ان ما وقع في شان قوم لا يصلح ان
يكون تنبيها على ما وقع في شان قوم اخرين اجيب عنه بان المراد هي احوال الصيب فجعلها حالا
لحال المشبه به لا المشبه وفائدة وضع الكافرين موضع الضمير الدلالة على ان ذوي
الصيب كفار ليظهر استحقاقهم شدة الامر عليهم على طريقة قوله تعالى كمثل ريح
فيها صر اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم فان الاهلاك انما نشأ عن السخط
اشد ومن جعله من جملة احوال المشبه بناء على ان المراد بالكافرين هم المنافقون
وهم في غلاف الله في الدنيا والاخرة لا يدفع لهم اصلا يحتمل انما وسط
بين احوال المشبه به تنبيها على شدة الاتصال بين المشبه والمشبه به وفرط
التناسب بينهما استئناف ثان وقال ابو حيان في محل نصب على انها صفة لذوي
المقدر المضاف الى صيب وعلى التقدير من غير وجه الفصل كانه جواب
لمن يقول ما حالهم مع تلك الصواعق فقيل هذا الجواب لا يطابق السؤال
لان السائل سال عن حالهم مع الصواعق ولا شك ان الجواب عنه بان
البرق يخطف ابصارهم غير مطابق له واجيب بان الذي يطلبه السائل
بقوله ما حالهم مع تلك الصواعق ليس بيان حالهم مع انفس الصواعق
التي من قبيل الهائل المسموع وهو الرعد القاصف لان حالهم معها قد علم
من قوله يجعلون اصابعهم في اذانهم بل مطلوبه بيان حالهم مع ما يصحب
الصواعق ويلزمها عادة من نحو البرق القوي الذي يبهر نور العين
بقوته والقطعة النارية التي ينزل معها فيوجد المطابقة بينهما فتكون
اللام في البرق للعهد ولا يخفى عليك انه لو جعل منشأ هذا الاستئناف لفظ
وبرق كما جعل صاحب الكشاف لا ذكر الصواعق كما جعله المصنف لم يحتج الى هذا
التكلف في تطبيق الجواب للسؤال وكاد من افعال المقاربة وضعت
لمقاربة الخبر من الوجود وبه تم التعريف لعروض سببه الا انه لتعطيل المقاربة
والضمير راجع الى الوجود او الى الخبر والمراد بالسبب هو المقتضي لكنه لم يوجد
اما لفقد شرط او لعروض مانع وفيه اشارة الى ان العلة انما تؤثر
في وجود المعلول عند وجود الشرط وارتفاع المانع وفيه تخصيص
العلة وهو جائز عند الشافعي ومولانا بحث معروف في الاصول وعسى
موضوعة لرجائه اي الخبر الظاهر من كلامه ان عسى من افعال المقاربة وفي
الرضي انها ليست من افعال المقاربة لانها طمع في حق غير الله وفي حقه تعالى
فليس الطامع على وثوق من حصوله فكيف يحكم بدنوه بالا بوثوق الحصول
ولا يجوز ان يكون معناه رجاء دنو الخبر لان عسى ليس متضمنا بالوضع
للطمع في دنو مضمون الخبر بل للطمع في حصول مضمونه مطلقا سواء ترجى
حصوله عن قريب او بعد مدة مديدة فمعنى ان كاد خبر محض لان اي
قولك كادت الشمس تغرب ان قربها من الغروب قد حصل ولذلك
جاءت متصرفة كسائر الافعال فيقال كاد يكاد بخلاف عسى فانه
انشاء لكونه بمعنى لعل ولذلك لم يات منه الا الماضي لان لعل لا تصرف
فيه فكذا ما كان بمعناه وفي القصر اي في تخلي لغات فلها اجع وخبرهما
اي خبر كاد وعسى وطلبتان يكون فعلا مضارعا تنبيها على ان المقصود بالقرب
من الحال لان الحال هو المتبادر من المضارع بخلاف الاسم فانه يدل على الذات

لا على الافعال والازمان والماضي يدل على الانقطاع لا على القرب من الحال
والمضارع المقترن بعلامة الاستقبال نص في الاستقبال المنافي للحال
من غير ان حال من المضارع لتاكيد القرب المستفاد من كاد وهو
قيد للنفي المستفاد من قوله من غير ان وذلك لان ان وحرف سوف
في التاخير كالسين فالجمع بينها وبين كاد الدالة على القرب كالجمع بين
المتنافيين بالدلالة متعلق بالتاكيد على الحال صفة الدلالة على الحال
ينافي تاكيد القرب من الحال واجيب بان المراد بالدلالة الدلالة
في الجملة وهي لا تقتضي الحصول فلا تنافي القرب من الحال وقد تدخل
عليه اي على خبر كاد حملا لها راجع الى كاد على عسى فيقدر حرف الجر
اي كاد من ان يخرج كذا في الرضي استئناف ثالث كانه قيل ما يفعلون
في تارتي خفوق البرق اي تارة اضاءته وتارة اظلام
عليهم خفوق البرق لمعانه ضمير اي موضع نصب مع هو المفعول المحذوف
اي احدوه راجع الى المضي وفيه اشارة الى ان الضمير المجرور في قوله
مشوا فيه راجع الى المحذوف لان المقدر كالمذكور مشوا في مطرح
نوره فيه هذا اليكم الضمير المجرور في الاية راجعا الى البرق بتقدير المضاف
والمضاف اليه وكذلك اظلم اي يجيء متعديا ولازما ويشهد لقراءة اظلم
على البناء للمفعول لان اللازم لا يبنى للمفعول وفيه هذه الشهادة
بجواز كونه لازما ومسندا الى الظرف على ان يكون الضمير المجرور مفعولا
قائم مقام الفاعل كما في قوله غير المغضوب عليهم وفي عمرو بن واجيب
بان عليهم يقابل لهم في اضاء لهم فان جعل ظرفا فكذا مستقرا لم يصلح
عليهم ان يقوم مقام الفاعل اصلا وان جعل صلة لنسبة الفعل على معنى
معنى النفع والضرر فلا لان يقوم مقام فاعل المضي دون المضي
وعلى تقدير صلاحه لذلك فعطف اذا اظلم على كلما اضاء لهم مع كونهما
جوابا السؤال عما يصنعون في تارتي خفوق البرق يقتضي ان يكون
مسند الاظلام البرق كما في اضاء على معنى كلما نفعهم البرق باضاءته اقتنصوا
واذا ضرهم البرق باظلامه واختفائه دهشوا ووقفوا تحيرا
بان يكون العطف المتعدي من المتعدي بنفسه اكثر وتحمل عليه اولى كما ذكره
البيت هما اظلما حالي ثم اجليا ظلاميهما عن وجه امرد اشيب
الضمير للعقل والدهر المذكورين في البيت السابق والمراد بحاليه
ما تواردا عليه من المتقابلين من الحزن والبث والغنى والفقر واللطف والتحكم
واسناد الاظلام الى العقل لان الفتى لا يطلب لعاقل من الدهر
لانه لعادته كل عاقل فاضل ومعنى اجليا كشفا ونزعا عن وجه امرد اشيب
من قبيل التجريد كانه جرد من نفسه شخصا امرد اشيب واكتفى
اجليا ظلاميهما عن وجهي وانا شاب في السن شيخ الشيبة لتجربة
الامور او اشيب في مقاسات الاحزان والغموم والقائل ابو تمام
اي تمام وان كان من المحدثين اسم مفعول من احدث فالعلماء
الشعراء على اربع طبقات الجاهليون كامرئ القيس وطرفة والمخضرمون

وهم الذين ادركوا الجاهلية والاسلام كحسان ولبيد والمتقدمون من اهل
الاسلام كالفرزدق وجرير وهذه الاصناف الثلاثة يستشهد بكلامهم
في اللغة والمحدثون من اهل الاسلام الذين نشؤا بعد الصدر الاول
من المسلمين كابي تمام والبحتري ولا يستشهد بكلامهم الا بان يجعل
ما يقوله بمنزلة ما يرويه وكذا قال لكنه من علماء العربية فلا يبعد
ان يجعل ما يقول بمنزلة ما يرويه وانما قال لا يبعد اشارة الى ضعف
الجعل المذكور لان قبول الرواية مبني على الضبط والوثوق والاستشهاد
بالقول مبني على معرفة اوضاع اللغة والاحاطة بقوانينها ومن البين
ان اتقان الرواية لا يستلزم اتقان الدراية وانما قال مع الافادة
كلما الدالة على تكرر الفعل عند تكرر الشرط ابدا ومع الاطلاع اذا
الدالة على تحقق وتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط
في الاستقبال لانهم حراص جمع حريص على المشي لانهم لما كانوا متحيرين
في الظلمات كانوا احراصا على المشي والذهاب رجاء التخلص عن تلك الحيرة
فكلما صادفوا منه ادنى المشي فرصة انتهزوها ولا كذلك
التوقف والقيام ان لم يكونوا حراصا على التوقف لانهم انما يقفون
ويتوقفون وقت الاظلام ضرورة لعدم تاتي المشي لهم فلا يلزم التوقف
وقت الاظلام ابرامها لهم بحيث يتكرر ذلك منهم كلما تكرر ما يؤدي اليه
ولما توجه من ابين ذكر التوقف اجاب بان معنى قاموا وقفوا ومنه قامت
السوق اذا ركدت ان كسدت ووقف رواجها وقام الماء اذا جمد ان وقف
عن السيلان لو شاء الله ان يذهب بسمعهم المبالغة للتعدية في تقصيف
الرعد للسمع وابصارهم بوميض البرق لذهب بهما فالباء يحتمل ان يكون
للتعدية وللسببية والقيد على الاول راجع الى السمع والابصار وعلى
الثاني راجع الى القصيف والوميض في اختلافهم فانه قيد القصيف والوميض
انما اشارة الى ان الجملة ولو شاء الله عطف على الربط المعنوي لهذه الجملة بالجملة الاستئنافية
المتقدمة لظهور انه عطف على كلما اضاء لهم مشوا فيه وتكرار ذلك لا يظهر
لكون هذه الجملة جوابا للسؤال المقدر قبل قوله كلما اضاء لهم اي ما يفعلون
في تارتي خفوق البرق وخفيته فلا يصح عطفه عليها واجيب بوجهين
احدهما ان السؤال المقدر قبل كلما اضاء مركب من امرين كانه قيل
ما يفعلون في تارتي الخفوق وهل كان البرق من الرعد يخرجهم الا انه
لم يذكر الثاني عند الاستئناف لظهوره من سياق النظم فصح نظم
العطف على الاستئناف المذكور الثاني ان العطف على الشيء لا يقتضي
استقلال المعطوف في حكم المعطوف عليه لجواز ان يكون العطف لما بينهما
من الارتباط بان يكون الثاني من تتمة الاول ويكونان مشتركين
في حكم واحد كقوله لهم ... وحمل وعمل في توجيه ان بعض اهله
لكون المعطوف من تتمة المعطوف عليه اتفاق لوجه في توجيه الارتباط
بحيث يتخلص عن الخبط ان يقال هذه الجملة ينبغي ان تكون معترضة
على راي صاحب الكشاف فجملة والله محيط بالكافرين واما على راي

واما

واما على راي الجمهور فانها معطوفة على الاستئناف الاول اعني يجعلون
اصابعهم لان المعطوف يصلح جوابا عما كان المعطوف عليه
جوابا عنه واما حال عن ضمير فاسمع اي بتقدير وهم لو شاء الله لذهب
بسمعهم وابصارهم فان البرق الواقع فاعل لقام واضاء هو
برق الصاعقة فيلزم المعنى واذا اظلم عليهم برق تلك الصواعق
قاموا والحال انهم بحيث لو شاء الله لذهب بسمعهم بقصيف رعد
تلك الصواعق وابصارهم بوميض برقها واعلم ان الفاضل الخلخالي
المحشي قال الاظهر ان هذه الشرطية لمزيد توضيح المنافقين حيث
لا يتنبهون ان من قدر على ايجاد قصيف الرعد ووميض البرق اذا
قادر ان يذهب بسمعهم وابصارهم فلا يرجعون عن ضلالتهم فلا حاجة
الى اعتبار ارتباط الكلام بالقصيف والابصار بالوميض الا انه
يقال لو لم يعتبر الارتباط بالاسباب لكان تعلق فعل المشيئة به
خفيا لان عادة الله تعالى جارية على خلق الاشياء عند اسبابها
فعلى هذا يكون الجملة اعتراضية كما هو مذهب صاحب الكشاف في بيان الاحوال
المشبه ثم اعلم ان المصنف جعل القيدين المذكورين قيدين للمفعول
المقدر للشرط المذكور وقد جعلهما في الكشاف قيدين للجزاء وهو
الاولى لان قيد مفعول شاء بتلك القيد مستغرب لكون حذف المفعول
فلا يجوز حذفه وحيث حذف المفعول في الشرط المذكور لدلالة الجواب
عليه اي على ذلك المحذوف ولقد تكاثر حذفه في شاء واراد ونحوهما
اذا وقعتا في حيز الشرط لدلالة الجواب عليه ولان في ذلك نوع تفسير
بعد الابهام الا في الشيء المستغرب فانه لا يكتفى فيه بدلالة الجواب
عليه بل لا بد من التصريح به اعتناء بشانه وقطعا لذهاب الوهم
الى غيره بناء على استبعاد تعلق الفعل به واستغرابه كقوله ولو شئت
ان ابكي دما لبكيته عليه اذ قلت لو شئت لبكيت دما جاز ان يتوهم
ان قصدك في تعلق المشيئة بالبكاء الدمع على مجرى العادة وانما ذكرته
في الجواب بكاء الدم واقع بدله من غير قصد اليه كانك قلت لو شئت
ان ابكي دمعا لبكيته دما الا انك اعتمدت في حذف المفعول الى ما اتيت
في الجواب وفي تعيين متعلقه بالمعتاد وان كان من حيث ان تقييد البكاء
في الجواب بالدم يدل دلالة ظاهرة على انه المراد لكنه يحتمل فاذا ابرزت
المفعول زال الاحتمال وصار الكلام نصا فيما قصدت به فلو قال
ان قلت لو شئت لبكيت دما لاحتمل ان يكون لو شئت ان ابكي
دما لبكيته فقط كما ذكره الشريف فقوله ان المذكور في جواب لو
هو البكاء المتعلق بالدم فاخذ المعلوم المذكور فيه وترك متعلقه
والاختصار في تعيينه بالمعتاد نوع من الانصاف وفي الجملة الحكم الظاهر
ودال على ان المعترض ليس بمكابر على الصواب في الجواب ان يقال
لا نزاع في ان الكلام في مفعول المشيئة لكنه متى جوز تعلقها بالغير
كما في بيت ابي الحسن ولو شئت ان ابكي لبكيته تفكرا فتبيانا وحينئذ لا المفعول

وقد يكون معتبرا لقيد هو منشأ الغرابة فاذا حذف اعتمادا على ذكره في الجواب لم يكن المفعول الذي تعلق فعل المشية به غريبا مذكورا لانتفاء المقيد بانتفاء قيده فيلتبس المفعول المقيد بما يفيد الغرابة بمفعول مطلق عنه ويراد به المعتاد قوله ووقوع الشرط اي لتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فرضا في الماضي مع القطع بانتفاء الشرط فيلزم انتفاء الجزاء وظاهره انا الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثاني ضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم وهذا مختار ابن الحاجب وكثير من المحققين على خلاف مختار اهل اللغة والعربية توضيحه ان اهل اللغة قالوا ان لو لامتناع الثاني لامتناع الاول سواء كان الشرط والجزاء اثباتا او نفيا او احدهما اثباتا والاخر نفيا فمعنى نحو لو لم تأتني لم اكرمك لامتناع عدم الاكرام لامتناع عدم الاتيان واعترض عليه المتأخرون بان الشرط اما سبب للجزاء او ملزوم له وعلى التقديرين لا يلزم من انتفاء السبب او الملزوم انتفاء المسبب او اللازم لجواز تعدد سببها فالحق انه لانتفاء الاول لانتفاء الثاني كما في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فانه سيق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الالهة دون العكس والى هذا ذهب المنطقيون ايضا وقالوا ان رفع التالي يوجب رفع المقدم ولا عكس واجاب عنه بعض المحققين بانه ليس معنى قول اهل اللغة ان لو لامتناع الثاني لامتناع الاول انه يستدل بامتناع الاول على امتناع الثاني حتى يرد عليه ان انتفاء السبب او الملزوم لا يستلزم انتفاء المسبب او اللازم بل معناه انها للدلالة على ان انتفاء الثاني في الخارج انما هو بسبب انتفاء الاول الا ترى ان معنى لو شاء لهديكم ان الهداية انما هي بسبب انتفاء المشية فكانت لو عندهم تستعمل للدلالة على ان علة انتفاء مضمون الجزاء في الخارج هي انتفاء مضمون الشرط من غير التفات الى ان علة العلم بانتفاء الجزاء ما هي وارباب المعقول قد جعلوا لو اداة للتلازم دالة على لزوم الجزاء للشرط من غير قصد الى القطع بانتفائهما فهم يستعملونها للدلالة على ان العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء الاول ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم من غير التفات الى ان علة انتفاء الجزاء في الخارج ما هي وقد يستعمل لو للدلالة على ان الجزاء لازم في جميع الازمنة في قصد المتكلم وذلك اذا كان الشرط مما يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقيضه ذلك الشرط انسب باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه فيكون دائما سواء كان الشرط والجزاء مثبتين نحو لو اهنتني لاثنيت عليك او منفيين نحو لو لم يخف الله لم يعصه او مختلفين نحو ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله فمعنى هذه الامثلة انه دال على لزوم وجود الجزاء لهذا الشرط مع استبعاد لزومه له فوجوده عند عدم هذا الشرط بالطريق الاولى اذا

عومه

اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في الواقعة في هذه الاية وفيما فيه مختار المصنف وقال السيد الشريف ان كلمة لو ههنا مستعملة لمجرد ربط جزائها بشرطها مجردة عن الدلالة على انتفاء احدهما لانتفاء الاخر فهي بمنزلة ان وقال بعض المحققين ان لو ههنا باقية على ما عليه عند اهل اللغة اعني لامتناع الثاني لامتناع الاول فانها تفيد ان عدم ذهاب سمعهم وابصارهم بسبب عدم مشية الله في الواقع لذهابها وان كان حاصلا للاولى والفائدة في هذه الشرطية ابداء المانع اعني عدم مشية الله لذهاب سمعهم وابصارهم لان انتفاء الشرط يكفي في انتفاء الحدوث لمشروط مع قيام ما يقتضيه اعني قصيف الرعد ومض البرق فالغرض من هذه الشرطية تنبيه على ان مشيته سبب الرعد والبرق وصلت غايتها وقاربت ازالة الحواس بحيث لو تعلقت بها المشية لازالتها بلا حاجة الى زيادة في قصيف الرعد وومض البرق فان قيل الظاهر منه ان لو لانتفاء الثاني لانتفاء الاول على خلاف ما ذكره سابقا قلت المراد بما ذكره سابقا بيان لكون العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء الاول على قاعدة المنطقيين والمراد بهذا المقيل بيان لكون انتفاء الاول سببا لانتفاء الثاني في الخارج على قاعدة اهل اللغة والتنبيه عطف على ابداء المانع على ان تأثير الاسباب في مسبباتها مشروط بمشية الله تعالى مثل هذه العبارة وكذا قوله مع قيام مقتضيه ليست على ما ينبغي لان الاسباب لا تأثير لها في المسببات ولا مقتضي للوجود الا الله تعالى وليس اقتضاء اجراء العادة على الفعل ان يقال والتنبيه على ان المسببات مرتبطة بالاسباب العادية واقعة بقدرة الله تعالى ومشيته اقول ان اراد التأثير الحقيقي فالحصر مسلم ولا يفيد وان اراد تأثيرا ما فالحصر ممنوع اذ للاسباب تأثير ما وان وجود الاثار وجود المسببات حال كونها مرتبطا باسبابها واقع بقدرته تعالى وجود ايجاب آثارها او لا قلنا نقول ان وجودها واقع بقدرته تعالى فيه اشارة الى ان القدرة انما تؤثر في الوجود لا في الماهية فلا يستقيم الا على القول بان الماهيات غير مجعولة وكان ما قلنا ان هذا القول يشعر بمذهب الجبرية ايضا الا ان يقال ان الجبرية لا يقولون بارتباط الوجود بالاسباب وكان ما قلنا فلان الممكنات انما تقع بصفة التكوين لا بالقدرة لانها صفة تتعلق بالممكن وتجعله ممكن الوجود من الفاعل وتخصصه الارادة ويؤثر التكوين والجواب ما ذكره في مذهب المتكلمين بصفة التكوين من المصنفين الاشاعرة فانهم اسندوا التأثير الى القدرة كالتصريح به والتقرير والصواب ارجاع الى التنبيه المذكور بمعنى ان هذه الاية كالتأكيد لما قبلها من ان وجود الممكنات كلها واقع بقدرته تعالى ومشيته دليلا على عموم قدرته لكل الممكنات على هذا فصل عما قبله فاقتضى عموم قدرته الى الكل اليقينية والاية من الظنيات لانها عام خص منه البعض اعني ذاته تعالى وصفاته والعام المخصوص منه البعض ظني فكيف يستدل به على اليقيني قلنا لا نسلم ذلك على ما يصرح به ولو سلم ذلك لكن المخصص عقل والمخصص بالعقل يفيد القطع على ما في الاصول

اعني الاستدلال بانتفاء الثاني على انتفاء الاول منه

ثم ان انتفاء الاول لانتفاء الثاني

هذا التنبيه انما ثبت كونها منبهة على ان وجود المسببات مرتبط بمشية الله تعالى ثبت كونها واقعة بقدرته تعالى لانه لا فعالا لان المشية صفة شانها ترجيح احد طرفي المقدور على الاخر وانها مسبوقة بالقدرة تكون وقد تبين ان وجود المسببات مرتبط بالمشية فقد تبين انها اذا وقع بالقدرة التابعة عليها بالضرورة ان الواقع بالمسبوق واقع بالسابق ايضا كذا قيل منه صح

والشيء يختص بالموجود فكل شيء موجود وكل موجود شيء لا نزاع في الاصطلاح واما الان
فقد جاء اسما للموجود المطلق بمعنى شاء اسم فاعل وفي تناول الباري تعالى
لانه شاء كما قال قل اي شيء اكبر شهادة فانه بمعنى شاء وبمعنى مشيء اسم مفعول
وكل ... وان طرف العدم من الممكن قد يقع متعلقا بالمشية ايضا كما في الاعدام
بعد الايجاد فلا يلزم من كونه مشيا كونه موجودا اندفع بقولنا ان المشي وجوده
وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة ثم يطلق على الممكن المعدوم
الذي شاء الله وجوده قبل ان يوجد لانه لا يتعلق مشيته في وجوده صار
موجودا في الجملة فلا يرد عليه ان هذا الاطلاق ينافي ما سبق من ان الشيء
يختص بالموجود ولان المشيء وجوده اعم من الموجود في الجملة بخلاف المعدوم الممكن
الذي لم يتعلق المشية بوجوده فانه لا يطلق عليه لفظ الشيء وعلى ما اي على معنى
مشيء وجوده فيهما اي لفظ شيء المذكورين في الاتيين على عمومهما بلا مثنوية
على وزن معنوية بمعنى بلا استثناء شيء من الواجب وصفاته لان كلا
من الواجب وصفاته لا يدخل تحت معنى المشي وجوده حتى يحتاج الى الاستثناء
والتخصيص بقي هنا ان لفظ الشيء اما مصدر او اسم للموجود او مصدر
بمعنى الفاعل او بمعنى المفعول وفي الاية المذكورة لا يحمل على المعنى المصدري
وهو ظاهر فان حمل على المعنى الثاني فلا بد من استثناء ذات الباري
وصفاته وان حمل على المعنى الثالث فلا بد من استثناء ذات الباري
دون صفاته لان اللفظ لا يتناولها حتى يستثنى وان حمل على المعنى الرابع
فلا يحتاج الى الاستثناء اصلا فان اللفظ لا يتناول ذاته ولا صفاته اصلا
حتى يحتاج الى استثناء شيء منها لان الشيء بمعنى الممكنات ...
والممكن لان الصحيح ههنا بمعنى الامكان العام المقيد بجانب الوجود او ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه فيعم الممتنع ايضا كما يعم الواجب ثم فهم التخصيص بالممكن
في الموصلين في قوله ان الله على كل شيء قدير الله خالق كل شيء بدليل العقل
فان من عرف معنى القدرة حكم بمجرد عقله ان الواجب والممتنع مستثنيان من قوله
على كل شيء قدير فان قيل الخلاف بيننا وبينهم في المعدوم الممكن هل هو شيء ام لا
واما الممتنع فليس بشيء اتفاقا فذكره خارج عن محل النزاع اجيب بان ذلك
في الشيئية بمعنى التقرر والثبوت في الخارج منفكة عن صفة الوجود فانهم
قالوا ان المعدوم الممكن شيء بمعنى انه ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة
الوجود فان الوجود عندهم زائد على الماهية فيجوز تحققها في الخارج منفكة عن الوجود
وقال اصحابنا ان الوجود عين الماهية فلا يجوز تحققها منفكة عن الوجود
لا في اطلاق لفظ الشيء فانه بحث لغوي مرجعه الى النقل والسماع ومن النزاع
ههنا في اطلاق لفظ الشيء لا الشيئية بمعنى التقرر والثبوت فلذا ذكر الممتنع
والواجب كما لا يخفى ... لو كان الشيء هو الموجود كما قاله اصحابنا لما كان
متعلقا للقدرة لانها صفة مؤثرة على وفق الارادة وتاثيره هو الايجاد
وايجاد الموجود محال فما وجه صحة قوله ان الله على كل شيء قدير واجاب عنه
بان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق وهو غير لازم واللازم ايجاد
موجود بوجود هو اثر ذلك الايجاد وهو ليس بمحال ولا يخفى عليك انه
لما كان الشيء في الاية بمعنى مشيء وجوده لم يبق حاجة الى هذا الجواب

لا لان اسمائه توقيفية صح

هذا على اصل الاشعري والا فالمقدر من صفة التكوين لا القدرة عند الماتريدية منه

والقدره

والقدرة هي التمكن من ايجاد الشيء بهذا معنى ان القدرة والافراد صفة حقيقية
قائمة بذات القادر والتمكن من ايجاد الفعل امر اعتباري وقدرة
العبد هي عبارة عن ... قال في شرح المواقف
الاشاعرة ... على ان القدرة صفة وجودية يتاتى معها الفعل
بدلا عن الترك ... لهذا الاتفاق والقدير فعال
لما يشاء ولذلك قلما يوصف به غير الباري قال الراغب محال
ان يوصف غير الله بالقدرة المطلقة بل حقه ان يقال قادر على كذا
والقدير هو الفاعل لما يشاء على قدر ما تقتضيه الحكمة لا زائدا عليه ولا ناقصا عنه
ولذلك لا يصح ان يوصف به الا الله تعالى والمقتدر يقاربه لكن قد يوصف
به البشر واذا استعمل في الله تعالى فمعناه القدير واذا استعمل في البشر
فمعناه المتكلف والمكتسب للقدرة ... الاشتقاق القدرة
وفي الكشاف ثم التقدير عدل عنه الى الاشتقاق المجرد من المزيد وان جاز
اذا كان المزيد اعرف لكن الاصل اشتقاقه من الثلاثي ... عبارة
الكشاف ... القدرة او التقدير ... الاشتقاق
لكنه عدل الى لفظ التقدير لاشتهاره ... المقصود دون القدرة وفيما
في الاية المذكورة دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه
مقدور ... لان كلا منهما شيء ...
[illegible]

عنه

فعال على وجه
نعم منه ان معنى قوله فعال لما شاء انه
الا تكون ذو وفق الحكمة ولذا عدل عن ... على الفعال
صح

فان قيل ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه موجود فان قلنا
مقدور من لزم ايجاد الموجود وهو محال قلنا المحال هو ايجاد
الموجود بوجود سابق وهو غير لازم واللازم ايجاد موجود
بوجود هو اثر ذلك الايجاد وهو ليس بمحال وكذا وجود
الباقي حال بقائه كما انه حصل في حدوثه فلما حصل في الازمنة
حدوثه من القادر فكذا دوام وجوده فيما بعده من الازمنة
حاصل بايجاد القادر بحيث لو فرض انه انقطع التعلق في
الوجود منه بعد ما كان الممكن في كل زمان من الازمنة وجوده
موجودة بوجود في نفسه في ذلك الزمان من القادر
فالاكثر من ان الممكن حال بقائه مقدور لكون القادر
موجدا له بوجود هو اثر ذلك الايجاد لا بوجود سابق
صح

فلا يلزم تعلق القدرة بمقدور واحد منه

ثم قال بعد ما اجاب عن المستحيل واما الفعل بين قادرين فمختلف فيه
فان امكن ان يتعلق قدرتان معا بمقدور واحد كان مقدور العبد
مقدورا له تع ايضا وداخلا في حكم هذه الاية وان لم يمكن ذلك كان داخلا
في حكم المستحيل وخارجا عن شمول قدرته تع اياه وتحقيقه انهم اختلفوا
هل يمكن مقدور بين قادرين او لا فجوزه ابو الحسن البصري والمعتزلة
مطلقا سواء كان القادران مؤثرين او كاسبين او احدهما مؤثرا
والاخر كاسبا وجوزه طائفة منا لا مطلقا بل بين قادر بالقدرة المؤثرة
وقادر بالقدرة الكاسبة بناء على ان للعبد قدرة كاسبة عندهم ومنعه
جمهور المعتزلة مطلقا بناء على عدم اثباتهم للعبد قدرة كاسبة
لانه شيء دليل للكل من الاقسام الثلاث الا ان كلا جرى حال حدوثه وممكن
حال بقائه ومقدور العبد شيء وكل شيء مقدور له تع ولا يلزم توارد العلتين
المؤثرتين او الكاسبتين على مقدور واحد كما عرفت ان التمثيلين اي
التمثيل بالمستوقد نارا وذوي الصيب من جملة التمثيلات المؤلفة اي المؤلفة
وهو ان تشبه كيفية منتزعة من مجموع تضامت اجزاؤه حتى صارت شيئا
واحدا باخرى مثلها وهو اشارة الى ان التمثيل المركب ليس معناه تشبيه
المركب بالمركب كما ظن بل تشبيه الهيئة بالهيئة المنتزعة من عدة امور
وقد مر بيانه وكما ذكروا ان الغرض من التشبيه قد يعود الى المشبه وقد يعود
الى المشبه به فصرح ان الغرض من التشبيه ههنا يعود الى المشبه وهو حال
المنافقين فقال والغرض منهما اي التمثيلين تمثيل حال المنافقين
من الحيرة هذا بالنسبة الى التمثيل الاول والشدة بالنسبة الى التمثيل الثاني
بما متعلق بتمثيل وما مصدرية يكابدون مقاساتهم من الشدة كأنه
يصل الكبد اي الكبد يقال كابدت الامر اذا قاسيت شدته من انطفت
نارة فاعل انطفت والمعنى تمثيل حالهم بمكابدة من انطفت نارة من اضافة المصدر
الى فاعله بعد ايقادها في ظلمة الليل متعلق بانطفت او بالايقاد وهذا ناظر الى
التمثيل الاول او بحال من اخذته السماء ناظرا الى التمثيل الثاني ويمكن عطفه
على والظاهر جعلهما من قبيل التمثيل المفرد اي النوع كقوله وما يستوي
الاعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور شبه
الجاهل المبين بالاعمى والعالم العامل بالبصير وشبه الباطل الذي عليه الجاهل
بالظلمات والحق الذي عليه المؤمن المطلع بالنور وشبه ما يؤدي
عمل المؤمن من الثواب الذي يستحقه المؤمن بالظل وما يؤدي الباطل
من العقاب بالحرور وهو شدة حر الشمس وكان قلوب الطير رطبا ويابسا
حالان من القلوب والعامل كان وكذا الذي وكرها حال من القلوب لدى وكرها
العناب والحشف البالي حيث كان شبه رطب القلوب بالعناب
ويابسها بالحشف وهو ارداء التمر ذكر كلا من المشبه والمشبه به ولما بين التشبيه
المفرق مطلقا ومثل بمثالين اراد ان يبين في التمثيلين المذكورين تبليغا
فقال بان تشبه متعلق بجعلهما في الاول اي مثلهم كمثل الذي استوقد ذوات
المنافقين بالمستوقدين واظهارهم الايمان بالرفع عطف على ذوات المنافقين
باستيقاد النار عطف على المستوقدين بالواو وكذا نورا وما انتفعوا به باضافة

النار بما حول المستوقدين وزوال ذلك الانتفاع اي فقد باطفائها نارهم وانطفائها
بنورهم فههنا اربع تشبيهات مفرقة واحد منها في الذات وثلاث في الاحوال
بخلاف التشبيه المركب فان فيه تشبيها واحدا في الهيئة الماخوذة من عدة امور
بهيئة ماخوذة من عدة امور اخر كما عرفت فان قيل اين ذكر هذه التشبيهات
الاربع لجوابه على ما ذكره صاحب الكشاف انها مطويات لا انها كما جاءت
صريحا جاءت مطوية الذكر بايقاعها على سنن الاستعارة كقوله
البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح اجاج فان قيل ان
لفظ المثل في جانب المشبه اعني لفظ مثلهم دال على التشبيهات المذكورة
اجمالا فلا تكون مطوية قلنا ان التشبيه المفرق ههنا انما هو بين خصوصيات
احوال المنافقين المعلومة فيما سبق وبين خصوصيات المستوقد
او اصحاب الصيب المفهومة من العبارات المذكورة في جانب
المشبه به فتقدير الكلام مثلهم فيما علم سابقا من احوالهم المخصوصة
كمثل المستوقد اعني احواله المخصوصة المذكورة معه او كمثل ذوي صيب
فالاشياء المشبهة مذكورة بخصوصياتها دون الاحوال المشبهة فانها مطوية
قطعا اعتمادا على ما سبق كذا حققه سيد المحققين انما قال صاحب الكشاف
على سنن الاستعارة اشارة الى ان طريقة الاستعارة ان يطوى
ذكر المشبه قطعا ويجعل الكلام خلوا عنه فلا يكون مذكورا لا لفظا ولا تقديرا اصلا
في نظم الكلام لان الاستعارة مبنية على تناسي التشبيه واما التشبيه فقد يطوى
فيه ذكره ايضا لكن لذلك كان الفرق بينهما من وجهين الاول ان المتروك
في التشبيه منوي مراد وفي الاستعارة منسي بالكلية الثاني ان لفظ
المشبه به في التشبيه مستعمل في معناه الحقيقي وفي الاستعارة مستعمل في
معنى المشبه حتى لو اقيم اسم المشبه مقامه صح الكلام ولا يفوت الا المبالغة
المستفادة من التشبيه والاستعارة وفي الثاني عطف على في الاول
اي التمثيل المفرق في التمثيل الثاني بان تشبه انفسهم باصحاب الصيب
وتشبه ايمانهم المخالط بالكفر بصيب فيه ظلمات ورعد وبرق من حيث
انه بيان لوجه الشبه والضمير راجع الى الصيب وايمانهم المخالط
للكفر ونفاقهم عطف على انفسهم او ايمانهم حذرا مفعول له للنفاق اي
عن نكايات المؤمنين جمع نكاية ههنا بالصيب الكثرة من الاذلال
والاهلاك وما يطرقون اي المؤمنون به راجع الى ما من موصول
مفعول يطرقون سواهم راجع الى المنافقين من الكثرة بيان لما والمراد
بما يطرقون انواع الحقارة والهوان والاهلاك بجعل الاصابع في الاذان
عطف على باصحاب الصيب من حيث بيان لوجه الشبه وتحيرهم عطف على انفسهم
وكذا قوله وجهلهم عطف على انفسهم لا ادراك لهم ينفع لاحق بحكمة الى فههنا اربع
تشبيهات مفرقة واحد منها في الذات والباقية في الاحوال كما في التمثيل الاول
فللمنافقين احوال ست ثلاثة منها في التمثيل الاول وثلاثة منها في التمثيل
الثاني على ما مر بيانه ويجعل تشبيه الايمان من القرآن مثل هذا ايضا مبني
على جعل التمثيل الثاني من قبيل التشبيه المفرق وانه مختص بالمنافقين لا اعم للكفار

يقال نكا في الاعداء نكاية اذا قتل فيهم م ج ح والمراد به

والفرق بينهما انه شبه في الاول الجانهم المخالط بالكفر والخداع بالصيب الذي فيه ظلمات ورعد وبرق وفي الثاني شبه مطلق الايمان والقرآن وسائر المعارف الكتابية التي هي سبب للحياة الابدية مع قطع النظر عن خصوصية المحل بالصيب الذي به حياة الارض فالاول تشبيه المقيد بالمقيد والثاني تشبيه المطلق بالمطلق وما ارتكب عطف على الايمان اي اختلطت بالمعارف المذكورة من الشبه بيان لما المبطلة بالمعارف الالهية او بمعنى الباطلة واعتبر حيث عطف على ارتكب بتوفيقهم او الطلع عليهم عطف على بالصيب فقطع هذا القول انهما تشبيهات مفرقة وواحد منها في الذات والباقي في الاحوال فلنتأمل في كلامه لما عدد من قوله هدى للمتقين الى هنا فرق المكلفين من المؤمنين المخلصين والكافرين المجاهرين والمنافقين وذكر خواصهم اما خواص المؤمنين فالايمان بالغيب والتقوى والتوكل على الهدى وخواص الكافرين المجاهرين الاصرار على الكفر والختم والغشاوة والتمادي وخواص المنافقين اظهار الايمان والخداع ومرض القلب واختلاف المقالة عند لقاء المؤمنين ومصارف امورهم الى مرجعها فانه يبين ان مرجع المؤمنين الفوز والفلاح في الابد ومرجع الكافرين هو العقاب الابدي وفي الكشاف عطفا على فولهم ومصارف امورهم وما اختصت به كل فرقة مما يسعدها ويشقيها ويحظيها عند الله ويرديها وانما ترك المصنف لانه اعترض عليه بانه لم يذكر للمؤمنين مشقيات ومرديات ولا للكافرين مسعدات ومحظيات بل المذكور للمؤمنين هو المسعد والمحظي وللكافرين هو المشقي والمردي فالواجب ان يعطف باو ويقال او يشقيها او يرديها واجيب بانا لا نعرف ان الكلام المذكور مسعد جزئي على ان ما يقابل منها لو حذف وبالعكس فقد ذكر لكل فرقة مسعدها وبالعكس يقال ورد بان الاختصاص لا يبقى له معنى فان المقابل مما اختص بكل فرقة ليس بمخصوص بها لوجوده في المقابل الاخر فالصواب ان لا يجعل من بيانه بل تبعيضية اي من الامور التي يسعد الفرق ويشقيها على سبيل التوزيع فان بعض تلك الامور مسعد ومحظي لكل من الفرق بها وبعضها مشق ومرد كذلك وقد اختص كل فرقة بطائفة منها اقبل عليهم بالخطاب على سبيل الالتفات من الغيبة الى الخطاب فان النداء خطاب للمنادى فالله تعالى لما فرغ عن حكايات احوال الفرق الثلاث التفت الى الخطاب لهم كما في قوله اياك نعبد ومنه سقط ما ذكره المحشي انه لما كان نزولها منفردة عما قبلها فكيف يتحقق فيه الالتفات من الغيبة الى الخطاب هز السامع وتحريكا وتنشيطا له فان العدول الاختلاف معنى انظاهر يحدث نشاطا للسامع وتحريكه لاصغاء ذلك الكلام وهذه النكتة فائدة عامة لكل التفات واهتماما بامر العبادة وتفخيما لشأنها بيان للنكتة الخاصة بهذا الموقع ويحتمل ان يكون الاهتمام والتفخيم نكتة واحدة وان يكونا نكتتين ويحتمل ان يكون الكلام اشارة الى الاحتياج الى جبر الكلفة العبادة بلذة المخاطبة فان في العبادة كلفة ومشقة للعابد تجبر بلذة المخاطبة وشرف المكالمة فان المولى اذا اراد ان يكلف عبده بكلفة شاقة خاطبه بنفسه قال الفاضل المحشي ان قوله وجبر الكلفة العبادة بلذة المخاطبة ابطل النكتة التي تقود

هكذا ذكره السيد الشريف وقيل هذه الامور وردت في مقابلة تلك الفرقة اختصاص وكذلك المقابل كونه مسعدا ومحظيا ومخففا لظهور اثرها في تلك الفرقة بما حفظه الصفات المذكورة للمؤمنين مثلا او وافقنا الصفات المذكورة لهم كانوا اتصفوا سعدوا لهم فهم منهم وكذلك في جميع بمقابلاتها الكفار لانهم متصفون بتلك المقابلات حقيقة بالفرض وبتقدير زوال الصفات الكفار صح

الى ان مع

الى ان مع فمناسب ان يجمع مع الهز والتنشيط ولا يفصل بينها وبين التنشيط بما يتعلق بالعبادة من الاهتمام والتفخيم وان الانسب ان يقيد جبرا لكلفة العبادة بلذة المخاطبة لانها تكفي ايضا بالاهتمام والتفخيم ولو ترك التقييد لكان مستغنيا الناخيره عن الاهتمام بالعبادة وتفخيمها ولم يكن الفصل بينه وبين الهز والتنشيط كالمحالة الفصل اقول لعل الجبر يتصور بالنسبة الى النقصان فان كان المراد جبر نقصان ان معنى اللاحق لهم بكلفة العبادة كما ذكره متكلم وان كان المراد جبر النقصان اللاحق لنفس العبادة من جهة كلفتها فممنوع ولا يخفى عليك ان لذة المخاطبة بالعبادة تصلح جبرا لكل منهما ويا حرف وضع لنداء البعيد وقد ينادى بها القريب تنزيلا له منزلة البعيد هذا ما اختاره صاحب الكشاف وقال ابن الحاجب في النداء يا وضعها وقال الرضي ما ذكره ابن الحاجب في تمام الكشاف في الاستعمال في القريب والبعيد على السواء ودعوى المجاز في احدهما خلاف الاصل فعلى هذا لم تكن النكتة في اختياره ان الخطاب شامل على من هو في غاية القرب وعلى من هو في غاية البعد وعلى المتوسط بينهم وفيه تنبيه على ان العبد بكمال القرب لا يخرج عن دائرة التكليف بل لا يعد في ذلك الا من العظمة اي عظمة المنادي اسم مفعول وقد يكون المنادي اسم فاعل نحو يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي او الغفلة اي المنادي اسم مفعول ولا اعتناء بالمدعو له اي الامر بالعبادة ههنا عليه اي على المدعو له وهو الغرض مع المنادى جملة مفيدة للمخاطب فائدة يصح سكوته عليها لانها نائبة مناب فعل فيه بحث لان الفعل وحده لا يكون جملة مفيدة فضلا عن ان يكون مفيدة فكيف يكون ما ناب مناب الفعل جملة مفيدة فان قيل المراد بالفعل الفعل مع فاعله فان اطلاق الفعل على المجموع كثير قلنا نعم لكن ذلك انما يقتضي ان يكون يا جملة مفيدة وحدها لا مع المنادى واي جعل وصلة الى نداء المعرف باللام كما ان ذو جعل وصلة الى الوصف باسماء الاجناس والذي وصلة الى وصف المعارف بالجمل لتعذر الجمع بين حرفي التعريف الحرف يا واللام فانهما كالمثلين او مثلين لان يا لا تنافي تعريف حقيقة بل قد يقصد به مجرد النداء ولهذا لم يعرف المنادى في قول الاعمى يا رجلا خذ بيدي لان الاعمى لا يقصد المعين وقيل ان يا تقتضي بناء المنادى واللام التعريف تقتضي اعرابه والجمع بين الاعراب والبناء متعذر واعطي حكم المنادى اعني البناء على الضم المجهول والتعين المستتر راجع الى ان حكم المنادى اعني البناء على الضم لوقوعه منادى بحسب الظاهر وهو منصوب على انه مفعول ثان لا اعطي والمجرور عليه اي على اي المقصود بالنداء وهو المعرف باللام كالناس ههنا وصفا موضحا حال من المقصود لان اي لا فائدة لابهامه يحتاج الى ما يبينه والتزم رفعه اي رفع المنادى المقصود اشعارا بانه المقصود بالنداء لان الرفع مختص بالمنادى المعرفة والحق بالقاف اي دخل بينهما حرف التنبيه تأكيدا للنداء فان النداء تنبيه ايضا وانما كثر النداء على هذه الطريقة

بالفعل صح

في القرآن لاستقلال الندا بأوجه من التأكيد من تكرار الذكر والإيضاح
بعد الإبهام واختيار لفظ البعيد وتأكيد معناه بحرف التنبيه واجتماع
حرفي التعريف وكل ما نادى الله عباده مبتدأ وخبره وهو لحقيق والكلام
استئناف تعليلي لما قبله كأنه قيل هل يصح استقلال الندا بأوجه من التأكيد
فقيل لكثرة الندا على هذه الطريقة كه هذا الامر اجليه والغرض الا ما
وهو خطاب كمعض الشيء من حيث متعلق بحقيق انما راجع الى ما
والثابت باعتبار وباعتبار ما في المرجع صيغ الجمع والجموع كالرجال والسماوات
كالقوم والناس والرهط للعموم حيث لا عهد واستدلوا بالمعقول
والاستعمال والاجماع اما المعقول فلان العموم هو المتبادر منها حيث لا عهد
واما الاستعمال فاستثناء الله بقوله وبدل عليه صحة الاستثناء منها كقوله تعالى
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك استثنى من الجمع المضاف الى المفرد
فعلم انه للعموم فكذا المحلى فان قيل ان صحة الاستثناء موقوفة على العموم فاثبات
العموم بها دور قلنا ان العلم بالعموم ثبت بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير
فلو استند الا الى الاستعمال او نقول لا ان صحة الاستثناء موقوف على العموم
والعلم بالعموم موقوف على صحة الاستثناء فلا دور فان قيل ان المستثنى منه
قد يكون لفظا خاصا نحو عندي عشرة الا واحدا فلا يدل على عموم المستثنى منه قلنا الجواب
ان مراده صحة الاستثناء من متعدد غير محصور يدل على العموم او استثناء
ما هو من افراد اللفظ يدل على العموم لا ما هو من اجزائه كما في مادة النقض والتأكيد
بما يفيد العموم كقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون لان التأكيد تقرير لما يفيده المتبوع
فلو لم يكن المتبوع عاما لما كان كلهم تأكيدا له بل تأسيسا واما الاجماع فانه
تعلقوا واستندوا لان الصحابة بعمومه تمسكوا فانه لما وقع الاختلاف بعد رسول
الله في الخلافة فقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضي الله عنه بقوله
رسول الله الائمة من قريش ولم ينكر احد من الصحابة فانعقد الاجماع فالناس
اي ادلة ان الامر كذلك فلفظ الناس لكونه اسم جمع معرف باللام يعم الموجودين
وقت النزول لفظا لغة وضعا ومن سيوجد لما تواتر من دينه عليه السلام ان
مقتضى خطابه واحكامه شامل للقبيلتين الى المعدوم والمعدوم الا بمخصص
الدليل اخرج الصبي والمجنون والمغمى عليه واعلم ان هذا الخطاب يسمى بالخطاب
المشافهة واختلفوا فيه هل يختص بالموجودين وقت النزول او يعم المعدوم
وقت النزول ايضا قال الاكثر منهم اصحابنا انه يختص بالموجودين وحكم المعدومين
علم بدليل اخر من اجماع او قياس او نص وقال الجمهور منهم الحنابلة والاشاعرة
انه يعم واستدل الاكثر بانا نعلم قطعا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس
ويا ايها الذين امنوا او نحو ذلك وبانه امتنع خطاب الصبي والمجنون
والمغمى عليه مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم اولى منه بالامتناع
وبان المعدوم لو كان مكلفا لكان مكلفا في الازل فيلزم منه ان يوجد
امر ونهي في الازل من غير متعلق موجود في الازل وهو محال واحتج الاولون
ان الرسول عليه السلام مخاطب لمن سيوجد لم يكن مرسلا اليهم واللازم باطل بالاجماع
وبان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار بمثل ذلك وهو اجماع

على العموم

على العموم وتحد انه عن الاول لا نسلم انه لا تبليغ الا بهذه العمومات
التي هي خطابات المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يحصل
للبعض شفاها وللبعض بنصب الامارة على ان حكمهم حكم الذين شافههم
وعن الثاني انه لا يتعين ان نقول لهم نعلم ولدا بهم بل قد يكون لانهم علموا ان حكمه
ثابت عليهم بدليل اخر جمعا بين الادلة والظاهر من كلام المصنف ان المختار عنده
مذهب الاكثرين حيث خص على شموله لمن سيوجد بقوله لما تواتر
من دينه الخ وجه فانه يدل على ان حكم المعدوم حكم بدليل اخر لا بمجرد عموم اللفظ
وما روي عن علقمة والحسن ان كل شيء نزل فيه يا ايها الناس فمكي ويا ايها
الذين امنوا فمدني ان صح رفعه فلا يوجب تخصيصه بالكفار جواب
عما يقال من ان ما ذكرتم من عموم لفظ الناس الموجودين وقت النزول
والمعدوم ومن من الكفار والمؤمنين معارض بما روي عنهما فانه
يدل على تخصيص الناس بالكفار الكائنين بمكة وقت النزول
وحاصل الجواب لا نسلم انه مرفوع الى النبي عم بل هو موقوف على التابعين
والموقوف على التابعين لا يكون حجة ولو سلم انه مرفوع ولا نسلم
انه يوجب تخصيصه بالكفار فان كونه مكيا لا يوجب كون الخطاب
متوجها الى من كان بمكة من الكفار فقط وقت النزول لان اهل مكة لم يكونوا
كافرين جميعا بل منهم مؤمن خالص ولو سلم انهم كافرون
جميعا لكن لا نسلم التخصيص ايضا لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب فيعم المؤمنين ايضا ولا امرهم بالعبادة عطف على تخصيصه
وهو جواب سؤال بعده تقريره انا سلمنا ان ما روي لا يوجب
تخصيص لفظ الناس بالكفار بل هو يعم المؤمنين ايضا لكنه يوجب
امرهم بالعبادة من الصوم والصلاة وغيرهما من الفروع وذلك باطل لان
امر المؤمنين بالعبادة تحصيل للحاصل لانهم عابدون وهو محال وكذا امر
الكفار بها محال لانها مشروطة بالايمان ولا ايمان لهم والامر بالمشروط بدون
الشرط محال وحاصل الجواب لا نسلم انه يوجب امرهم بالعبادة حتى يرد عليه
لزوم المحال المذكور وانما يوجب لو كان المأمور به هو العبادة وليس
كذلك بل هو ما اشار اليه بقوله فان المأمور به هو الامر المشترك بين
بدء العبادة والزيادة والمواظبة عليها اي فهو وثباتهم عليها الجواب
فمعنى قوله يا ايها الناس اعبدوا يا ايها المؤمنون دوموا على عبادتكم
واستمروا عليها ويا ايها الكافرون اشرعوا في العبادة واجبة بعد الايمان
ويا ايها المنافقون اخلصوا في عبادتكم فالمأمور به هو العبادة المطلقة
لان كلا من زيادة العبادة والشروع فيها والاخلاص عبادة فالمجوز
واعلم ان هذا السؤال والجواب على هذا التقرير هو المذكور في الكشاف
حيث قال لا يخلو الامر بالعبادة من ان يكون متوجها الى المؤمنين والكافرين
جميعا او الى كفار مكة خاصة على ما روي عن علقمة والحسن فالمؤمنون عابدون
ربهم فكيف امروا بما هم ملتبسون به واما الكفار فلا يعرفون الله ولا يقرون به فكيف
يعبدونه قلت المراد بعبادة المؤمنين ازديادهم منها وثباتهم عليها واما عبادة

بالابادم

الكفار فمشروط فيها الايمان كما شرط الوضوء للصلوة فهو مندرج تحت الامر
وان لم يذكر صريحا وتنبيه يرد سؤال انه مأمور به وجب ان يؤمر الكفار مطلقين
بالعبادة حال كفرهم وليس كذلك ولذلك لم يجب القضاء عليهم بعد الايمان
ولا يخفى عليك ان تقرير الجواب يقتضي غفلة البعد وههنا بحث اما اولا
فلان المذكور ليس شيئا يؤمر به ويرجع عليه وللحسن بل الاية تفريع كما يعطيه
من الكشاف فلا معنى للتفريع على ما مر من يعطفه على تخصيصه واما ثانيا فلان
الظاهر من سياق كلامه وسباقه ان الضمير في امرهم راجع الى الناس لا الى الكفار
فلم جمع مع افراد الضمير المعطوف عليه الغي تخصيصه ولك ان تجيب عنه بان
الضمير المعطوف راجع الى الناس بعد تسليم عمومه للمؤمنين والكافرين
فيعتبر التعدد في مرجعه بخلاف ضمير المعطوف عليه واما ثالثا فلان الامر يتعلق
بالمستقبل والمؤمن ملتبس بالعبادات المستقبلة اصلا فلم امره
بها طلبا للحاصل بل هو تحقق لكونه ضليعا وجمع والجواب عنه ان المراد
من اعبدوا احدثوا اصل العبادة وهو حاصل للمؤمن فيلزم الامر
بها طلب للحاصل واما رابعا فلان الظاهر من قوله ولا امر لهم بالعبادة ان الكفار
لم يؤمروا بها والظاهر من قوله فالمطلوب من الكفار الا انهم مأمورون بها
فبينهما تنافي والجواب ان المنفي هو ابتداء العبادة والمثبت هي العبادة
بعد اتيان شرطها واما خامسا فلان قوله لا يلزم من وجوب الشيء وجوب
ما لا يتم الا به منقوض بعدم الواجب في العبادة فان وجوب الواجب
موقوف على اعدامها اذ بعد وجودها لا يبقى الوجوب لامتناع تحصيل الحاصل
مع انه لا يلزم من وجوب الواجبات وجوب اعدامها وان كان مما يتوقف
عليه وجوبه ووجوده فالجواب عنه الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا لا مقيدا
بقيد ووجوب العبادة مقيد بعدمها اذ بعد وجودها لا يجب لامتناع
تحصيل الحاصل واذا كان وجوبها مقيدا بعدمها لا يلزم من وجوبها وجوب
ذلك القيد كوجوب الزكاة المقيد بالنصاب اذ ليس تحصيل
النصاب واجبا عليه بوجوب الزكاة بخلاف المعرفة والتصديق فانهما
ليست قيدا لوجوب العبادة بل وجوب العبادة مطلقة بالنسبة اليها
فيلزم من وجوبها وجوبها فلا نقض توضيحه ان ما يتوقف عليه وجود الشيء
على ثلاثة اقسام احدها ما يكون قيدا للوجوب كعدم الواجب والثاني ما يكون
سببا مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه كالايمان بالنسبة الى العبادة
والثالث ما يكون شرطا غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة ففي الاول
لا يلزم من وجوب الشيء وجوبه وفي الثاني يلزم من وجوبه وجوبه ومن ايجابه
ايجابه والا يلزم التكليف بالمحال وفي الثالث لا يلزم اصلا ولكن
يلزم من وجوب ادائه وجوبه فان الصلوة لا يلزم ان يكون ايجابها
ايجابا للوضوء ولزامنا بالوضوء بالامر المستقل واما سادسا فلان
اعبدوا حقيقة في طلب العبادة وفي طلب الزيادة حقيقة او مجاز
فيلزم اما استعمال المشترك في معنييه في استعمال واحد او جمع الحقيقة والمجاز
فالجواب ان المأمور به مطلق العبادة والزيادة في العبادة عبادة ايضا فلا

فلا يلزم من كون الشيء مما يتوقف عليه الوجود ان يكون ذلك الامر فلا يجب بوجوب العبادة منه

نظيره ان المعرفة كما يتوقف على النظر كذلك يتوقف على عدمها مع ان النظر يجب بوجوبها ولا يجب عدمها بوجوبها لكونها مطلقة بالنسبة الى النظر ومقيدة بالنسبة الى عدمها منه

ولا يلزم من وجوبه وجوبه

محذور

اي تبليغ العابد الى كماله بتكميل التربية والهدوية

فلا محذور ورتبها على ان الموجب للعبادة هو الربوبية اي التربية
او تحقيق الخلف لانها قال الطيبي والفرق بين اعبدوا الله واعبدوا ربكم
ان في الثاني ايجاب العبادة بواسطة النعم التي بها تربيتهم
وفي الاول عبادة لمحض ذاته تعالى من غير واسطة وعليه قوله يا ايها الناس
اتقوا ربكم وقوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله حيث ذكر الناس
ذكر الرب وحيث ذكر الايمان ذكر الله صفة جرت عليه اي على الرب
للتعظيم فتكون صفة مادحة والتعليل اي لبيان علة الربوبية وهذا
غريب ممكنة ولذا لم يذكره صاحب الكشاف ويحتمل التقييد اي التخصيص
والتمييز ان خص الخطاب بالمشركين واريد بالرب اعم من الحقيقي ومن
الهتهم هذا ما قاله الكشاف كان المشركون معتقدين ربوبية الله
وربوبية الهتهم فان خص المشركون بالخطاب فالمراد بالرب
اعم من الحقيقي ومن الهتهم وفي كان قوله الذي خلقكم صفة موضحة مميزة
انتهى واجري على المقصد عليه في كلام المصنف بخلافه في كلام الكشاف
والخلق ايجاد الشيء على تقدير واستواء اي قيل انه عطف انفي للتقدير
وفيه ان التقدير تعيين مقدار الشيء والاستواء اعتدال وانت بعيد كلاه
بين الشيئين فكيف يكون تفسيرا له شامل لكل ما يتقدم الانسان بالذات
او بالزمان قيل ان الشخص الانساني عبارة عن مجموع البدن والروح
والروح مقدم على المجموع بالذات على قول من يقول ان خلق
الارواح عند استكمال البدن اطوار خلقة لا قبله فان التقدم الذاتي
ما يبقى المؤخر عند انتفاء المقدم من غير عكس والروح مع البدن كذلك
فيما لا اي على القول بان الارواح خلقت قبل المعطوف على الضمير المنصوب
قيل احترز به عن العطف على الضمير المجرور في ربكم فانه وان لم يختل
المعنى لكنه لم يجز لفقد شرطه اعني اعادة الجار وفيه نظر لان لزوم
اعادة الجار في العامل الحرفي واما في العامل الاسمي فلا يعاد الا
لمجرد غرض الفصل ولا معنى لسواه كما في قولك بينك وبين زيد
فان تكرير الثاني ليس الا لمجرد غرض الفصل ولا معنى لسواه كما في الرضي
ثم لما توجه عليه ان جعل الاية صفة يقتضي ان يكون معلومة للمخاطب لما تقرر
ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف والمخاطب بها وان كان عالما بالمومى
لكن اكثرهم منكرون له فاجاب عنه بان الجملة اه مختص في
المقرر عندهم اي عند المشركين اما الاعتراف فهو وان اعتقدوا الصفة
اعني الخالقية فانهم لا شركاء في الالوهية والخالقية بل اشركوا
في المعبودية فقط والتوحيد الخالص تحصيل لحصر المعاني الثلاث في الله تعالى
وقرئ من قبلكم بفتح الميم بعد موصوله وكما توجه عليه ان الموصول الثاني
مع صلته معمول لا يتحصل به موصولا للاول اعني الذين دفعه بقوله على اقحام الموصول
الثاني بين الاول وصلته تأكيدا نحو خلقكم جاعلا للاول لا للثاني فلا
محذور وفيه نظر لانه ان اراد بالتأكيد المصطلح فان كان لفظيا وجب
ان يكون باعادة اللفظ الاول كما في قول جرير وان كان معنويا كان بالالفاظ

لا قبل خلقة البدن فهو مقدم عليه بالزمان واما التقدم بالذات فباعتبار ان بعض المتكلمين يتقدم جزؤه والزمان بعض المجموع تقدم بين الروح والمجموع بالمعنى الذي ذكره مرادهما او لا تقدم البدن على هذا المعنى صحيح

مخصوصة مع ان النحاة قد نصوا على امتناع تأكيد الموصول قبل تمام صلته
وان اراد غير المصطلح احتيج الى بيان وجه الجمع بين الموصولين في الجواب
بانه اراد به التأكيد اللفظي الا انه عدل عن اللفظ الاول الى ما هو بمعناه
احترازا عن التكرار بعيد غاية البعد ولهذا قال بعض المحققين الاولى
ان يجعل كلمة من زائدة كما هو مذهب الكسائي او موصوفة بالظرف
خبر المبتدأ محذوف والمعنى والذين هم اشخاص كائنون قبلكم وفيه
تفخيم لشأنهم بالابهام او بيان بان خلقهم ادخل في القدرة او موصوف
بالظرف كذلك والمعنى والذين هم الذين قبلكم فيكون الظرف صلة للموصول
الثاني والثاني مع صلته خبر المبتدأ المحذوف والمبتدأ مع خبره صلة الاول
اصل معناه العبد ومنه تيم الله اي عبد الله ثم سمي به قبائل منها تيم عدي
التي منها عمر بن لجاء الذي هجاه [illegible] بهذا البيت لا ابا لكم [illegible] الثاني مفعول
الخ بين الاول وما اضيف الاول اليه وهو عدي تأكيد الاول
واما حذف التنوين من الثاني فان لم يحتج لان التأكيد اللفظي حكم
حكم الاول بوجوه كثيرة اعرابا وبناء فلما حذف التنوين من الاول
حذف من الثاني ايضا قال الله تعالى لعلكم تتقون اعلم ان صاحب
الكشاف جعل لعل في هذه الآية مجازا عن ارادة الله تعالى حيث قال
لعل للترجي او الاشفاق تقول لعل زيدا يكرمني ولعله يهينني وقال الله تعالى
لعله يتذكر او يخشى لعل الساعة قريب وقد جاءت على سبيل الاطماع
في مواضع من القرآن ولكن ليس لكونه حقيقة في الاطماع بل المراد انها
في تلك المواضع للتحقيق الا انه ابرز في صورة الاطماع اما لانه اطماع
من كريم رحيم واما لسلوك طريق الملوك والعظماء في اظهار الكبرياء وترك
الاعتداد بالاشياء واما للتنبيه على ان حق العباد ان لا يتكلوا على العبادة
بل يكونوا بين خوف ورجاء فلعل في هذه الآية ليست مما ذكرناه في
شيء لان قوله خلقكم لعلكم تتقون لا يجوز ان يحمل على رجاء الله تعالى تقواهم
لان الرجاء لا يجوز على علام الغيوب وحمله على ان يخلقهم راجين
للتقوى ليس بسديد ايضا ولكن لعل واقعة في الآية موقع المجاز لا
الحقيقة لان الله تعالى خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف وركب فيهم
العقول والشهوات وازاح العلة في اقدارهم وتمكينهم وهداهم النجدين
ووضع في ايديهم زمام الاختيار واراد منهم الخير والتقوى فهم في صورة
المرجو منهم ان يتقوا لترجح امرهم وهم مختارون بين الطاعة والعصيان
كما ترجحت حال المرتجي بين ان يفعل وان لا يفعل انتهى ملخصا وهذا
مختار صاحب المفتاح ايضا فقوله فهم في صورة المرجو منهم ان يتقوا القول
للتشبيه بين العباد والمرجو منه وبيان للاستعارة في الآية ووجهه
مشابهتهم للمرجو منهم وما بعده [illegible] للراجي وان هناك حالة شبيهة
بالرجاء الا ارادته تعالى منهم التقوى فان اعتبر هذه الارادة وحدها واستعار
لها لعل التي كانت للترجي يكون في لعل استعارة تبعية حرفية وان اعتبر هيئة
مركبة منه تعالى ومن عباده وارادته منهم للخير وشبه بهيئة مركبة من الراجي والمرجو منهم

قال قيل ان الموصول بدون الصلة لا يفيد شيئا فكيف
يجوز تأكيده قلنا ان الموصول وحده يفيد امرا مبهما
كاسم الاشارة ولهذا رجع الضمير اليه في قولك الذي قام
مع انه لا يرجع الا الى المفيد فان قيل ان التأكيد اللفظي
لما لم يستعمل في الحرف ففي الاسماء الموصولة اولى
كيف وان التأكيد اللفظي لا يلزم ان يكون باعادة اللفظ
الاول بل قد يكون باعادة مرادفه نحو [illegible] قلنا وجه
ان الموصول كالاسم في الابعاض وعائده فهو وحده
بمنزلة جزء من الاسم فلا كذلك الحرف فانه وان توقف
في افادة المعنى على ذكر شيء فلا يصير معه بمنزلة كلمة واحدة
كما ذكره العلامة التفتازاني [illegible]
[illegible]

ورجائه

ورجائه يكون هناك استعارة تمثيلية قد صرح من الفاظها بما هو العمدة في حصول
الهيئة فلا مجاز في لعل وكلام الكشاف محمول على الاول كما دل عليه حكمه بان
لعل في الآية مجاز الا انه راعى الادب فلم يصرح بتشبيه البديع
والى ارادته بل صرح بين العباد والمرجو منهم ليفهم ضمنا تشبيه
ارادته للترجي والصانع ليظهر المشابهة بين الارادة والترجي لا
باعتبار حال متعلقيهما اعني المكلف والمرجو منه فذكر التشبيه بين حاليهما
ليظهر تلك المشابهة في ان متعلق كل من الارادة والترجي مترددا بين
ان يفعل وان لا يفعل مع رجحان ما لجانب الفعل فانه تعالى لما وضع في ايديهم
زمام الاختيار واراد منهم الطاعة كما هو مذهب الاعتزال ونصب
لهم الادلة لم يبق للمكلف عذر وصار حاله في رجحان اختياره للطاعة
مع تمكنه من المعصية كحال المرتجى منه في رجحان اختياره لما يرتجى منه مع
تمكنه من خلافه وصار ارادته تعالى لعباده [illegible] في افادة [illegible]
الترجي ولكن لما كان استعارة الارادة فيه مبنية على قاعدة الاعتزال
من جواز تخلف المراد عن ارادته تعالى عندهم وعدولا عن الحقيقة الى
المجاز بلا ضرورة لامكان الحقيقة عدل عنه المصنف فقال حال من
الضمير في اعبدوا كانه قال اعبدوا ربكم راجين ان تنخرطوا في سلك
المتقين الفائزين بالهدى والفلاح اعترض عليه التفتازاني بانه لا وجه
لتعليقه عن الاقرب بالابعد وتوسيطه بين العصا ولحائها فان قوله
الذي جعل لكم الارض فراشا موصول بربكم صفة او مدحا منصوبا او مرفوعا
فيكون بمنزلة اعبدوا ربكم الخالق الرازق [illegible] بتوسيط
الحال من فاعل اعبدوا بين وصفي المفعول على ان تقييد العبادة برجاء
التقوى ليس له كثير معنى لان رجاء التقوى [illegible] حصوله في حين الرجاء وانما
المناسب تقييدها بالتقوى واقترانها او برجاء ثواب التقوى
وفيه من البعد ما لا يخفى هذا واجاب عنه الفاضل المحشي بانه يكفي جهة
لترجيح تعلقه بالابعد انه في جعله محمولا على الحقيقة تقييدا للنسبة المقصودة
بخلاف ما اذا تعلق بالاقرب فانه في جعله مجازا وتقييدا للنسبة
الغير المقصودة وانه ليس تقييد العبادة برجاء التقوى ليتم منافيا
لحصول التقوى حال العبادة بل تقييدا للعبادة برجاء استمرار التقوى
على ما يفيده قوله تتقون على صيغة المضارع ورجاء استمرار
التقوى يفيد حصول التقوى بابلغ وجه وفائدة التقييد برجاء الاستمرار
من ذكره في التحذير عن الاغترار كما حدث الفصل بين وصفي المفعول
فما بعده جعل الذي جعل لكم مرفوعا بالمدح او منصوبا به فانه وان
كان وصفا في الحقيقة لكنه جملة مستقلة في الصورة مع استدعاء
رعاية الفاصلة ويدفعه بالكلية جعله مبتدأ لقوله فلا تجعلوا لله اندادا
فلكن هذا الاحتمال مبنيا عليه الا ان يقال جعل الطلب خبرا بعيد
بحيث يختار النصب للتحرز عنه بعد اما الطلبية انتهى وفيه نظر لان قوله
وتقييدا للنسبة الغير المقصودة اعني النسبة الى المفعول مبني على ما ذكره من جعل بان

بان في جعله حالا من فاعل اعبدوا او من مفعول خلقكم كما ذهب اليه صاحب الكشاف
قطع من الاقرب الى الابعد اه وفيه بحث لان صاحب الكشاف لم يجعل
لعلكم حالا من مفعول خلقكم فقط بل جعله حالا من فاعل على ما صرح به السيد
الشريف في شرح المفتاح ان خلقكم مريدا منكم الاتقاء المستوجبين
على صيغة التثنية صفة للهدى والفلاح او على صيغة الجمع صفة لراجين
لجوار الله التقرب منه والقبول عنده والا فحقيقة الرجاء لا تتصور
منه به ان يجعله حالا من ضمير اعبدوا على ان التقوى ههنا ليس على التقوى
بل منتهى درجات السالكين وهو المرتبة الثالثة وان العابد ينبغي
على ان التقوى ينبغي ان لا يغتر بعبادته لانها لا تستوجب شيئا من الثواب
او من مفعول خلقكم عطف على قوله من الضمير في اعبدوا والمعطوف
عليه بالجر عطف على مفعول او الضمير راجع الى الذين في قوله والذين من قبلكم
من ان لعل ههنا ليست للترجي ولا للاشفاق ولا للاطماع لان حقيقة الترجي
لا تتصور في حقه تعالى لانه علام الغيوب وحمله على انه راجين التقوى
ليس بسديد فلعل ههنا مجاز لا حقيقة لانه خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف
وركب فيهم العقول والشهوات وازال العلة في اقدارهم وتمكينهم وهداهم
النجدين ووضع في ايديهم زمام الاختيار واراد منهم الخير والتقوى
فهم في صورة المرجو منهم ان يتقوا ليترجح امرهم وهم مختارون بين
الطاعة والعصيان كما ترجحت حال المرتجي بين ان يفعل وان لا يفعل
ففي الكلام استعارة لتشبيههم بالمرجو منهم وتشبيهه تعالى بالراجي وان
هناك حالة شبيهة بالرجاء في ارادته منهم التقوى فاما ان يعتبر في هذه الارادة
وحدها استعارة لها الكلمة المستعملة للترجي فيكون هناك استعارة تبعية
وحينئذ واما ان يعتبر هيئة مركبة من الطرفين فيكون هناك استعارة تمثيلية
فيجري المجاز في لعل وكلام الكشاف ظاهر في الاول على ما سبق تفصيله هذا كلامه
وفيه نظر لان صاحب الكشاف لم يجعل لعلكم تتقون حالا من مفعول خلقكم
بل جعله حالا من فاعل مبنيا على الاستعارة التبعية في الارادة بجعل
خلقكم مريدا منكم التقوى على ما صرح به السيد الشريف في شرح المفتاح فكيف
يكون هذا اشارة الى ما ذكره صاحب الكشاف بل هو اشارة الى معنى اخر ما اختاره
صاحب الكشاف ولعل فيه على حقيقة الترجي لكن الترجي ههنا ليس للمتكلم
ولا من المخاطب بل من غيرهما كما انه في وجوب لمطلق الترجي كما في قوله
فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك على احد الوجهين وهو انك قد بلغت
من التهالك على ايمانهم مبلغا يرجون ان تترك بعض ما اوحي اليك
والمعنى ههنا خلقكم والذين من قبلكم وبلغ حالكم واياهم قد بلغتم من نعم الله عليكم
مبلغا كان يرجو كل راء منكم ومنهم التقوى واليه اشار بقوله
في صورة من يرجى منه التقوى وليس المراد به تشبيههم بالمرجي منهم كما ظن
واما جعله حالا من مفعول خلقكم على معنى خلقكم راجين للتقوى فيبنى لعل
على حقيقة الترجي فليس بسديد على ما صرح به في الكشاف اذ لا معنى لان يكون رجاء
العباد فيما ينبغي عليهم اعني التقوى والعصيان انه يحتاج الى جعلها حالا مقدرة

اي مقدرا رجاءكم للتقوى لان رجاءهم انما يحدث بعد تكامل العقل
والتكليف لا زمان الخلق وفيه ان المقدر في زمان المخلوق هو نفس
التقوى لا رجاؤها كما دل عليه قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
قال الفاضل المحشي جعل لعل في تجويز الدليل راجين الخلق مرجوي
التقوى لان الله تعالى منزه عن الرجاء بحيث صار مرجوين برجائه
وهم ليسوا راجين للخلق ممن يصح منهم الرجاء فكونهم مرجوين
لا يعقل فيمكن جعل الرجاء على حقيقته على هذا التوجيه ايضا بان
خلق اولا الناس حال كونه مرجوا التقوى عند الموجودين
زمان خلقه من الملائكة وخلق غيره في حال كونه مرجوا التقوى
في حالة الظاهر اقول هذا مبني على ان الرجاء في المتكلم والمخاطب
وليس كذلك بل قد يكون من غيرهما ايضا كما عرفت لترجح الامر على
كونهم في صورة من يرجى منه التقوى والضمير راجع الى التقوى
باجتماع اسبابها من النعم ونصب الدلائل وكثرة الدواعي من وعده
ووعيده ثم لما ورد ان الله تعالى كما خلق المخاطبين كذلك خلق الذين
من قبلهم للتقوى فلم قصره على المخاطبين حيث قال لعلكم بتخصيص المخاطبين دون
لعلهم واما لكم تتقون دفعه بقوله وتغليب المخاطبين على الغائبين
قد دخلوا في المخاطبين فاقتصر عليهم في اللفظ متعلق بتغليب والمعنى
على ارادتهم جميعا لا على ارادة المخاطبين فقط واستشكل ههنا بان
المصنف عمم اولا قوله تعالى والذين من قبلكم لغير ذوي العقول حيث قال يتناول
كل ما يتقدم الانسان بالذات او بالزمان ثم اعتبر تغليب المخاطبين
على الغائبين فيلزم ان يكون ما سوى الانسان من الجماد والحيوان
مطلوبا منهم التقوى واجيب عنه بان قوله تعالى لعلكم تتقون اما ان
يكون حالا من ضمير اعبدوا وهو مختار المصنف او من فاعل خلقكم على الاستعارة
بلعل من الارادة وهو مختار صاحب الكشاف او من مفعول خلقكم على
احد الوجهين الذين ذكر احدهما المصنف والاخر ذكرناه فعلى الاول والثاني
يتناول الذين من قبلكم العقلاء وغيرهم وعلى الثالث يكون المراد بقوله
الذين من قبلكم الامم السالفة لا اعم والتغليب مختص بهذا الوجه
فلا اشكال وتعليل بتعليل للخلق اشارة الى ضعفه وقد جوز صاحب
الكشاف بنفسه وذهب جماعة من العربية الى جوازه حتى حملوا عليه كل
صورة امتنع فيها الترجي سواء كانت اطماعا او لا كما في وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون فان الظاهر منه تعليل الخلق افترق جمهور
اهل السنة بعد اتفاقهم على ان افعال الله ليست معللة بالاغراض
فرقتين فذهب الاشعرية الى وجوب نفيه عموما واستدلوا
عليه بوجهين الاول انه لو كان فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا
بالغير وذلك محال على الله تعالى الثاني لو كان شيء من الممكنات غرضا
لفعله لكان حاصلا الخلق ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل واللازم باطل
كما ثبت ان الكل مستند الى الله تعالى ابتداء بلا واسطة امر وذهب الاكثرة

على تقدير ان يكون حالا من مفعول خلقكم

الى سلب عموم الوجوب بمعنى ان التعليل بالاغراض ليس بواجب في جميع افعاله
لانه لو كان جميع افعاله معللة بالاغراض فلا بد ان ينتهي الى ما لا يكون
غرضا بل مقصودا لنفسه والا لتسلسلت الاغراض الى غير النهاية ثم
فلا يصح القول بلزوم الغرض في جميع افعاله اذ قد انتهى افعاله الى فعل لا غرض
له في شرح المقاصد والحق ان تعليل بعض افعاله سيما الاحكام الشرعية
بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والقصاص والكفارات وتحريم المسكرات
والنصوص شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الانس والجن الا ليعبدون ونحو ان يعني
انه يحمل على الغاية والفائدة لا التعليل وهو ضعيف اذ لم يثبت في اللغة
مثله والرازي لا مدخل له في اثبات اللغة ولا ايصار الى المجاز الا عند تعذر
الحقيقة وقد عرفت ان حقيقة الترجي ممكن فلا ايصار الى المجاز
قال السيد المحقق بل لا لم يصح عند الاشاعرة استعارة لعل ههنا
للارادة لاستلزامها وقوع المراد لعدم جواز تخلف المراد
عن الارادة عندهم ولا للتعليل ايضا عند من ينفي تعليل افعاله
بالاغراض مطلقا اوجب ان يجعل مجازا عن الطلب الذي يغاير
الارادة ولا يستلزم حصول المطلوب او يجعل من باب الغاية
على ما هو ثمرة له فان افعاله يترتب عليها حكم ومصالح متقنة هي
ثمراتها وان لم يكن عللا غائية لها بحيث لولاها لم يقدم الفاعل عليها
هذا القول بهذا بناء على كونه حالا من فاعل خلقكم او مفعوله لانه بمعنى
ان خلقكم طالبا لتقويكم او لطلب تقويكم والا فلو جعل حالا
عن فاعل اعبدوا اي اختاره المصنف فهو على حقيقة الترجي ولا [illegible]
اي يا ايها الناس اعبدوا الى ربكم فالكلم تدل على ان الطريق الى معرفته
اي ان التصديق بوجوده يعني الهلية البسيطة والعلم بوحدانيته
اي التصديق بها يعني الهلية المركبة واستحقاقه عطف على وحدانيته
للعبادة النظر في صنعه اي مصنوعاته اي في احوال مصنوعاته
من الحدوث والتغير فيكون الدليل عقليا كما هو المشهور عند الاصوليين
ووجه دلالة الاية على المطالب الثلاثة ظاهر والاستدلال بافعاله اي مصنوعاته
وهو معطوف على النظر ووجه الاستدلال ما تقرر ان علة الاحتياج
الى العلة هي الحدوث او الامكان وان العبد لا يستحق بعبادته ثوابا
في الاخرة لانه ادى الاجرة فهو كاجير اخذ الاجر قبل العمل لانه لو نظر
في كل عضو من اعضائه وما ركب فيه من العقول والحواس لوجد
ان نعم انعم عليه بها لا تحصى وانه لا يقدر على شكر واحد من تلك النعم
فكيف يستحق عليه امر الاجر بل كان حاله مثل اجير اخذ الاجرة
قبل العمل فالثواب ليس الا تفضلا واحسانا صفة ثانية للرب
ولا يضر في تخلل الاجنبي بين الصفتين لعدم الالتباس
او مدح في منصوب المحل على انه وصف فعلى التقدير بكم الخالق
للفاعل او على المدح بتقدير امدح او اخص او اعني ويجوز رفعه
على المدح اي هو الذي جعل الاية ويجوز نصبه على البدل من ربكم

او مفعول

او مفعول يتعقل قال ابن المالك التزم حذف الفعل في المنصوب
على المدح اشعارا بانه لانشاء المدح وحذف الفعل في المرفوع
على المدح اجراء للوجهين على سنن واحد او مبتدأ خبره فلا تجعلوا
اعترض المحشي بان مجيء الطلب خبرا قليل جدا فالظاهر ان يجعل
الخبر رزقا لكم بتقدير رزق رزقا شاملا لكم او بتقدير رزقكم فا
بحذف الفعل ونقل المفعول الى المصدر فوجب حذف الفعل لان في
عليك حسن تفريع الانتهاء عن الاشراك عليه اسهل وفيه نظر لان الاوضح
ان هذا منهم وهم وانما التزموا قبل ايام لفظ الخبر وليس خبر المبتدأ
عند النحاة ما يحتمل الصدق والكذب بل الخبر عندهم هو المسند المجرد عن
العوامل اللفظية كيف وقد اتفقوا على جواز الرفع في نحو اما زيد
فاضربه فلا ينبغي ان يقال انه قليل جدا ولا شك في كثرته ووقوعه
ولو بالتاويل بل المشهور قال والاولى في تضعيفه ان يقال جعله مبتدأ
خبره فلا تجعلوا يشعر بان مناط النهي ما وقع في حيز الصلة فقط ولا
مدخل في النهي لما ذكر قبل الموصول من الاوصاف مع انها ايضا تكون مما
مناط النهي ولا بد منها في الخبر للجملة او ان يقال ان صلته ماضية
فلا تشبه الشرط حتى يزاد الفاء في خبره فتدبر فوجب حذف الفعل اي على
التقديرين وانما وجب حذفه لان كل مصدر يبين فاعلا او مفعولا
بالاضافة او بحرف الجر وجب حذفه لان حق الفاعل والمفعول
ان يعمل فيهما الفعل ويتصلا به واذا ذكرا بعد المصدر بالاضافة
او حرف الجر فيجب اظهار الفعل بل لم يجز فلا يقال كتبت كتاب ابيه
واضربوا ضرب الرقاب واحمد حمد الكريم وعفو الله عنه الكريم وتفصيله
في الرضي وجعل من الافعال العامة بمعنى صار وقد يجيء تامة
بمعنى الانتقال نحو صار الطين خزفا وقد يلحق بافعال بمعنى كان تفيد
ان لم يكن فيفيد ثبوت مضمون خبرها بعد ان لم يثبت وطفق وما
من الافعال المقاربة التي وضعت للشروع في خبرها بمعنى جعل بهذا
المعنى الضاحك لا تتعدى الى المفعول فلا ثاني في نصب الخبر فقد جعلت
اي صارت او شرعت على المعنيين قلوص بفتح القاف هي الشابة
من النوق مضاف الى سهيل اسم مبتدأ من الاكوار جمع كور
بضم الكاف بمعنى الرحل وفي المصباح كل شيء يعد للرحيل من وعاء للمتاع
ومركب للبعير وحلس ورسن وقيل انه جمع كور بفتح الكاف بمعنى
جماعة كثيرة من الابل ورد بانه لا رواية له وكلمة من متعلقة بقرب
مرتعها قريب المرتع المرعى الذي فيه خصب وسعة قيل معناه
صار كلها وجعلت بالقرب من رحال الركبة موضع فيه سعة هذا اذا
على انه جعلت بمعنى صار وقيل انها جملة اسمية خبر جعلت بمعنى
شرعت والمعنى شرعت قلوص بني فلان من جماعة الابل الى غير
قريب المرتع وهو مخالف لما ذكره الرضي من ان خبر الافعال التي للشروع
يجب ان يكون فعلا مضارعا مجردا عن ان ولهذا قال ابو العلاء رفع فلو جعل

روس لان جعل اذا كانت للمقاربة يلزمه خبر بالفعل المضارع مجردا عن ان
فالاحسن نصب تقلع حين يلزم في جعلت حينئذ بعيد على المذكور وجعلت
ليست للمقاربة بل بمعنى صيرت فلا يفتقر الى الفعل في خبرها ومن ثم قرب
جملة في موضع المفعول الثاني وبمعنى صير ويتعدى الى مفعولين كقوله
جعل لكم الارض فراشا وفيه اشارة الى ان الارض لم تخلق مبسوطة
مفترشة بل خلقت على وضع الحجر ثم بسطت وافترشت لان صير
للانتقال عن حال الى حال والتصيير نقل الشيء من حال الى حال وذلك
قد يكون بالفعل نحو صيرت الحديد خنجرا والسبيكة سوارا او بالقول
نحو جعلوا الملائكة اناثا اي سموه اناثا والعقد نحو جعلوه من
المرسلين جمع بين القول والعقد لتقاربهما وتلازمهما غالبا بارزا
عن الماء مع ما في طبعه راجع الى الماء من الاحاطة بها راجع الى الارض والمصدر
بمعنى المفعول اي كونها محاطة بالماء لثقلها وحصرا عطف على جعل
والضمير راجع الى الارض ثم اعلم ان الله تعالى قال الذي جعل الارض فراشا
والسماء بناء ولم يقل جعل الارض ارضا والسماء سماء لان الجاعل
لم يجعل الارض ارضا لان الماهية ليست مجعولة ولان الاخبار عن جعل
الارض ارضا لا يناسب مقام التمدح والامتنان قال فما الامتنان
في جعل السماء بناء قلت المراد بالبناء ههنا بمعنى القبة المضروبة كما صرح به وفيها ما
من المنافع ومنه بنى على امرأته لانهم كانوا اذا تزوجوا ضربوا عليها خباء جديدا
وقد يكنى به عن الجماع كما هو المشهور في عرف الفقهاء خروج الثمار بقدرته
ومشيته اي ارادته وفيه اشارة الى ما ذهب اليه الاشاعرة من ان تعلق
القدرة على وفق الارادة كافية في حدوث الممكن من غير حاجة الى التكوين
كما اثبته الماتريدية وان السبب الحقيقي للممكنات هو القدرة والارادة
والماء الممزوج بالتراب انما هو سبب جعلي على ذريعة كما اشار اليه
بقوله ولكن جعل الماء الممزوج بالتراب سببا على ذريعة في اخراجها ومادة
لها فان قيل كيف يكون سببا يقتضي الفعل والتاثير وكونه مادة يقتضي
الانفعال والتاثر والشيء الواحد لا يكون فاعلا ومنفعلا ومؤثرا ومتاثرا
قلت لا نسلم ان السبب الحقيقي فاعل ومؤثر ولو سلم ذلك لكن كونه سببا
انما هو بالنسبة الى الايجاد وافاضته في اشكالها وكيفياتها ومقاديرها وكونه
مادة بالنسبة الى الاشكال الموجودة والمقادير والكيفيات
المحدثة فيتعدد الاعتبار بتعدد الجهة بان اجرى عادته الباء بيانية متعلقة
بجعل على ان المادة الممتزجة منهما الكلام على متعلقة بالافاضة وفيه اشارة الى ان
محل الصورة هو المركب منهما لا الماء المنزل وحده على ما هو فقوله جعل الماء
الممتزج بالتراب او ابدع قيل انه عطف على جعل الماء ورد بانه بعيد
وقيل انه عطف على اجرى عادته كما ابدع نفوس الاسباب والمواد
بلا سبق اسباب ومواد قطعا للتسلسل ولكن يخفف ملفوعا عن الحمل
فانه رفع قوله صنايع وحكم له راجع الى الاسم مندرجا على صيغة اسم الفاعل
حال من فاعل انشاه كما نظر عليه الشريف في عبارة الكشاف كما هو مقتضى عبارة

لكن

لكن عبارة المصنف تحتمل ان يكون على صيغة اسم المفعول حالا من ضمير المفعول لانه
اسقطها في عبارة الكشاف لفظ لها تجيد ومن التجديد فيه ما في الاشياء
المخلوقة تدريجا ومن الاولى للابتداء متعلق بانزل فان انزال الماء
مبتدا من السماء سواء اريد بالسماء السحاب وفيه اشارة
الى ان السماء الثاني غير الاول فان الاول بمعنى الفلك قطعا ولذا فسره بالقبة
المضروبة ويدل عليه عدوله عن الضمير الى الظاهر فان ما علاك سماء بيان
لوجه اطلاق السماء على السحاب فان المطر يبتدئ من السماء اي الفلك
الى السحاب ومنه الى الارض وبهذا سقط ما قيل الابتداء امر
واحد لا يتصور وقوعه من امرين لان الابتداء من الفلك كان بلا
واسطة ومن السحاب بواسطة على ما دلت عليه ظواهر الآية
والحديث فانه قال تعالى وانزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض
وروي ان المطر ماء يخرج من تحت العرش فينزل من سماء الى سماء
حتى يجتمع في السماء الدنيا في موضع فيجيء السحاب السود فتدخله فتشربه
فتسوقه الله حيث شاء او من اسباب سماوية عطف على قوله
من السماء والمراد بها حر الشمس نحو مفارع اثار التراب اذا
حتى يرتفع الاجزاء الرطبة الى الابخرة اشارة الى مذهب الحكماء من ان
السبب للسحاب والمطر تكاثف ابخرة البخار الصاعدة الى الطبقة
الزمهريرية فان الشمس اذا اسخنت بعض البحار والبراري اثارت
من البحار بخارا رطبا ومن البراري بخارا يابسا فاذا وصل ذلك
البخار الى طبقة الهواء الثالثة تكاثف فان لم يكن البرد قويا اجتمع
ذلك البخار وتقاطر لثقله بالتكاثف فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر
هو المطر وان كان قويا كان ثلجا وبردا من اعالي الاسفل الى اسافلها
الى حد البعد او الى الطبقة الثالثة وهي الطبقة الزمهريرية ومن الثانية
للتبعيض بدليل قوله تعالى فاخرجنا به ثمرات فان المنكر يشبه بالبعض
سيما مع جمع القلة فيراد بها ههنا بعض الثمرات حملا للمطلق على المقيد والكتابي
المنكرين احاطتها له اي لفظ من اغنى ما ورد في القرآن للمنكرين فان
كلام المتكبرين يدل على البعضية فيحمل ما وقع بينهما على البعض ليوافق الطرفين
وبهذا التوافق بيان للوجه الثالث من التبعيض حاصله ان رعاية التوافق
للواقع يقتضي التبعيض وبين الواقع بقوله اذ لم ينزل من السماء الماء
كله اذ رب ماء في السماء لم ينزل بعد ولا اخرج بالمطر كل الثمرات
اذ رب ثمرة لم يخرج بعد ولا جعل الثمر المخرج كل المرزوق بل جعل بعضه
اذ رب مرزوق ليس من الثمر بل بغيره كاللحم والخبز او للتبيين عطف على التبعيض
وكما ورد ان المحتاج الى البيان ما هو اجاب بقوله رزقا مفعول
بمعنى المرزوق فانه لما كان بمعنى المرزوق احتاج الى البيان
وانما قدم البيان على المبين للاهتمام به ان رزقا
فعلى هذا يكون صفة وقوله من الثمرات حالا منه لانه نكرة
او خرج مخرج كانه قال هو الثمرات كقولك انفقت من الدراهم الفا

فانه بيان للالف فقدم عليه للاهتمام اى الفا هو الدراهم لا الدنانير وللاشاع
الثمرات والموضع موضع الكثرة لان المخرج بالماء السماء كثيرة وجمع القلة لا تدل
على الكثرة فمقتضى المقام صيغة الكثرة لا القلة فاجاب عنه اولا بقوله
لانه اراد بالثمرة اى بمفرد واحد الثمرات جماعة الثمرة التى في قولك ادركت
ثمرة بستانه فان المراد بها جماعة الثمرة لا الثمرة الواحدة يعنى ان لفظ الثمرات
ههنا جمع ثمرة التى اريد بها الكثرة كالثمار لا التى اريد بها الوحدة الحقيقية
او ان وفيه الوحدة الاعتبارية فان كل شئ وان كثر فله وحدة بوجه ما
وليس واحد الثمرات ثمرة بمعنى واحد شخصى بل ثمار كثيرة عرضت لها وحدة
باعتبار ما كوحدة ما لها جمع على ثمرات فالكثرة المستفادة من الثمرات
اكثر من المستفادة من لفظ الثمار ولا اقل في المساوات [illegible] مع
كونها جمع قلة يفيد كثرة اكثر من جمع الكثرة ويؤيده قراءة الثمرة على التوحيد
لانه ليس المراد بها ثمرة واحدة بل جماعة الثمار وثانيا بقوله او لان
الجموع يتعاور بعضها موقع بعض فيهما وقع العلة موقع الكثرة
كما في قوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون فان جنات جمع قلة وقع
موضع الكثرة بدليل ان كم للتكثير وعيون جمع كثير فيراد بجنات معنى الكثرة
ايضا وقوله ثلثة قروء نظير لما وقع جمع الكثرة موقع القلة لان
مميز الثلاثة لا يكون الا جمع قلة ومقصوده بيان [illegible] الاعتبار ولان
ما نحن فيه ليس من هذا القبيل وثالثا بقوله او لانها لما كانت محلاة
باللام خرجت عن حد القلة كما تقرر ان الجمع المحلى باللام يحتمل فيه معنى
الجمع فيراد به الجنس سواء كان جمع قلة او كثرة وتلك صيغة [illegible] اى
اريد المرزوق بهذا على تقدير كون من للتبيين و [illegible] من الثمرات
حال [illegible] كما مر ومفعول به ان اريد به المصدر على تقدير كون من للتبعيض
متعلق باعبدوا اراد بالتعلق مطلق الارتباط المتناول للارتباط
المعطوف بالمعطوف عليه وارتباط الجواب بما يجاب به عنه [illegible]
الاول بقوله على انه نهى معطوف عليه اى على اعبدوا [illegible] مع الطلب
يكون الفعل مجزوما بسقوط نونه والثانى بقوله او نفى منصوب
باضمار ان جواب له اى لاعبدوا وهذا تلخيص ما ذكره الكشاف حيث
قال في تعلقه ثلثة اوجه الاول ان يتعلق بالامر اى اعبدوا ربكم فلا
تجعلوا له اندادا لان اصل العبادة واساسها التوحيد وان لا يجعل
له ند ولا شريك وقال صاحب الكشف قوله لان اصل العبادة التوحيد
تقرير بان العبادة يتناول التوحيد فيحتمل ان يكون عطفا اى
على امر ويحتمل ان يكون جوابا للامر والاول اقرب لفظا لعدم الاضمار
والتاويل ومعنى لان التصريح بالنهى ابلغ من استفادة ما يستفاد
من النصب وكما اعترض على كلمه عدل عنه المصنف الى قوله الوجه
الاول ان يتعلق باعبدوا على معنى اذا كنتم مامورين بعبادة
ربكم وهو يستجمع منكم العبادة فلا تشركوا به ليلقى عبادتكم على اصل
واساس فان اصل العبادة هو التوحيد وهذا اولى من جعل

عطفا

عطفا على الامر لان الانسب في هو الواو كما في قوله اعبدوا الله ولا تشركوا
وما جعله نفيا منصوبا باضمار ان كما في زرني فاكرمك فلا يشوبه
كلام الكشاف بل باباه لان تقرير اصالة التوحيد للعبادة يابى كون
العبادة سببا له على ما هو شرط انتصاب المضارع بعد الاشياء
الستة وهذا ذكره السيد رحمه الله تعالى واجيب عن الاول بوجهين احدهما
ان المقامات متفاوتة فليكن القصد ههنا الى النهى عن الشرك بعد
العبادة لانها تحبطها لان اصل العبادة هو التوحيد والشئ لا يكون
ولا يبقى بدون اصله وافادة النهى عن الاشراك حال العبادة
يعلم بطريق الاولى لانه اذا كان الشرك محبطا لما قبله من العبادة
فكيف يجتمع مع العبادة ولم يكن القصد في قوله اعبدوا الله ولا تشركوا
الى النهى عن الشرك مطلقا وثانيهما انه انما عطف بالفاء دون الواو
للاشعار بعلية الصفات المجرات عليه للنهى المذكور او لان
حال النهى هو الامر تخصيص العبادة به في المترتب على اصلها كانه قيل
اعبدوه فخصوه به وعن الثانى بوجهين ايضا احدهما ان العبادة تكون
سببا للتخلى عن الشرك الذى ينافيه ولا يجتمع معه وثانيهما ان الامور
الى [illegible] سببا لمدلول المضارع المنصوب باضمار ان جوابا
للامر انما يشترط فيما يكون جوابا للامر حقيقة لا فيما يكون شبيها بجواب
الامر شبيها له بجواب الامر من حيث وقوعه بعد الامر وقد قال
المص انه جواب لاعبدوا ولم يرد به انه جواب له في الحقيقة
والمعنى حتى يكون العبادة سببا لعدم الشرك بل اراد انه لما شابه جواب
الامر في اعطى له حكم جواب الامر وهو الانتصاب باضمار ان
واعطاء حكم مشابه الشئ اياه وتسميته باسمه غير عزيز في كلامهم وقد جرى
به الرضى ايضا في قوله [illegible] اقتضى امرا فما بعده [illegible] على [illegible]
النصب على الراجح ولهذا عدل عنه المص او بلعل عطف على باعبدوا
وهو وجه ثان لتعلق الاية والمراد بالتعلق ههنا تعلق الجواب كما انه
بالتمنى وهو الترجى على ان تنصب تجعلوا بحذف ان بعد لعل [illegible] ان بالتشديد
والتخفيف نصب فاطلع لما كان ان لعل بالاشياء الستة وهى
الامر والنهى والاستفهام والعرض والتمنى والنفى وفي الكشاف في
او بلعل على ان ينتصب تجعلوا انتصاب فاطلع في قوله لعلى ابلغ الاسباب
اسباب السموات فاطلع الى اله موسى اى خلقكم لكى تتقوا وتخافوا
عقابه فلا تشبهوه بخلقه هذا كلامه قال السيد رحمه الله فجوز انتصاب فاطلع
بعد لعل على تشبيه لعل بليت ثم اعترض عليه بان ذلك انما يجوز
اذا كان في الترجى شائبة من التمنى لبعد المرجو عن الوقوع وقد مر
ان لعل ههنا مستعارة للارادة التى يترجح فيها وجود المراد
باعداد الاسباب وازاحة الاعذار فمن اين التمنى ههنا واجيب
بان النصب ههنا للنظر الى انه في صورة المرجو منهم فالمعنى خلقكم
في صورة من يرجى منه الاتقاء اى الحذر من العقاب المترتب [illegible] ذلك

ان لا تشركوا فقوله لكي تتقوا بيان لحاصل المعنى واخذ بزبدة ما سبق
من استعارة لعل للاحكام بانها بمعنى كي على ما مر وفي هذا التقرير تنبيه على تفصيلهم
لان المراد الراجح مستبعد عنهم كالمتمنى ورد بانه لا يدفع الاعتراض فان لعل
لا ينصب الفعل في جوابه لا بمعناه الحقيقي اعني الترجي ولا بمعناه المجازي
اعني الارادة فلا فائدة في النظر الى صورة المرجو منهم وقيل هذا كله
تعسف لا حاجة اليه لانهم انما اشترطوا في نصب ما بعد الفاء السببية
تقدم احد هذه الاشياء لانها غير حاصلة المصادر فيكون كالشرط
الذي ليس بمحقق الوجود ويكون ما بعد الفاء كجزائها وظهر منه ان وجهه
عندهم عدم تحقق الوقوع في حال الحكم لا استحالته لعدم صحته في الامر الذي
هو اعظم اقسامه وهذا متحقق في الترجي والتمني الا ان التمني اقوى
منه لرسوخه في العدم واشهر فلذا انتصب جواب لعل الا ان
منهم من جعلها ملحقة بليت كالزمخشري لان التمني والترجي من واد
واحد ومنهم من جعلها من ذلك الباب لانه لا تخصيص فيما ذكروه من الاشياء
الستة والمحققون منهم فلا حاجة الى ما ذكروه من السؤال والجواب
على الطريقين لان مبناه على ان لعل انما اعطيت حكم ليت
لاشتراكهما معنا وليس بلازم لان الالحاق والنصب يكفيه عدم
التحقق حالا وبعينه اسهم خلوه على الشرط وهو متحقق فيهما قطعا
ولذلك عدل المصنف عن عبارة الكشاف وجعله ملحقا بالاشياء
الستة فلا يرد عليه ما ذكره الشريف من الاعتراض حتى يحتاج
الى الجواب قال النحرير انما وجه تعلقها بلعل ملحقا بالاشياء الستة
على خلاف ما اشتهر من الحاق لعل بليت لتنزيل المرجو لبعده
عن الحصول منزلة المتمنى لان تبعيد الرجى اطيب ومنهم المفلحين عن التقوى
بعيد وبناء هذا التوجيه على تخصيص الكفار بالخطاب يجعل هذا
التوجيه ضعيفا ايضا والحاصل ان المصنف لم يجعل لعل مشبها بليت
كما جعلها صاحب الكشاف ولا ملحقا بليت فقط كما ذكره النحرير بل
جعلها ملحقة بالاشياء الستة معللا بقوله لاشتراكها في انها اي
الى لعل والاشياء الستة غير موجبة على صيغة اسم الفاعل اي غير مثبتة
لمضمون ما بعدها بمعنى ان مضمون ما بعدها غير محققة الوقوع فلا يرد
ان غير الموجب عند العربية ما فيه نفي او نهي او استفهام على ما صرحوا
في باب الاستثناء وما نحن فيه ليس كذلك فكيف الستة في كونها
غير موجبة والمعنى ان تتقوا الا تجعلوا له اندادا قال الفاضل الحلبي
جعل لا تجعلوا انها نفيا وذكر بيان معناه ما يفيد كونه مجزوما
لكنه قصد به حاصل المعنى واظهار السببية التي هي شرط النصب الناصب
هذا اقول الظاهر منه انه حمل ان في قوله ان تتقوا على ان الجازمة بكسر
الهمزة ولكن ان تحمل على ان الناصبة بفتح الهمزة على معنى خلقكم لان
تتقوا الا انه حذف الجار من ان وان قياسا وههنا بحث لان المصنف
قد حمل التقوى المذكور في لعلكم تتقون على منتهى درجات الكبن

وهو

وهو التبري من كل شي يشغل سره عن الله الا اليه كما صرح به سابقا وليس يتفرع
عدم الجعل اندادا الا ان عدم الجعل اندادا حاصل قبل التقوى فكيف
يكون مسببا ولو اريد بالتقوى اول مراتب التقوى فهو
عين ترك الشرك اعني عدم الجعل اندادا فلا يتصور السببية بينهما
ايضا نعم لو اريد بالتقوى الاتقاء من عذاب الله كما اعتبره
الكشاف في هذا التفريع حيث قال ان خلقكم لكي تتقوا وتخافوا
عقابه ليصح التفريع المذكور والتفريع امر السببية كذا قيل ولا يخفى عليك
انه لو اريد بالتقوى اول مراتبها اعني الاتقاء عن الشرك واريد
بعدم الجعل اندادا عدم الوقوع فيه ليصح التفريع والسببية ايضا لان الاتقاء
عن الشرك يتفرع عليه عدم الوقوع فيه وهو ظاهر وانما قال اندادا
دون ندا اشارة الى النهي عما هم عليه والا فالجعل ندا الجامع عدم
الجعل اندادا فالاولى ان يجعل التقوى سببا لعدم الجعل ندا
او بالذي جعل لكم عطف على اعبدوا ايضا وبيان للوجه الثالث
لتعلق الاية ان استانف اي ابتداء به اي بالذي جعل لكم على انه
نهي وقع خبرا على تاويل مقول فيه لا تجعلوا اي مستحق لان يقال
في حقه لا تجعلوا او قد صرح به سابقا في تفسير الذي جعل لكم حيث قال
فيه او مبتدا خبره فلا تجعلوا وليس هذا عين ما ذكره صاحب
الكشاف بقوله او بالذي جعل لكم اذا رفعته على الابتداء كما ظنه
الطيبي حيث قال والوجه الثالث غير مخالف لما ذكره القاضي لان
مراد صاحب الكشاف بقوله اذا رفعته على الابتداء هو الرفع على الابتداء
على المدح لا ما ذكره المصنف على ما صرح به سيد المحققين حيث قال في تفسير
قوله اذا رفعته على الابتداء اي جعلته مرفوعا على المدح على انه خبر لمبتدا
محذوف فيكون هو امرا بناء على ما تضمنه هذه الجملة اي هو الذي خلقكم
بدلائل التوحيد فلا تشركوا به شيئا واما اذا نصبته على الاختصاص
فلا يتاتى ترتيبه عليه اذ لا معنى لقولك اعني الذي جعل كذا وكذا فلا تشركوا
وكذا الحال اذا جعل وصفا بل الظاهر ومن حكم بانه لا يريد الرفع على المدح
لانه يساوي النصب في كونه من تتمة اعبدوا في ابتناء الترتيب والاتفاق
فيه لا من تتمته بل اراد وجها اخر فقد خالف ظاهر كلامه والقول
بان مراده ان الذي جعل لكم مبتدا خبره فلا تجعلوا بتقدير القول
والفاء لتضمن المبتدا معنى الشرط مما يأباه صريح كلامه مع كونه
في نفسه ضعيفا جدا انتهى كلامه ومن حكم بانه اراد على صاحب الكشف
بقوله والقول بان مراده اه رد على المصنف ووجه تضعيفه ان الانشاء
خبرا بلا تاويل المذكور ضعيف وان كان مشهورا ولذا قال التفتازاني انه
ركيك جدا وقال الكازروني والاوجه ان يقال على تقدير ان يكون قوله
فلا تجعلوا متعلقا بالذي جعل لكم ان يكون جواب شرط محذوف والمعنى هو الذي
جعل لكم ما ذكر وخصكم بالنعم الظاهرة واذا كان كذلك فلا تجعلوا الشركاء
هذا الحق التقديم فيه فائدتان احدهما تصحيح كونه اندادا مبتدا مع كونه نكرة

وان في افادة الحصر بحصر النهي عن الجعل اندادا على التوبيخ والنفي للسببية
اي على تقدير ان يكون لا تجعلوا نفيا منصوبا باضمار ان او جوابا للامر
او للنهي او خبر المبتدأ الذي جعل لكم على التأويل المذكور وما تقدم بكون
منهما متعلقا باعبدوا او نهيا للعطف كما تقدم والمعنى ان حكم بالفاء
معنى الاحاطة والشمول وفي بعض النسخ فحكم بالفاء بهذه النعم
الجسام التي ما ذكر من قوله جعل لكم الى قوله رزقا لكم ان لا تشركوا به
على صيغة المجهول وفيه اشارة الى ان المقام مقام التفكر اي فلا تجعلوا له
اندادا لكنه عدل الى الظاهر اشارة الى تقبيح حالهم بانهم اشركوا
من اتصف بالالوهية والند المثل المناوئ بهما اسم فاعل من ناواه
اصله من النوء وهو البعد فكني به عن المعاداة لان العدو ما يتباعد
عن عدوه انتما الهمزة للاستفهام تجعلون ان الجعلون شيئا كما هو
مقتضى الاستفهام والتنكير اسم فيه والمعنى الجعلون شخصا من تلك القبيل
والجعل بمعنى التصيير القولي او الاعتقادي كما في قوله وجعلوا الملائكة
اناثا اي يعتقد بدل الياء ندا فالى التحريف معنى الى نسبوا الى قوم جال
من شيئا وقيل انه حال من ندا وفيه ان ندا في حكم خبر المبتدأ فلا يكون ذا حال
ولتقابل ان نفعل ان ندا وان كان في حكم خبر المبتدأ لكنه منصوب
على انه مفعول جعل لفظا ومعنى مجاز ان يكون ذا حال والالتزم
ان لا يكون شيئا ذا حال ايضا لانه في حكم المبتدأ ولذلك خبر المبتدأ والخبر
لا يكون ذا حال الا على مذهب ضعيف وما تنبيه نافية لنفي حسب ما يزيد
اي مثل ان لا يصلح مثلا الذي حسب فكيف يكون مثلا له وانما المشهور
في الحسب حصص ان الند المماثل في الافعال المماثل في الذات
والصفات وتسمية الشرع وهو مبتدأ خبره لانهم الخ اندادا
مفعول ثان لتسمية وما زعموا حالة حالة وما نافية انها اي الانداد
ت وهو راجع الى انه ولانها عطف على ما زعموا انها اي الانداد
تخالف ان الشرع في الافعال الى الهنا او جمع الى ان وهو بيان لمعنى التدافع فتهكم
بهم قال الطيبي ان تسمية الله اياها اندادا على التهكم لانهم نزلوها منزلة
الضد مقام الضد بضرب من التهكم كقوله بعض قبر بقدر الكريم
استحقا الهم وان دراء لفعلهم فهو استعارة مصرحة تحقيقية
اصلية واقعة على سبيل التهكم ورد على السيد الشريف بان ذكر تشابه
حالهم بحال المعتقدين اشارة الى ان هناك استعارة تمثيلية
وليست تهكمية اصطلاحية اذ ليس فيها استعارة احد الضدين
للاخر بل احد المتشابهين لصاحبه لكن المقصود منها التهكم
بهم لتنزيلهم منزلة من يعتقد انها الالهة مثله بان جعلوا اله للسببية
اندادا الخ يتوان يكون لم تذ فيه اشعار بان مدار التهكم والتشنيع لفظ
الانداد جمعا ولا يخفى عليك ان في اختيار لفظ الند على المثل تهكما بهم
ايضا فحصر زيادة التهكم كما في الكشاف حيث قال وفي تهكم بهم
بلفظ الند شنع عليهم واستفظع شأنهم بان جعلوا اندادا كثيرة لمن لا يصلح ان يكون له

ند

ند ولو الظاهر منه ان مدار التهكم اختيار لفظ الند على المثل ومدار
التشنيع والاستفظاع ذكر الانداد جمعا ومنه ظهر ضعف قول من قال
شنع عطف تفسير لتهكم وكذا اي لاجل التهكم المذكور قال موحد
في الجاهلية اي زمان الجاهلية زيد بن عمرو بن نفيل على وزن المصغر
روى ان زيد المذكور اجتمع مع ورقة بن نوفل وعبد الله بن جحش وعثمان
بن الحويرث وتذاكروا عبادة الاصنام وامور الجاهلية قبل البعثة
لهداهم الله للحق وقالوا عقلا ان هذه امور باطلة فتركوا عبادة
الاصنام وخرج كل منهم الى جانب لطلب الدين الحق فلقي زيد احبار
اهل الكتاب ثم خاف لهم عن الدين الحق فدلوه على ملة ابراهيم عم
فدان بها ولقي النبي عم قبل البعثة ارباب واحد ام الف رب لم يرد به
خصوص العدد بل مطلق الكثرة تنبيها على انه لا فرق بين اثنين وثلاثة
العدد بعد ان ترك التوحيد ادين على صيغة المتكلم اذا تقسمت الامور
اي تفرقت والمعنى اذا جعلت امور الديانة اقساما واخذ كل احد
قسمه وغرض اختيار هذا الامر اي اختيار ربا واحدا ام الف رب
اي اربابا متعددة ومفعول تعلمون مطروح اي متروك بالكلية
بحيث كان الفعل منزلا منزلة اللازم لا يقصد تعلقه بالمفعول
اصلا وانما يقصد صدوره من الفاعل ولهذا قال اي وحالكم
انكم من اهل العلم والنظر واصابة الرأي تقييد لكونه حالا من ضمير فلا تجعلوا
لو تأملتم ادنى تأمل اضطر عقلكم الى اثبات موجد للممكنات
فيه اشارة الى ان مسئلة اثبات الصانع من المسائل العقلية التي لا تتوقف
الا النقل والبعثة والمراد بالضرورة الضرورة العادية كما هو مذهب
اهل السنة في ترتب النتيجة على الدليل لا الضرورة العقلية كما هو مذهب
الحكماء منفرد اي متميز بوجوب الذات الوجوب بالذات يقال
على ثلاثة معان الاول عدم احتياج الذات في وجوده الى الغير والثاني
كون الذات مقتضيا لوجوده والثالث الشيء الذي يمتاز به الذات
عن غيره والاول عين الذات بالاتفاق لكونه عدميا والثالث عينه
بالاتفاق لان امتيازه في عن غيره بنفسه مبني بانه الاعتبار نفسه والثاني
عين الذات عند الحكماء وغيره عند الاشعري فالوجوب في كلام المصنف
محمول على المعنى الثالث كما دل عليه قوله منفرد اي متميز متعال عن مشابهة
المخلوقات اي في استحقاقه العبادة كما يقتضيه المقام او منزل
عطف على مطروح وهو ان المفعول المتروك اعلاه انها لا تماثله
ولا تقدر على مثل ما يفعله قال في الكشاف يجوز ان يقدر وانتم تعلمون
انه لا يماثل او وانتم تعلمون ما بينه وبينها من التفاوت او وانتم
تعلمون انها لا تفعل مثل افعاله والمصنف ترك الوجه الثاني منها وجمع
الاول مع الثالث بالعاو واشارة الى ان المعتبر في مفهوم الانداد
هو المماثلة في الذات والصفات والافعال ولو تشبيها وعلى
التفاوت بينهما راجع الى المماثلة في واحد منها فلا وجه لجعلها وجها مستقلا وقيل

ان الواو فيه بمعنى او ولظهور ان المفعول ليس المجموع ثم لما لم يكن تقدير المفعول
على الوجه الثالث سواء كان مفعولا مستقلا على ما في الكشاف او جزء المفعول
كما هو الظاهر من كلام المحشي ظاهرا او ظاهرا استشهد عليه بقوله تعالى هل
من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء ولقائل ان يقول لا حاجة الى الاستشهاد
لانه لا اعتبار في مفهوم الند عندهم المماثلة في الذات والصفات والافعال
كان كل منها ظاهر التقدير لان معنى القدرة على مثل ما يفعله هو المماثلة
في الافعال وعلى هذا قيل انه اشارة الى الاحتمال الثاني وقيل اشارة
الى كونه حالا فيشمل الاحتمالين وعلى التقديرين فيه مخالفة لما اختاره
صاحب الكشاف فانه خص التوبيخ بالاحتمال الاول اعني كونه حالا سواء
كان المفعول مطروحا او منويا ولم يتعرض له في الاحتمال الثاني اعني كون المفعول
منفيا فعلى التقدير الاول خالفه باختيار عكس ما اختاره اظهارا لما اخفى
لما ظهر لان التوبيخ في الاحتمال الاول اظهر منه في الاحتمال وعلى التقدير الثاني
خالفه بتعميم التوبيخ للاحتمالين فالمقصود منه الرمز فقوله وانتم تعلمون
التوبيخ اي الانكار على وجه التوبيخ بمعنى ما كان ينبغي ان يكون والتثريب
اي التعيير والتقبيح لا تقييد الحكم الذي في قوله لا تجعلوا لله اندادا
وقصره اي الحكم عليه اي على القيد لا يحال على التقديرين لا منع لنفي
كونه لتقييد الحكم كما [illegible]
ثم اشتهر ان الحال قيد لعامله لانا نقول مراده سلب كون القيد
مقصودا لا صحة التقييد في نفسه فان العالم والجاهل المتمكن من العلم
سواء في التكليف تعليل للنفي المذكور يعني انه لو كان تقييد الحكم لافاد
جواز كونهم على الشرك وجعلهم لله اندادا حال كونهم غير عالمين سواء كان
مفعولا مطروحا او منويا بناء على ان مفهوم المخالفة حجة عندهم وذلك
باطل بالاتفاق وانما قيد الجاهل بالمتمكن من العلم لان من لا يقدر على العلم
والنظر ليس بمكلف ثم لا يخفى عليك ان في الاية اشارة الى ان موجب
الانتهاء عن الشرك واثبات الانداد هو كونهم عالمين ففيه تنبيه
على ان الانتهاء عن الشرك يجب على كل عاقل سواء ادرك الرسالة
او لم يدرك فلا يعذر من مات في زمن الجاهلية على الشرك بعد زمن
الاستدلال واعلم ان معمول الاثنين احدهما قوله تعالى يا ايها الناس
اعبدوا ربكم الاية وثانيهما قوله تعالى الذي جعل لكم الارض الى وانتم تعلمون
هو الامر بعبادة الله حيث قال اعبدوا ربكم والنهي عن الاشراك حيث
قال فلا تجعلوا لله اندادا فان النفي فيه بمعنى النهي والى الاشارة الى ما هو
العلة والمقتضي اي علة العبادة وترك الشرك او علة الامر بالعبادة
والنهي عن الشرك ومراده بالعلة هي الربوبية وعدد اشار الى تعليق
الامر بالربوبية في قوله اعبدوا ربكم فان تعليق الحكم على الوصف
يفيد عليته كما يدل عليه قوله الاتي اشار ترتب الامر بالعبادة على صفة الربوبية
ولا يبعد ان يكون المراد بالعلم هو العقل كما ذكرناه انفا من المتقي اي الارض
او اخلة لانهم عقلاء ومع كلام والمظلة من اظله اذا اجعل عليه ظلة والمراد بالسماء

وقد بينها

وقد بينها بقوله الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء فان الثمرة اعم من المطعوم
والرزق اعم من ان يكون ... بيان ليشتمل الاية المذكورة للاشياء المذكورة
ثم لما كانت شهادة الامور المذكورة شاهدة اي دليلا على وحدانيته
ببرهان التمانع المبين في علم الكلام بانه لو كان فيهما الهة غير الله لفسدتا اراد
في الاية الاخيرة اي الذي جعل لكم الارض فراشا الاية مع ما دل عليه الظاهر
اي ظاهر الاية اشارة الى ان لفظ الارض والسماء ظاهرة في معناها الحقيقي
وسوق فيه الكلام اشارة الى ان كيفية دلالتهما على معناهما الحقيقي
بطريق العبارة لانهما مسوقتان ولهذا قال سيقا فيه دون سياقه
لان المسوق له هو التوحيد الاشارة مفعول اراد اشارة
الى ان كيفية دلالتهما على معناهما التمثيلي بطريق الاشارة فمثل البدن
بالارض في كونها سفليا ومظهر الاثار الفائضة من المبادئ العالية
وكونها عنصريا والنفس بالسماء في كونها علويا ومفيضا للاثار وغير
عنصري والعقل بالماء في كونهما سببا لظهور الاثار وما افاض
من النفس الناطقة عليه اي على البدن من الفضائل العلمية والنظرية
اشارة الى تكميل القوة العملية والنظرية بواسطة استعمال العقل الحواس
لو ذكر النفس بدل العقل لكان اولى وازدواج القوى النفسانية العاقلة
او العاقلة والبدنية من الباعثة على الحركة والفاعلة لها والنامية والغاذية
بقدرة الفاعل المختار عند المتكلمين اذ لا تاثير عندهم لشيء من الاشياء
في شيء منها الا الله تعالى متعلق بكل من المتولدة والمنفعلة والفاعلة
فان من تبطيعه اراد لكل اية ظهرا وبطنا ولكل من الظهر والبطن
حد ومطلع بتشديد الطاء وفتح اللام اسم مفعول من افتعل وهو
موضع الاطلاع من المكان المرتفع اشارة الى ما روي عن الحسن
البصري مرسلا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال انزل القران على سبعة احرف لكل اية منها
ظهر وبطن ولكل حد ومطلع واختلفوا في معنى سبعة احرف على ما
في الاتقان فقيل الظهر الظاهر والبطن السر وقيل الظهر لفظ القران
والبطن تاويله وقيل الظاهر ما فيه من القصص وبطنه ما في القصص
من العظة قال الله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا
بسورة من مثله لما كان الخطاب للمرتابين في حقية القران ونسبه
ان فيما هو قطعي وقوعه وهو الارتياب وذلك مناف لما تقرر عندهم
من ان الاصل فيها عدم الجزم بوقوع الشرط لعل النكتة في العدول عنه الى اما
اشارة الى ان القصد الى توبيخ المخاطبين على الريبة وتصوير
ان المقام لا يصلح الا لغرض الارتياب وذلك لاشتماله على
ما يقلع الريبة عن اصلها وهو الاعجاز الذي نبه عليه بقوله فاتوا
بسورة من مثله فان مثل هذا المقام لا يصلح لان يفرض فيه الارتياب
الا العاقل الا على سبيل الفرض كما يفرض المحال لاغراض تتعلق
بفرضها كتبكيت الخصم واثبات المطلوب بابطال نقيضه والمبالغة
في ثبوت شيء كقوله ولو سمعوا ما استجابوا لكم حيث فرض فيه سماع

الاصنام لغرض التبكيت والالزام وعبر عنها بالواو التي هي خص العقلاء
بناء على اعتقادهم فيها الالوهية فان قيل في فرض المحال كلمة لو دون
ان لان المحال مقطوع بلا وقوعه قلنا نعم الا ان الارتياب الواقع جعل
بمنزلة المحال لاجل القاطع ثم جعل بمنزلة ما لا قطع بعدمه على طريق المساهلة
المخاطبين وارخاء العنان قصدا الى التبكيت فاستعمل ان فكان فعل الشرط
في المستقبل وذلك مما لا جزم بعدمه ولا بوجوده ولا يحتمل
بلا حاجة الى التاويل المذكور اجيب بان الظاهر في حال المرتاب
بقاؤه على حاله ومثل هذا تعد في الوقف ثم ما قال السيد الشريف والصواب
ان ليس المراد الارتياب في المستقبل بل في الماضي المتحقق في الحال ونزله
قال الكوفيون ان ان ههنا بمعنى اذ وعند المبرد والزجاج ان كلمة ان
لا تقلب كان الى معنى المستقبل لتمحضه للزمان مع كثرة استعماله وان
كثير من النحاة الى انه اذا اريد بقاء الماضي على معناه مع ان جعل شرطا
لفظا كان كقوله ان كنت قلته وان كان قميصه قد من قبل فاقر
وحدانية اي اثباتها وبين الطريق الموصل الى العلم بها قال الفاضل
المحشي الطريق الموصل الى العلم بالوحدانية هو النظر في الامور الموجبة
للعلم من خلق انفسهم ومن خلق الافاق المشار اليه بما وصف به
الرب ان لفظ الرب كما ذكر في الابيض ثم النظر في الامور الموجبة للعلم
ان يقع في نفس تلك الامور فيحصل الدليل مركبا وان يقع في احوالها فيكون
الدليل مفردا ذكر عقيبه ما هو الحجة على نبوة محمد عم جواب لما
نبه به على ان التوحيد وحده بدون الاعتراف بنبوة محمد عم لا ينفع
بل هما متلازمان وعلى ان جملة وان كنتم في ريب الاية معطوفة على ما قبلها
للمغايرة الظاهرة بينهما والمناسبة التامة قال الفاضل المحشي يمكن
ان يقال لما اوجب الله تع العبادة ونفي الشرك بانزال الايات
ولا يمكن الانقياد به بدون التصديق بان تلك الايات من عند الله
ارشد الى ما يوجب هذا العلم والتوفيق انسب بهذا التوجيه
حيث لم يقل وان كنتم في ريب في نبوة محمد عم بل قال في ريب مما نزلنا
اقول ههنا ما خوذ مما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح من انه تع
اوجب عليهم العبادة على لسان النبي عم ونهاهم عن الشرك احتاج الى ارشاد
ما يوجب التصديق بان تلك الايات من عند الله تع فكانه قال قل
يا محمد يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم ولا تجعلوا لله اندادا
وتقديره قل قيل يا ايها الناس اعبدوا ربكم تكون اسقطة انصباب
الكلام الى معناه كما صرح به صاحب المفتاح وكما صرح السيد الشريف ايضا
بان الكلام ههنا منصب الى معناه لانه تع كان يامرهم وينهاهم
على لسان النبي عم فان قيل ان قوله تع وان كنتم في ريب مما نزلنا
على عبدنا ان لم يدخل في حيز القول المقدر قبل يا ايها الناس اختل
الارتباط والمكنون وان دخل ينتظم امر الارشاد ولكن يلزم
ان يكون النبي عم مامورا بان يقول وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا

وان يستعمل فيما لا قطع بوقوع الشرط
ولا بلا وقوعه صح

والمخاطبين الى انه تغليب غير المرتابين من المخاطبين
على المرتابين منهم لانه كان فيهم من يعرف الحق وانما ينكر عنادا
عنادا والجمل للجميع كانه لا ارتياب لهم وفيه نظر لانه اذا
جعل الجميع بمنزلة غير المرتابين كان الشرط قطعي اللاوقوع
فلا يصح استعمال ان فيه مجرد التغليب لا يصحح استعمال ان
ههنا بل لا بد من ان يقال لما غلب صار الجميع بمنزلة غير
المرتابين فصار الشرط قطعي الانتفاء فاستعمل ان فيه
على سبيل الفرض والتقدير للتبكيت والالزام فالنكتة
هي الاولى صح

وفيه اشارة الى ان مسئلة التوحيد مما لا يتوقف
على انزال الكتب وبعثة الرسل وثبوت
الشرع بل العقل مستقل في اثباته صح

وهو فاسد

وهو فاسد اجيب عنه بانه مامور بتادية معنى الكلام بعبارة يليق
كان يقول وان كنتم في ريب مما نزل علي او مامور بتبليغ عبارة
الصادرة على طريق الحكاية عن الله تع اي اقرا معنى هذا الكلام بطريق
الخطاب او اد كلامي هذا اليهم بطريق الحكاية وهذا اظهر
وجه اشتية السوق لهذا التوجيه وتحدي بها القران المعجز لانه دلالة المعجزة
على النبوة ليست عقلية كدلالة الفعل على الفاعل ولا لا متنع التخلف
عنه ولا امتناع فيها ولا سمعية لان الادلة السمعية تتوقف على صدق
النبي فلو توقف صدقه على المعجزة لزم الدور بل هي دلالة عادية عند
اهل السنة بان جرى العادة الله بخلق العلم بالصدق عقيبها هو المذهب
في حصول النتيجة عقيب النظر لفصاحته اشارة الى ما هو المشهور
في سبب اعجازه من انه فصاحته وبلاغته لا الصرفة ولا الاشتمال
على اسلوب غريب الى غير ذلك من الاقوال على ما بين في الاتقان
بدت بشديد الذال المعجمة بمعنى غلبت فصاحته كل منطيق
بكسر الميم صيغة مبالغة وهو البليغ وافحامه عطف على فصاحته
عطف اللازم على الملزوم لا السبب على المسبب كما ظن من طولب
مفعول المعجز بمعارضته بقوله فاتوا بسورة من مثله من مصاقع
الخطباء بيان لمن جمع مصقع كمنبر وهو البليغ في المضادة والصد
والمضادة من القرب على المعارضة مفاعلة من عرض بمعنى غلب اي المغالبة
والمعارضة من المعرفة والمراد الفصيح وعرف من التوقيف عطف
على ذكر ما يتعلق به النجاشة بان يطلب منهم الاتيان بمثل ولم
يقدروا مع كثرتهم من مصاقع الخطباء وتبيين عطف على توقيف
انه من عند الله كما يدعيه النبي عم اشارة الى شروط المعجزة
على ما فصل في محله واما قال مما نزلنا دون انزلنا لان نزوله نجما
نجما بحسب الوقايع يعني ان نزوله لا دفعة نجما وتفريقا والتنزيل يدل
عليه لدلالته على التكثير اعترض عليه ابن الكمال بان تضعيف
نزلنا بمنزلة همزة النقل ويؤيده قراءة انزلنا ولا دلالة فيه على
نزوله نجما او فات مختلفة لان مبناه على ان ذلك التضعيف
للتكثير وذلك في المتعدي قبل التضعيف ولا يكون الا لازما
نحو مشاكل في لا يجعل متعد بالكلام لم يجمع بين معنى التضعيف
والتعدية وفيما نحن فيه لا بد من معنى التعدية فلا مجال لارادة التكثير
هذا كلامه اقول ان التكثير لا يكون الا في الفعل او في الفاعل او في المفعول
ولا يصح شيء منها في نزلنا كما يناه في اول الكتاب فلا رجع ولا ما عبر
ان المراد بالتنجيم ههنا غير التكثير المذكور في النحو وهو التدريج بمعنى
الاتيان قليلا فقليلا فلا يشتمل على الا بتدريج الى اعانات اللغة بكلام
ولان الاتيان قليلا فقليلا يستلزم التكثير البتة اسلوب التنزيل النظم
والخطاب اي النثر فان الشاعر لا يلقي ديوانه شعره دفعة بل شيئا فشيئا
ولذا الناثر لا يرى مجموع خطبة ورسالته دفعة بل يتدرج كما يسعده

فان قيل ودلالة القران على النبوة يتوقف على صدق المخبر
وصدقه يتوقف على ثبوت نبوته ولو توقف نبوته على القران
لزم الدور قلنا الموقوف عليه هو القران المعجز لا المجرد
القران والموقوف على صدق المخبر هو قرانا لا كونه معجزا
صح

فبران [illegible] بفتح الباء الثلاثة في المصباح رابه الشي يريبه اذا جعلك شاكا اي القاك
في الشك والتهمة عند الله بانه لو كان من الله لانزل جملة واحدة لا مفرقا كما هو
عادة الشعراء والخطباء والمعجزة لابد ان يكون خارقا للعادة فكان الواجب
اي اذا كان نزوله نجما نجما يلقيهم في الريب ثم كان الواجب تحديهم وهو
جبر كان اي طلب المعارضة منهم على هذا الوجه اي الوجه الذي وقعوا به
في الريب وهو نزول القرآن منزلا نجما مفرقا الايات وسور وقتا بعد وقت
فكانه قال ان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا منجما على عادتكم في الشعر
والخطبة فاتوا انتم نجما من نجومه وسورة من سوره فانه ايسر عليكم
فكان هذا غاية في الالزام فانهم اذا عجزوا عن اتيان مثله على عادتهم في الشعر
والخطبة فبالاولى ان يعجزوا عن اتيانه على خلاف عادتهم تنويها بذكره
في المصباح نوه به تنويها رفع ذكره وعظمه وفي حديث عمر انا اول
من نوه بالعرب اي رفع ذكرهم بالديوان والاعطاء وتنبيها على انه يحقق
هذا مستفاد من الاضافة لان وضع الاضافة لتفيد ان لواحد مما دل عليه
المضاف مع المضاف اليه خصوصية ليست للباقي معه مثلا اذا قلت
غلام زيد راكب ولزيد غلمان كثيرة فلا بد ان تشير به الى غلام زيد معين
على انه له مزيد خصوصية بزيد اما كونه اعظم غلمانه او اشهر بكونه
غلاما له منقادا لحكمه هذا مستفاد من عنوان المضاف لان العبودية تنبي
عن الانقياد قال الفاضل المحشي وفي اضافة العبد اليه تعالى اشارة الى جلالة
مرتبة النبي عم الذي استحق بها الرسالة وهو عبوديته واختصاصه
بهذه الصفة ولا يخفى عليك انه يشعر ان النبي عم استحق النبوة بعبادته
والمذهب ان النبوة فضل من الله تعالى يؤتيها من يشاء من عباده لا كسبا
من العبد وقرئ عبادنا يريد بلفظ العباد محمدا وامته قال الفاضل
المحشي الابلغ ان يراد الرسل اشارة الى ان الريب في التنزيل
على محمد يستتبع الريب على غيره من الرسل لانهم ايضا تكلموا بكونه ا
ملائكة وكلامهم كان يلقي [illegible] افعل بهذا اشكل لو كان
مثار ريبهم كونه من بشر لا ملكا ولكن كلامه على لسان قومه
لانه لا يلزم الاشتراك في العلة لكنه قد ذكر ان مثار ريبهم
كون القرآن منزلا نجما نجما على حسب عادتهم في الشعر والخطبة دون
جملة وقد تقرر ان الكتب السماوية نزلت جملة واحدة لا منجما فلا
يرد عليه ما ذكره والسورة الطائفة من القرآن المترجمة صفة
الطائفة اي المسماة باسم مخصوص كسورة الفاتحة وسورة الاخلاص
وتخرج الايات من سورة واحدة او سور متفرقة كالعشر والحزب
من التعريف اذ لم يصدق عليها انها مترجمة باسم قيل انه منقوض باية
الكرسي واجيب بانه مجرد اضافة لا تسمية وتلقيب اذ لم يصل الى
حد التسمية ورد بانه مكابرة لان اكثر السور من قبيل الاضافة
كسورة ال عمران وقد وردت تسمية اية الكرسي في الاحاديث
واشتهر على الالسن فالقول بانه لم يصل الى حد التسمية والتلقيب مما لا وجه له

والحق

والحق انه غير وارد اساسا لان تلقيبها باضافة الاية لا باضافة السورة
اول دليل على انها ليست بسورة فلا يرد نقضا وقد يقال ان المتبادر
من الطائفة هنا ان تكون مستقلة على حدة من غير ان يكون في ضمن السورة
فلا تدخل حينئذ في التعريف او المعتبر في الاية الاندراج في السور
والسور معتبرة فيها الاستقلال ولا يخفى عليك ان المراد تفسير سورة
القرآن لا مطلق السورة ولذا قال حينئذ الطائفة من القرآن ليخرج سور
الانجيل والزبور التي اقلها ثلاث ايات قال التفتازاني هذا تنبيه
على ان اقل ما تتألف منه السورة ثلث ايات لا قيد في التعريف
اذ لا يصدق على شيء من السور انها طائفة مترجمة اقلها ثلث ايات
وفيه تامل وقال السيد الشريف ردا عليه انه اراد بهذا القول ان جنس
تلك الطائفة المسماة بالسورة يتفاوت قلة وكثرة في افراده
وغاية قلتها ثلث ايات وبهذا ينكشف المقصود زيادة انكشاف
فلا يضر دخوله في التعريف واعترض عليه بان ما ذكره السيد الشريف من الرد لا يرد
عليه لانه ان اراد انه يصح ادخاله في التعريف تغيرا وبل فهو مسلم لما عرفته
وان اراد بيان ما يجعل صفة للافراد بان يكون المراد اقل نوع منها او التي
لا تكون اقل من ثلاث ايات فقد اشار اليه التفتازاني بقوله وفيه تامل
ولا يخفى عليك ان كلام الكشاف آب عن ذلك باعتبار كونه من تمام التعريف
فلينظر قال الفاضل المحشي انه لا معنى لكون اقل الطائفة ثلث ايات
لان اقلها بحسب [illegible] يقتضي المضاف اليه فلا بد من التمحل بان يقال
اقل انواعها ثلث ايات وكانت العبارة المنقحة التي لا تمحل فيها ان
اقل من ثلاث ايات وح يخرج اية الكرسي بلا خفاء ولا يخفى عليك
ان هذا مندفع بما ذكره السيد الشريف عليها ان جعلت واوها
اصلية غير منقلبة من الهمزة منقولة من سور المدينة وفرقوا
بين المنقول والمنقول عنه في الجمع بان سورة القرآن تجمع على سور
بضم السين وفتح الواو وسور المدينة على اسوار ثم ذكر وجه النقل
بوجهين الاول قوله لانها محيطة بطائفة من القرآن مفرزة اي
مميزة منفصلة عن غيرها محوزة اي مجتمعة من الحوز بمعنى الجمع على حيالها
اي انفرادها وفي الكشاف لانها طائفة من القرآن محدودة محوزة
على حيالها كالبلد المسور عدل عنه المصنف لانه اورد عليه ان هذه
المشابهة تقتضي ان يسمى تلك الطائفة مسورة تشبيها لها بالبلد المسورة
لا سورة تشبيها لها بحائطها واجيب بان السورة بمعنى الحائط
اطلقت على ذي السورة وهو المحدود نحو اطلق الحائط على المحوط
ثم نقل منه الى الطائفة المذكورة من القرآن ففي هذا الوجه نقل مرتب
على المجاز وفي الوجه الثاني نقل فقط وقيل لا يبعد ان يقال في الاول
ايضا نقل من المعنى الحقيقي الذي هو الحائط الا انه لوحظ اولا التشبيه
في الحائط من الايات والجمل التي هي اجزاء السور بمنزلة المحلات والبيوت
في البلد ولولا هذا التنزيل لم يصح هذا التشبيه وفي الثاني لوحظ التشبيه

او لانه المحيط وهو ظاهر اعترض عليه التفتازاني بانه مخالف لما في تقرير الكشاف
لان المعتبر فيه لكون السورة محاطة اي محدودة محوزة لا لكونها محيطة بما فيها
بل ما ذكره هو بعينه الوجه الثاني الا انه ابدل فيه فنون العلم واجناس الفوائد
بالايات والجمل والثاني قوله او لاحتوائها عطف على لحيطها على انواع
من العلم احتواء سور المدينة على ما فيها من البيوت والمحلات ففي هذا
الوجه تشبيه الالفاظ المطابقة المخصوصة بسور المدينة ومعانيها بالبيوت
والمحلات لان الالفاظ قوالب المعاني قوله احتواء سور المدينة بيان
لوجه الشبه لكل من الوجهين لا الثاني فقط او من السورة عطف على من سور
المدينة التي هي الرتبة في الجوهري والسورة كل منزلة من البناء ومنه سورة
القران لانها منزلة بعد منزلة مقطوعة عن الاخرى واستدل عليه بقول
النابغة ورهط حواب بالحاء والراء المشددة المهملتين وقد بالقاف
والدال المشددة المهملة اسمان لرجلين من بني اسد الضمير في انهما لرهط
سورة اي مرتبة وفضل في المجد ليس غرابها بمطار في الاساس
هو من قولهم هذه ارض لا يطير غرابها يعني كثير الثمار مخصبة على طريق
الكناية فان الارض اذا كثرت ثمارها لا يطير غرابها الى ارض اخرى للثمار
وقيل انه كناية عن غاية العلو بحيث لا يصل اليه الغراب حتى يطار غرابها
او بانه لا يصل اليه الاشارة حتى يطار الغراب الذي يطير بادنى ريبة
لان السور كالمنازل والمراتب التي يترقى فيها القارئ من الكتاب نزل
الى العالي الى الفاتحة او يتدرج من العالي الى السافل او لان للسور مراتب
في الطول والقصر والفضل والشرف وثواب القراءة جعل صاحب
الكشاف الرتبة منقسمة الى معنوية وحسية وجعل الحسية على نوعين باعتبار القارئ
وباعتبار المقروء وبينه الشريف بان الرتبة ان جعلت حسية فلان
السور كمنازل يترقى فيها القارئ ويقف عند بعضها او اسبابها في
نفسها منازل منفصلة بعضها عن بعض متفاوتة في الطول والقصر
والتوسط وان جعلت معنوية فلتفاوت رفعة شانها وجلالة
محلها في الدين كل واحدة منها رتبة من تلك المرتبة وهو في الكشف
عدل عنه المصنف حيث جمع المرتبة المعنوية مع المرتبة الحسية باعتبار
المقروء بكلمة العاطف لان التشبيه اما باعتبار مراتب القارئ فيها واما باعتبار
انها في انفسها منازل منفصلة بعضها عن بعض فيناسب ان يجمع طولها
وقصرها وتوسطها مع تفاوت مراتبها في الفضل والشرف كما ذكر المحشي
وان جعلت واوها مبدلة من الهمزة فمن السؤرة التي هي البقية والقطعة
من الشيء قال الشريف فيه ضعف من حيث اللفظ اذ لم يستعمل مهموزة
في السبعة المشهورة ولا في الشاذة المنقولة في كتب مشهورة ومن حيث
المعنى لانها اسم ينبئ عن قلة وحقارة وايضا استعمالها فيما فضل بعد ذهاب
الاكثر ولا ذهاب ههنا الا تقديرا باعتبار النظر اليها نفسها وحدها بان تثبت
السورة بالهمزة بمعنى السورة يؤيد كون السورة منقلبة الواو عن الهمزة
ولا يخفى عليك انه انما يدفع الضعف اللفظي دون المعنوي على وجهيه وانما

يدفعه ان يقول ان المناسبة بين المنقول عنه والمنقول اليه غير مرعية فالمعنى
المعتبر في الاصل لا يلزم ان يعتبر في المنقول اليه واعلم ان حاصل ما ذكره المحشي
من اوجه اربعة منها على كون الواو اصلية وواحد منها على كونها منقلبة عن الهمزة
والحكمة في تقطيع القران سورا اشياء الاول افراد الانواع فان الجنس
اذا اشتمل على انواع كان الاحسن ان يفرد كل منها عن الآخر منفصلا منه
والثاني تلاحق الاشكال جمع شكل بمعنى المثل اي جعل الايات المتماثلة متلاحقة
ومتلاصقة بحيث تندرج تحت نوع واحد ولا يخفى عليك ان الاول يغني
عن الثاني فان تقطيع الايات الى انواع مستلزم لتلاحقها ولو لم تقطع لاختلط
على نسق واحد اختلفت ذلك من الثالث تجاوب النظم اي تناسبه
فان الامثال اذا تلاحقت تناسب النظم وهذا الوجه تتمة للثاني
والرابع تنشيط القارئ فان القارئ اذا ختم سورة ثم شرع
في اخرى يكون له نشاط ازيد مما اذا قرأ على نسق واحد والخامس
تسهيل الحفظ فان الكتاب اذا لم يكن له مفاصل واريد حفظه فالظاهر
انه يقرأ من اوله الى آخره مرارا ولا يكاد يحفظ لان اوله ينسى حين الوصول
الى آخره والسادس الترغيب فيه اي في الحفظ فان اختيار اسهل
للحفظ به ترغيب فيه اعلم ان في هذه الحكم اشارة الى ان قراءة سورة
تامة ولو قصيرة في الصلوة افضل من قراءة بعض السورة ولو طويلا على
ما صرح به في الكشاف والرافعي فانه اذا ختم سورة نفس التنشيط
نفس بتشديد الفاء بمعنى كشف في المصباح ونفس الله كربته تنفيسا كشفها
ذلك الختم وهو فاعل نفس منه راجع الى القارئ كلمة من للتبعيض
والمعنى كشف ذلك الختم بعض كربته وبه يحصل النشاط كما لو قرأ اعلم
انه قطع ميلا او طوى بريدا الميل مقدار مد البصر من الارض على
ما ذكره الاثير وعند القدماء من اهل الهيئة ثلاثة الاف ذراع وعند المحدثين
اربعة الاف ذراع والكلام لفظي فانهم اتفقوا على ان مقداره ست وثلاثون
الف اصبع والاصبع ست شعيرات بطن كل واحدة الى الاخرى لكن القدماء
يقولون الذراع اثنتان وثلاثون اصبعا والمحدثون اربع وعشرون
اصبعا فاذا قسم الميل على رأي القدماء كل ذراع اثنتين وثلاثين كان المتحصل
ثلاثة الاف ذراع وان قسم على رأي المحدثين اربعا وعشرين كان المتحصل
اربعة الاف ذراع منها والبريد الرسول ومنه قول العرب الحمى بريد الموت
اي رسوله ثم استعمل في المسافة التي يقطعها الرسول وهي اثنا عشر
ميلا وتعال لدابة البريد بريد ايضا لسيره في البريد والحافظ عطف
على المسافر حذف جوابها لدلالة المجيء والقارئ والمعنى الى السورة اذا ختم
قراءتها وحفظها فهو قد لهم سكين حاذق ان القاطع يعتد القطع مستقلة
بنفسها نظرا الى عوده تسهيل الحفظ فقط وتلك عنده وابتهج به الفرح
والسرور فيستهانيهم وهو ناظر الى قوله والترغيب المحشي من للتبعيض
تقدمه على التبيين فكأنه اشار الى ترجيحه عليه ولم يرض به السيد الشريف
حيث عكس تقضية وقال وان جعلت تبعيضية او اهنا انه للمنزل

مثلا موجودا وعجزوا عن الاتيان ببعض ذلك كانه قيل فاتوا ببعض ما هو
مثل للمنزل فالمماثلة المفهومة ههنا ثبتت من تتمة المعجوز عنه حتى يكون
اثباتها متنا التحدى وبان مقام التحدى قرينة على ان لا مثل للمنزل وعن
كونه للتبعيض بثلاثة اوجه الاول ان كونه للتبيين يوهم الامر باتيان
سورة مماثلة لجميع ما نزلنا في البلاغة بخلاف التبعيض لانه لا يوهم
ذلك الثاني ان وصف البعض من الشيء بكلمة من الداخلة على الشيء
يكشف عن قصد البعضية ويبعد البيانية دعوة ظاهرة الثالث ان المتبادر
من مثل ما نزلنا ما يكون للسورة المامور بالاتيان بها بعضا منه ثم قيل
ولو لا شهادة عن ايات التحدى بوصف السورة بمماثلة القرآن لم
يكن للتبيين مدخل ومما يؤيد كونه للتبعيض تقديم تفسيره بقوله اى بسورة
كائنة من مثله لانه على تقدير كونه للتبيين لا حاجة الى تقدير كائنة فان قيل
على تقدير التبعيض لا يندفع المحذور الاول اعني ايهام المماثلة لجميع ما نزلنا
ما لم يكن تلك السورة بعضا من مثل القرآن مع انه لا مثل له حتى يكون
بعضا منه اجيب نعم الا انهم لما ارتابوا في القرآن وجوزوا ان يكون
من عند العبد فقد جوزوا ان مثل للبشر فامروا بالاتيان بسورة هي بعض
ما جوزوه فعلى هذا يجوز ان يراد بسورة يأتون بها بكونها بعضا من مثل القرآن الذي جوزوه
بزعمهم او للتبيين فالسورة الموصوفة التي تعلق بها الامر التعجيزي هي مثل
المنزل في حسن النظم وما قيل عليه من انه يوهم كونها مماثلا لجميع المنزل كذا قال
بان الضمير راجع الى جنس المنزل مع قطع النظر عن كونه كلا او بعضا
والبعض الاقل منه بعض ينصرف اليه او زائدة عطف بالواو لانها مقابل الاربعة
اي بسورة مماثلة للقرآن في البلاغة وحسن النظم وقيل انه تفسير على كل من
التقادير الثلاث اما على التبيين والزيادة فظاهر واما على التبعيض فلان
المقصود من كونه بعضا من مثل القرآن ان يكون مماثلا له في البلاغة وحسن النظم
والا لم يكن بعضا منه حقيقة وفيه نظر لطائل اولعدم عطف على ما نزلنا
ومن للابتداء لا للتبعيض والتبيين والزيادة كما انه اذا رجع للمنزل لا يلزم
للابتداء ولا يلزم لكون البعض بانشاء الكل وبغير منه الشيء بانشاء نفسه
ومن غيره اي بسورة كائنة اي ناشئة ومبتدأة ممن هو على حاله اي حال
عبدنا والمراد من الابتداء ان المجرور بها مبدأ للفعل حقيقة او حكما سواء كان
مكانا او زمانا او غيرهما من كونه شيئا مبتدأ بيان لحاله او وصل فاتوا عطف
على صفة سورة قال الشريف ان كلمة من على هذا التقدير ليست بيانية اذ
لا ابهام هناك حتى يكون بيانا له وايضا ان من البيانية ظرف مستقر ابدا فلا يتعلق
بالامر بالاتيان ظرفا لغوا او لا تبعيضية والا لكان الفعل واقعا عليه حقيقة
على ان يكون مفعولا به كما في قولك اخذت من الدراهم ولا معنى لاتيان البعض
بل المقصود الاتيان بالبعض ولا احتمال لتقدير الباء مع وجوده كيف
وقد صرح بالباء به اي المفعول به اعني سورة فتعين ان يكون ابتدائية وح
يجب ان يكون الضمير للعبد لان جعل المتكلم مبدأ للاتيان بالكلام معنى حسن
بخلاف جعل الكل مبدأ للاتيان بما هو بعض منه الا ترى انك اذا قلت
ائت من زيد بشعر كان القصد الى معنى الابتداء اعني ابتداء الاتيان بذلك الشيء

من زيد مستحسنا منه بخلاف ما اذا قلت ائت من الدراهم بدرهم فانه لا يحسن فيه
قصد الابتداء ولا يرتضيه فطرة سليمة وان فرض صحته ما قيل في الجواب من
ان جميع معانيها راجعة الى الابتداء وكم ثبوص لعدم كونها ابتدائية لانه
ظاهر كانه اظهر ما خفي واخفى ما ظهر وكم ثبوص المعنى ايضا الا حال كله من
على هذا التقدير لانه ما من مستعمل كلامه انها للابتداء لا غير والضمير للعبد
او وعليه لم لا يجوز على هذا التقدير ايضا ان يكون الضمير لما نزلنا كما جاز
على تقدير كون من مثله صفة لسورة واجيب عنه اولا بان هذا امر تحكيمي
باعتبار الذائقة والزوق شاهد بان تعلق من مثله بالاتيان يقتضي
وجود المثل ورجوع العجز الى ان يؤتى منه بشيء ومثل النبي عليه السلام في البشرية
والعربية موجود فيجوز رجوع الضمير اليه بخلاف مثل القرآن في البلاغة
والفصاحة فانه غير موجود فلا يجوز ارجاعه الى ما نزلنا واما اذا
كان صفة للسورة فالمعجوز عنه هو الاتيان بالسورة الموصوفة
بكونها مماثلة له ولا يقتضي وجود المثل بل ربما يقتضي انتفاءه حيث تعلق
به امر التعجيز وحاصله انا اذا قلنا ائت بشيء من مثل الحماسة بيت يقتضي وجود
المثل بخلاف قولنا ائت ببيت من مثل الحماسة ورد بان قوله انه
يقتضي وجود المثل ورجوع العجز الى ان يؤتى منه بشيء يفهم منه انه اعتبر
مثل القرآن كلا ذا اجزاء وارجع التعجيز الى الاتيان بجزء منه ولهذا مثل
ايضا بقولنا ائت من مثل الحماسة بيت فان مثل الحماسة كتاب
امر بالاتيان بيت منه على سبيل التعجيز واذا كان كذلك فلا شك ان
الذوق يحكم بان تعلق من مثله بالاتيان يقتضي وجود المثل ورجوع
العجز الى ان يؤتى بشيء منه واما اذا جعلنا مثل القرآن كليا يصدق على
كله وعلى بعضه وعلى كل كلام يكون في طبقة البلاغة القرآنية فلا نسلم ان
الذوق يشهد بوجود المثل ورجوع العجز الى ان يؤتى بشيء منه بل الذوق
يقتضي ان لا يكون لهذا الكلي فرد غير القرآن والامر راجع الى الاتيان بفرد
اخر من هذا الكلام على سبيل التعجيز ومثله كثيرة في المحاورات تقول عنده ياقوتة
ثمينة لا يوجد مثلها فتقول في مقام التصلف حق ياتي من مثل هذه
الياقوتة بياقوتة اخرى فيفهم منه انه يدعي انه لا يوجد فرد اخر من هذا
النوع فظهر من هذا انه لا يلزم من تعلق من مثله بفعله فاتوا ان يكون
مثل القرآن موجودا فلا محذور ومثال بيت الحماسة غير مطابق
للغرض لان الحماسة مجموع كتاب فلا بد ان يكون مثله كتابا
فيلزم المحذور واما القرآن فمفهوم كلي صادق على الكل وعلى ابعاضه الى حد
لا يزول عنه البلاغة القرآنية فالغرض منه المفهوم الكلي في هذا النوع
من الكلام البليغ فرده القرآن وقد امر بالاتيان بفرد اخر من نوعه بلا محذور
هنا وثانيا بان من مثله اذا تعلق بفاتوا تعين ان يكون للابتداء ولا يكون
للتبيين ولا للتبعيض ولا للزيادة على ما ذكرناه انفا واذا تعين للابتداء
يجب ان يكون الضمير للعبد لانه هو المبدأ للاتيان لا مثل القرآن وبان المبدأ
الذي يقتضيه من الابتدائية ليس الا الفاعل حتى يجعل مبدأ الاتيان بالكلام

في المتكلم على التكلم وانما صدقت فالمتكلم ليس مبدأ للاتيان بالكلام منه فاعلا حقيقيا بل للكلام نفسه بل معناه ان معنى الابتداء ان يتصل به الامر الذي اعتبر له ابتداء حقيقة او عرفا كالبصرة للخروج والقرآن للاتيان بسورة منه وبهذا يندفع ما يقال ان المعتبر في المبدأ هو الفاعلي او المادي او الغائي او جملة تلبس بها ولا يصح شيء من ذلك فيما نحن فيه على ان لنا منع ان القرآن مبدأ مادي للاتيان بالسورة ليس بعد من كون مثل العبد مبدأ فاعليا لو ثبت التحاقا بانه اذا كان الضمير للعبد لم تكن من صلة فأتوا اذ كان المعنى فأتوا من منزل مثله بسورة فكان مماثلة ذلك المنزل بهذا المنزل هو المطلوب لا مماثلة سورة واحدة منه لسورة من هذا وظاهر ان المقصود خلافه كما نطق به الآيات الأخر ورد بان اضافة المثل الى المنزل لا يقتضي ان يعتبر موصوفه مثل الآيات اذا جعل صفة لسورة لم يكن المعنى بسورة من منزل مثل القرآن بل من كلام وكيف يتوهم ذلك والمقصود تعجيزهم عن ان يأتوا من عند انفسهم بكلام مثل القرآن ولو سلم فما ادعاه من كونه خلاف المقصود غير بين ولا مبين ورد التحاقا بانها اذا كانت صلة فأتوا كان المعنى فأتوا من عند المثل كما يقال ائتوا من زيد بكتاب اي من عنده ولا يصح ائتوا من عند مثل القرآن بخلاف مثل العبد ورد بان هذا انما يلزم لو كان من ابتدائية وكذا ذكره الفاضل اليمني والرد الى المنزل اوجه يريد به ترجيح كونه صفة لسورة والضمير للمنزل على كونه صلة فأتوا والضمير للعبد للمنزل كما عرفت وذكر للترجيح ستة اوجه الاول ما ذكره بقوله لانه المطابق بقوله فأتوا بسورة مثله فانه راجع الى المنزل ولسائر آيات التحدي مثل قوله تعالى فأتوا بعشر سور مثله وقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله الى غير ذلك حاصله رعاية موافقة النظائر والثاني قوله لان الكلام فيه اي في المنزل لا في المنزل عليه حاصله المحافظة على حسن الترتيب تحقيقه ان الكلام ان لا ينفك عنه اي عن المنزل ليتسق الترتيب والنظم فان ترتب الجزاء على الشرط انما يحسن اذا كان الضمير للمنزل المسوق له الكلام ولو سيق الكلام للمنزل عليه لكان المناسب ان يقال وان كنتم في ريب في ان محمدا منزل عليه القرآن فأتوا بانسان مثله والثالث قوله ولان مخاطبة الجم الغفير بان يأتوا بمثل ما اتى به واحد من ابناء جلدتهم ابلغ في التحدي من ان يقال لهم ليأت بنحو ما اتى به هذا آخر مثله اي لياتي فاعل مثل هذا الفاعل حاصل هذا الوجه المبالغة في التحدي والرابع قوله ولانه معجز في نفسه اي باعتبار فصاحته وبلاغته لا بالنسبة اليه اي الى عبدنا ولو رجع الضمير الى عبدنا لفهم منه كونه معجزا بالنسبة اليه حاصله الدلالة على كماله الذاتي ولكان نفس معجزا ولان رده الى عبدنا يوهم امكان صدوره اي القرآن ممن لم يكن على صفته من الخطباء والشعراء واهل الدراسة حاصله الخلو عن ايهام خلاف المقصود والسادس قوله ولا يلائمه قوله وادعوا شهداءكم فانه امر بان يستعينوا بكل من ينصرهم ويعينهم فلا شك ان الامر بالاستعانة بكل من ينصرهم انما يلائم الامر بالاتيان بسورة من مثل القرآن لا الامر بالاتيان بسورة من واحد من عرب امي مثل محمد صلى الله عليه وسلم فانه اذا ادا

بادعوا

بادعوا شهداءكم ادعاءهم للاستعانة بهم في المعارضة فانما يلائم الامر بالاتيان بسورة من مثل القرآن لا الامر بالاتيان بسورة من واحد عربي امي اذ لا معنى للاستمداد بطائفة من الشهداء فيما هو فعل واحد منهم كيف ولو استعين بالشهداء في ذلك لم يكن المأتي به بمعاونة الشهداء مما كان مطلوبا منهم ومن آحاد اذا اريد به دعاؤهم ليشهدوا بان ما يدعونه حق فلان اضافة الشهداء اليهم غير ملائم لان الشهداء في شهداءكم الذي الحد الذي لانهم فالمناسب ان يقال وادعوا شهداء وايضا رجوع الضمير الى العبد ربما اوهم ان دعاء الشهداء ليشهدوا بان ذلك الواحد مثل له لا بان ما اتى به مثل للمنزل وهذا الايهام يخل بمتانة المعنى وفخامته على ان الظاهر في العبارة اذا قصد اتيان مثل العبد بسورة بارجاع الضمير الى العبد ان يقال فليأت واحد او من مثله بسورة وكما ترجح بهذه الوجوه عود الضمير الى المنزل ترجح بها ايضا كون من مثله صفة لسورة لانه اذا تعلق بفأتوا تعين عود الضمير الى العبد كما عرفت وكانه الى الامام يشير به اي بالشهيد الشهادة جمع شاهد بمعنى الحاضر في مجلس القوم ومنه شهيد وتحاكم منه الاجلاء من الحضور اي يحكم وتنقطع اذ التركيب اي تركيب لفظ الشهيد علم لا ظلال على المعاني المذكورة للحضور لانه من اي سيرة معنى المعاينة اما بالذات كما في المعنى الاول والثالث والرابع او بالتصور كما في القائم بالشهادة والمراد بالتصور مطلق العلم بل التصديق لان المعتبر في الشهادة هو التصديق اليقيني او ملكته اي ملكة التركيب للحضور مطلقا لانه بحضرة كان يرجوه اي الثواب وللحضور بهما بمعنى ما كان بالتصور او الملائكة حضروه اي الذات يجمع معنى دون الجنبا للعقبة لتكون الشهيد بمعنى المشهود ادنى مكان من الشيء اعلم ان المعتبر في معناه امران احدهما زيادة القرب المكاني من الشيء فمعناه ادنى مكان من الشيء اقرب مكان منه لان ادنى اسم تفضيل من دنوت منه دنوا بمعنى القرب والثاني الانحطاط القليل منه مكانا فالمعنى اشار الى الامر الاول بقوله ادنى مكان من الشيء وعقبه بما يناسبه اعني قوله ومنه تدوين الكتب لانه ادناء البعض اي تقريبه من البعض ودونك هذا اي خذه تعبيره دونك من ادنى مكان منك الى ان حصل لعله خذه لا بيانا لاصل دونك كما ظن ثم استعير اي لفظ دون للرتب اي للتفاوت في المراتب المعنوية تشبيها لها بالمراتب الحسية ومنه الشيء الدون اعترض عليه بانه يقال هذا رجل من دون ولا يقال رجل دون كذا في القاموس قلت لا يلزم من عدم جواز وصف النكرة بالنكرة عدم جواز وصف المعرفة بالمعرفة على انه قال في المصباح يقال شيء من دون بالتنوين اي حقير ورجل من دون وقد يحذف من وتجعل دون نعتا ثم اتسع فيه اي في المعنى المستعار اعني الرتبة اي تجوز فيه ولم يقل استعير ثانيا اذ ان المجاز في هذه المرتبة ليس مبنيا على التشبيه بل هو مجاز مرسل متفرعا على الاستعارة من اطلاق اسم المقيد على المطلق فاستعمل في الكلمة ومتعلقه اولا لكن الشيء احتاج الشيء فقليلا

ثم وان كانت اصطلاحا حكمي غطاء

قال الراغب فالعوالة انات جد لهذا الاسم اي عارف به متصور له بالقلب والتيقن ح

واما الشهادة المتعارفة فاصلها الحضور اي يتيقن ويتبين ح

المشهود ولا ضير فيه اذ المقصود وجود معنى الحضور وقد وجد ذلك ح

حظ المحسوسات لا في مكان كان يلجأ اليه في القيامة ثم استعمل للتفاوت
في الاحوال والرتب حتى صار استعماله فيه اكثر من الاصل ثم اتسع
في هذا المستعار فاستعمل في كل تجاوز حد وان لم يكن بينهما تفاوت
وهو بهذا المعنى قريب من معنى غير فصار مجازا في هذا المعنى في المرتبة الثالثة
وعلى ما ذكره المصنف في المرتبة الثانية فاستعمل في كل تجاوز حد الى حد
وتخطي امر الى امر وان لم يكن بينهما تفاوت اولياء جمع ولي بمعنى النصير والقريب
من دون المؤمنين ظرف مستقر وقع حالا من الكافرين ومن ابتدائية
اي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين الولاية بفتح الواو وكسرها
بمعنى الصداقة والنصرة نبه بها على ان حاصل المعنى ان لا تتخذوهم اولياء متجاوزين
المؤمنين فان قيل لا يتيهم مبتداه من تجاوز من المؤمنين اجيب بنفي النهي
على صيغة التصغير شاعر اسلم في زمان الجاهلية بانفس مالك خطاب
لنفسه من دون الله ظرف مستقر حالا وكلمة من ابتدائية من والى
من الوفاته ومن متعلقة بادعوا حال فيه من تبين صاحب الكشاف
حيث قدم تعلقها بادعوا على تعلقها بشهداءكم لان عامل الحال على
تقدير تعلقها بادعوا الا التكلف فيه فانه ادعوا في الوجوه الثلاثة
المبنية على تعلقها بادعوا فان التقدير في الوجوه الثلاثة ادعوا
للاستظهار او للشهادة شهداءكم متجاوزين الله او متجاوزين
اولياء الله بخلاف تعلقها بشهداءكم فانه وان ترجح بالقرب
ولذا قدمه صاحب الكشاف لكنه مرجوح في بيان عامل من دون الله
يحصل بالتكلف لانه اما ما تضمنه شهداءكم اي ادعوا الذين
اتخذتموه شهداء متجاوزين الله او متجاوزين اولياء الله واما ما تضمنه
الشهداء من معنى الفعل اي يشهدون واما الشهداء تتعلق من غير
حاجة الى التضمين اصلا ولا الى اعتماد لان اسم يعمل في الظرف بلا حاجة
الى تقدير ولا الى اعتماد واعلم ان جملة ما ذكر ههنا وجوه ستة فخص ثلاثة
منها يتعلق الظرف بادعوا وفي ثلاثة اخرى يتعلق بشهداءكم
فاشار الى الاول منها بقوله والمعنى وادعوا الى المعارضة الى ادعوا
للاستظهار والاستعانة على المعارضة بالقرآن من حضركم او ادعوا كل
من حضركم الا الله لانه القادر وحده على الاتيان بمثله فلا تدعوه
والاستثناء فيه متصل لان الله داخل فيمن حضركم من الامر في هذا الوجه
لتعجيزهم وارشادهم الى ان ما يستعينوا به غير الله لا يعينهم بل يعجز
مثلهم بالكلية لانه شكلهم في العجز عن الاتيان بالمثل وهذا الوجه يشير
العطف الاسيح الذي يشهد له قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن
على ان ياتوا بمثل هذا القرآن الاية ولهذا قدمه المصنف على اطلاق صاحب
الكشاف فانه جعله سادسا وحكم فيه للابتداء لان دعاءهم هذا
مبتدأ من التجاوز عن الله وكلمة دون فيه مع كونه بمعنى التجاوز
قريب من ان يكون بمعنى غير كانه اداة استثناء كما ذكره الشارح
واشار بقوله من حضركم الى ان الشاهد في هذا الوجه بمعنى الحاضر واخبار

الفاعل

ونفيهن ح

الى الوجه الثاني

الى الوجه الثاني بقوله او ومن ترجون معونته عطف على من حضركم ولم يقل او اعانكم
كما هو المناسب للعطف لان اعانتهم شهداءهم انما هي بحسب زعمهم
وزعمهم لا بحسب الواقع والامر فيه ايضا للاستظهار على المعارضة
بالاتيان بالمثل والشهيد بمعنى الناصر كما اشار اليه بقوله يرجون معونته فانهم
يرجون نصرة الهتهم والاستثناء متصل ايضا لانهم يرجون نصرة
الله ايضا فكلمة من داخلة الشهيد بمعنى الناصر ومن للابتداء ودون بمعنى
التجاوز قريب من اداة الاستثناء في المعنى وادعوا كل من ترجون
معونته للاستظهار والامر للاستعانة من الجماد باتيان مثل القرآن تهكما
واستهزاء من اشركهم وحينئذ بيان لمن حضركم والذين يرجون
معونته وتم تعرض للمكلف لانه لا يتصور في شأنه ان يجترم باتيان ما
مثل القرآن غير الله منصوب على الاستثناء او البدل من المحذوف
وعلى التقديرين متعلق بادعوا واشار به الى ان دون في هذين
الوجهين في معنى اداة الاستثناء بمعنى غير فانه اشار الى انه لا يقدر
ان ياتي بمثله الا الله بيان للمعنى على الوجهين كما ذكر فان الامر
للتعجيز والارشاد الى ان ما يستعينون غير الله لا يعينهم لعجزهم مثلهم
واشار الى الوجه الثالث بقوله او ادعوا عطف على وادعوا من
من دون الله شهداء يشهدون لكم بان ما اتيتم مثله ولا تستشهدوا
بالله اي لا تقولوا الله شهيد انما ندعيه حق لانه من ديدن المبهوت
المبهوت العاجز عن اقامة الحجة على مدعاه انه من عادته ان يقول الله
الفعل والامر في لبيان انقطاعهم بالكلية وانه لم يبق لهم متشبث
سوى الاستشهاد بهذا القول فان العاجز عن اقامة الحجة على مدعاه
يقول الله يشهد انما ندعيه حق وهذا الوجه جعل صاحب الكشاف
وجها ثانيا من وجوه التعلق بادعوا والشهيد في هذا الوجه بمعنى القائم
بالشهادة او شهداءكم عطف على ادعوا في قوله ومن متعلقة بادعوا
اي الذين اتخذتموهم من دون الله اولياء والهة عطف تفسير للاولياء
ولهذا اقتصر صاحب الكشاف عليها وفي بعض النسخ او الهة بكلمة او ووجه
بان الاول اشارة الى جعل الشهداء بمعنى الناصر وقوله او الهة الى جعل
بمعنى الامام وفيه نظر لان المراد بالشهداء في هذا الوجه هو الاصنام فلا وجه
للمقابلة فيه بين الاولياء والالهة ولا يخفى عليك ان الشهيد يجوز ان يكون
بمعنى الحاضر اذا كان من متعلقا بالشهداء اما على الاول والثالث فلا نسلم
والمؤمنين حاضرين فلا يصح اخراجهم عن حكم الحضور واما على الثاني فلا
لا معنى لقوله ادعوا من يحضركم بين يدي الملك او الذين يشهدون
لكم عطف على الذين اتخذتموه وبيان للوجه الثاني من وجوه التعلق
بالشهداء اي بين يدي الله اشارة الى ان دون في هذا الوجه بمعنى بين يدي
والامر في هذين الوجهين للتهكم من جهة استظهارهم بالجماد لا ارادة في هذين
الوجهين بالشهداء الاصنام فالامر بهم بالاستعانة بالجماد في معارضة القرآن
الذي اخرس بفصاحته كل منطيق تهكم والتعبير عن الاصنام بالشهداء من سخ للمعنى

التهكم بتذكير ما اعتقدوه من ان بها من الله بمكان وانها تنفعهم بشهادتهم بانهم
على الحق كانه قيل هؤلاء عزتكم وملاذكم فادعوها لهذه العظيمة النازلة بكم
والكون بينهما ان دون على الوجه الثالث يستعمل بمعنى قدام الشيء وبين يديه
مستعارا من معناه الحقيقي الذي هو ادنى مكان من الشيء وهو ظرف لغو معمول الشهداء
او يكفيه رائحة الفعل بلا حاجة الى اعتماد ولا الى تقدير فعل وكلمة من تبعيضية
لانهم قالوا اجلس بين يديه وخلفه بمعنى في لانهما ظرفان للفعل ومن بين
يديه ومن خلفه لان الفعل يقع في بعض الجهتين كما تقول جئته من الليل
تريد بعض الليل وعلى الوجه الثاني هو مستعمل بمعنى التجاوز على انه ظرف
مستقر وقع حالا والعامل فيها ما دل عليه شهداءكم اي الذين اتخذتموه
الهة متجاوزين الله في اتخاذهم كذلك وزعمتم انهم شهداؤكم او شفعاؤكم
يوم القيمة وكلمة من للابتداء لان الاتخاذ ابتداء من التجاوز وكانهم
من الله المعنى ادعوا اصنامكم الذين تزعمون انهم يشهدون يوم القيمة
لا الله فلا يخفى فساده ولا يجوز تعلق من بادعوا في هذين الوجهين
لفساد المعنى فان الامر بدعاء الاصنام لا يلائم الا التهكم وكيف ادعوا
الاصنام ولا تدعوا الله ولا تستظهروا به فانه القادر عليه وحده
لانقلب الامر من التهكم الى الامتحان ليتبين العجز فان اخراج الله من
الدعاء لا مدخل له في التهكم اصلا وكذا لا معنى لان يقال ادعوا
من بعد الله يعني الى يوم القيمة لا تستظهروا بهم في المعارضة التي في الدنيا
هكذا ذكره الشيخ العلامة من قول الاعشى اريك دون بمعنى قدام وبين يديه
ماخوذ من قول الاعشى يصف به الزجاجة ويمد بها من تلك اي الزجاجة
القذى اي الخمر دونها راجع الى الزجاجة اي من قدامها وبين يديها
وقيل ان الزجاجة دونه اي قدام القذى لتبعيضهم نقل الادعوا
المقدر فقيل قوله الذين اتخذتموه وقيل قوله او الذين يشهدون
لكم بمعنى ان الشهداء في هذين الوجهين وان كان بمعنى الحاضر بالشهادة
لكن المقصود من دعائهم الاستعانة بهم في المعارضة لا تصحيح الدعوى
بشهادتهم كما هو كذلك في الوجه الثالث من وجوه التعلق بالدعاء
وفي امر ادعوا اي الاصنام والاضافة الى المفعول ان يستظهروا فان الاستعانة
بهم غاية التبكيت والتهكم على ما بيناه وقيل من دون الله بيان للوجه
الحسن الاخر دون اولياته اشار به الى ان في هذا الوجه مضافا
محذوفا رعاية للتقابل لان اولياء الله يقابلون اولياء الاصنام
كما ان ذكر الله يقابل ذكر الاصنام والمقصود في هذا الامر ارخاء العنان
والاستدراج الى غاية التبكيت اي تركنا الزامكم بشهداء الامين
الى احد الجانبين بل يشهدون للحق لا غير كما هو العادة واكتفينا
شهداءكم المعروفين بالذب عنكم في مهماتكم فانهم ايضا لا يشهدون
لكم ... حاضرا ... في هذا الوجه بالشهداء رؤساء
المشركين كان ذكر قرينة على تقدير المضاف المقابل لرؤسائهم اولياءهم
فان اولياء الله يقابل اولياء الاصنام والله اشار بقوله بمعنى فحام ...

ووجوه

ووجوه المشاهد اي حضار المجلس والظرف في هذا الوجه مستقر وانتصابه
اي الذين يشهدون لكم متجاوزين في ذلك اولياء الله خاصة شهداء
مغايرين اولياء الله ليشهدوا لكم ان ما اتيتم به مثله اشارة
الى ان الشهيد في هذا الوجه وان كان بمعنى الامام والرئيس لكن المقصود
من دعائهم اقامة الشهادة على دعواهم لا الاستظهار بهم في المعارضة
فان العاقل لا يرضى ان يشهد بصحة ما اتضح فساده وبان لي ظهور اختلاله
يعني انا تركنا الزامكم الشهداءكم المعروفين بالذب عنكم في مهماتكم
فانهم لا يشهدون لكم ايضا لانهم عاقلون لا يميلون عن الحق الى الباطل
فلو كان دعاكم حقا لشهدوا اشار فيه انه من كلام الشيخ اعترض عليه
بانهم لم يدعوا كونه من كلام البشر بل انه تابعوا ولا يجري الصدق
والكذب في المشكوك واجيب بان المراد ان كنتم صادقين
في الحكم باحتمال كونه من كلام البشر ورد بانه لا يدفع السؤال لان
الاحتمال شك وفيه نظر لانا سلمنا ان الاحتمال شك لكن لا نسلم ان الحكم بالاحتمال شك
فالحق ان المعنى انهم كانوا منكرين كونه من كلام الله وادعوا انه من كلام محمد عليه السلام
لكن نزل انكارهم منزلة الشك فقيل لهم وان كنتم في ريب ورد
بانه مستدل وجوابه محذوف دل عليه ما قبله اي فاتوا بمثله او فافعلوا
ذلك اعترض عليه بانه كلام نحوي لا يرضى به علماء المعاني فانهم فعلوا
قوله فانك كالليل الذي هو مدركي وان خلت ان المنتأى عنك واسع
من المشاورات اقول ان الشرط في البيت واقع موقع الحال فلا يحتاج
الى الجزاء فيكون من قبيل انت وان لا لحذف المدح بخلاف ما نحن فيه
فانه يحتاج الى الجواب والصدق الاخبار بالمطابق هذا تعريف الصدق
الذي هو صفة المتكلم لان الواقع في الاية ما هو صفة المتكلم واما ما هو صفة
الكلام فهو الخبر المطابق للواقع انما حذف صلة المطابق ولم يقل للواقع
كما هو مذهب الجمهور او للاعتقاد كما هو مذهب النظام اشارة الى ان
كلا منهما مذهب مختار اذ لا يلزم الواسطة على كل منهما بخلاف مذهب الجاحظ
فانه يلزم الواسطة على مذهبه فلذا اشار الى ضعفه بقوله وقيل مع اعتقاد
المخبر انه كذلك فلا يرد عليه ما قيل انه لا وجه لترك التعرض لمذهب النظام
مع انه اقرب الى الحق لانه اشار اليه بترك الصلة كما عرفت عن دلالة ظرف
مستقر اي ذلك الاعتقاد ناشئ عن دلالة دليل او امارة اشارة
الى ان الاعتقاد ههنا اعم عن الجازم وغير الجازم فيشمل الخبر المعلوم والمظنون
والمراد بالمظنون ما ليس بحاصل عن دليل فيشمل الاعتقاد الخبر الذي
يقبل التشكيك لعدم حصوله عن دليل كاعتقاد المقلد وهو فوق المظنون
ودون المعلوم لانه نوع كذب المنافقين في قولهم انك لرسول الله
مع انه مطابق للواقع ولو كان الصدق عبارة عن مطابقة الواقع
لما كذبه بقوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فدل ان تكذيبه
اياهم لما لم يعتقدوا مطابقته للواقع اعترض عليه بان ما ذكره مذهب
للجاحظ والاية لا تتم دليلا عليه لجواز ان يكون تكذيبهم لان الصدق

بل وانما فيجري الصدق والكذب فالمعنى ان كنتم صادقين
في حكمكم بالاحتمال اقول وبعد فيه نظر لان الصدق فيهم
في حكمكم هذا يقتضي اللاوقوع فلا يجعل شرطا لان
لانه يستعمل فيما لا قطع بوقوعه ولا لاوقوعه ويمكن
ان يقال ان الصدق في حكمهم المذكور وان كان قطعي
اللاوقوع عند المتكلم لكنه غير مقطوع في وقوعه
ولا لاوقوعه عند المخاطب فيصح ان يجعل شرطا
لان المنظر الى حال المخاطبين صح

مطابقة الاعتقاد كما هو مذهب النظام ولذا جعل صاحب المفتاح والتلخيص
دليلا عليه وأجيب بانه لا يتم دليلا على مذهب النظام ايضا لجواز ان يكون
لان الصدق مطابقة الواقع مع الاعتقاد ولذا قال السبكي جعل ابن الحاجب
هذه الآية دليلا للجاحظ وتبعه المصنف وقال السعد هذا الاستدلال مبني
على ان مطابقة الواقع معتبرة في مفهوم الصدق بلا نزاع للادلة
المشهورة القطعية على كذب الكفار المنافقين في قولهم انك لرسول
الله مع مطابقته للواقع على انه يعتبر معها شيء آخر وهو مطابقة الاعتقاد
افعل فعلى هذا لم يبق فرق بين المذاهب الثلاثة في اعتبار المطابقتين
في مفهوم الصدق وقال بعض الفضلاء ان ظاهر كلام المصنف مشعر بانه استدل
على مذهب الجاحظ بدليل النظام لكنه لم يرد ذلك بل اراد الرد على الراغب
حيث صرح ظاهر عبارته انه اختار مذهبا يشبه مذهب الجاحظ
واستدل عليه بدليل النظام ورده المصنف بما رد به الجمهور دليل النظام
فانه قال اما الصدق فيحد بانه مطابقة الخبر المخبر عنه لكن حقيقته وتمامه ان تتحقق
فيه ثلاثة اشياء وجود المخبر عنه على ما اخبر عنه واعتقاد المخبر فيه ذلك عن دليل
او امارة وحصول العبارة مطابقا لهما فمتى حصل ذلك وصف بالصدق
المطلق ومتى ارتفع ثلاثتها وصف بالكذب المطلق ومتى حصل اللفظ
والمخبر عنه والاعتقاد بخلافه صح ان يوصف بالكذب الا ترى ان الله كذب
المنافقين في اخبارهم انك لرسول الله لعدم مطابقة اعتقادهم لقولهم فانا
قال لكن من اعتقد ان زيدا في الدار ان زيدا في الدار ولم يكن زيد فيها صح ان
يقال صدق باعتقاده وكذب في نفسه هذا كلام الراغب اقول هذا نادر
انه اعتبر في اصل الصدق مطابقة الواقع كالجمهور وانما اعتبر المطابقتين
في الصدق الكامل وظاهر ان الاعتقاد اذا انتفى لا يلزم الخبر لذلك بل يجوز
ان يتصف بالكذب بحال الاعتقاد بمعنى ان اعتقاد المخبر انه غير مطابق للواقع
وقد اعترف به الجمهور حيث اجابوا عن استدلال النظام حتى قال صاحب
التلخيص والمشهود به في زعمهم وقال الشارح المحقق ان المعنى انهم لكاذبون
في المشهود به اعني قولهم انك لرسول الله لكن لا في الواقع بل في زعمهم الفاسد
لانهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع فيكون كاذبا عندهم لكنه صادق
في نفس الامر لوجود المطابقة فيه فتأمل لئلا يتوهم ان هذا اعتراف
بكون الصدق والكذب باعتبار مطابقة الاعتقاد وعدمها وبين المعنيين
بون بعيد فمراد الراغب بايراد الآية دفع شبهة على ان الكلام يوصف
بالكذب باعتبار ان اعتقاد المخبر انه غير مطابق للواقع لا الاستدلال على
ان مطابقة الاعتقاد معتبرة في اصل الصدق كمطابقة الواقع فظهر
ان المراد بقول المصنف وبصرف التكذيب الى قولهم لانه يشهد عن واقع
معتقد لانه انما يكون ردا لكلام النظام ورد ما ذكره الراغب في هذا المقام
انتهى كلام بعض الفضلاء وفيه بحث فان ما ذكره الراغب ليس مذهبا
مغايرا لمذهب الجاحظ بل عين مذهب الجاحظ لان الاقسام الثلاثة الاخيرة الامور
الثلاثة التي ذكرها ترجع الى مطابقة الواقع والاعتقاد ولا يزيد في المطابق

اسم

اسم مفعول شيئا او كيف وان الراغب قال في موضع اخر ان الصدق
مطابقة القول الضمير والمخبر عنه معا ومتى انخرم شرط من ذلك لم يكن
صدقا بل اما ان لا يوصف بالصدق اصلا واما ان يوصف به تارة
وبالكذب اخرى على نظرين مختلفين كقول الكافر من غير اعتقاد
محمد رسول الله فان هذا يصح ان يقال صدق لكون المخبر عنه كذلك ويصح
ان يقال كذب لمخالفة قوله ضميره وبالوجه الثاني اكذب الله
المنافقين حيث قالوا انك لرسول الله انتهى فيرد على الراغب ما يرد
على الجاحظ على ان المصنف لم يذكر كلام الراغب اصلا فكيف يصح الرد عليه
وهل هذا الا تعمية والغاز فكيف وقد علم انه لو اراد الرد على الراغب
بما رد به الجمهور دليل النظام ثم قال وما ذكره في مقام الرد لا يصلح ردا للراغب
بل يصلح ردا للنظام فكيف يريد الرد بما لا يصلح للرد ورد بصرف
التكذيب الى قولهم نشهد قيل لان نشهد يتضمن خبرا غير مطابق للواقع
ورد بانه انشاء وشهادة لا خبر وفيه نظر لانه خبر حالا او استقبالا
فلا يصار الى جعله انشاء بلا ضرورة وقيل لان قولهم نشهد يتضمن خبرا كاذبا
اعني ان شهادتنا هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة ان واللام
والجملة الاسمية ولا شك ان هذا الخبر الضمني غير مطابق لانهم المنافقون
ويتجه عليه اولا انه لا حاجة الى اعتبار هذا الخبر الضمني بعد كون نشهد خبرا
وثانيا بانه كما لم يكن مطابقا للواقع كذلك لم يكن مطابقا للاعتقاد ام
فلا يصح الاستدلال به على مذهب الجمهور ايضا وانما يصح على مذهب الجاحظ
وجعل الخبر الضمني ليس ما ذكر بل قولهم انا عالمون بمضمونه معتقدون له
وما شهدنا الا بما علمنا واليه اشار الشارح بقوله لان الشهادة اخبار
عما علمه وهم ما كانوا عالمين به ففيه انا لا نسلم ان التكذيب راجع الى
المشهود به اعني انك لرسول الله بل راجع الى الشهادة باعتبار تضمنه
من الخبر الكاذب لما بين لهم ما اراد طريقا يتوقف به ان يتطلعون
بذلك الطريق عدل فيه عن عبارة الكشاف حيث قال منها اليه
لان نور الطريق الموصل سببا للايصال او في كونه مبدا للاهتداء من جهة
امر الرسول الى معرفة امره من صدقه في دعواه وما جاء به من القرآن
عطف على الرسول من قبيل اعجبني زيد وكرمه اي معرفة امر ما جاء به وهذا
لان البيان هو الارشاد والارشاد يتعلق اولا الى الطريق الذي يتطلب
المعرفة ثم الى المعرفة وهو هو التوقف مثل ان قوله وما جاء به عطف على الامر
وفيه نظر لانهم انما يتطلعون عن احوال ما جاء به من كونه منزلا لا الاستماع
الى حقيقته وذاته وميز لهم الحق من الباطل عدل فيه عن لفظ
الكشاف حيث قال وامتياز حقه من باطله لانه يتجه عليه ان امره وامر
ما جاء به حق كله فلا معنى لفصل حقه من باطله فعدل عنه لئلا يحتاج الى التكلف
ما اجاب السيد عنه بان يقال ان امتياز كونه حقا من كونه باطلا
وما اجاب التفتازاني بان يقال المراد بطلان الباطل الذي ينسبه اليه
الكفرة من كونه شعرا او سحرا ما رتب عليه ما هو كالعذر لكنه انا

في معنى الفاء ونحن حينئذ اشارة الى عموم الخطاب في وان كنتم في ريب الى قوله
من مثله وادعوا شهداءكم عن الاتيان بما يساويه او يدانيه اشارة الى ان
المماثلة السابقة في قوله من مثله اعم من المماثلة التامة والتقريبية منها كما صرح به
الراغب وقيل يستفاد تعليق الانتفاء بعدم ما يدانيه من صريح الاية
لان المشبه به يكون اقوى من المشبه في وجه الشبه اعني الفصاحة والبلاغة
فيحمل عليه واما تعليق الاتيان بعدم الاتيان بما يساويه فلا يستفاد
بل يبقى في التعليق بالعجز عن الاتيان بما يدانيه الا بحكم مفهوم المخالفة
ورد بان الغرض من هذا التشبيه بيان حال مقدار المشبه في البلاغة
والفصاحة وتقدير حدها بانه لا يقتضي الاقوائية والاتمية بل يقتضي
ان يكون المشبه على مقدار المشبه به لا ازيد ولا انقص لتعيين مقدار المشبه
على ما هو عليه فامر الاستفادة على عكس ما ذكره ذلك القائل ظهر انه معجز والتصديق
به واجب لانه اعجازه دليل على وجوب التصديق واعلم انهم
اختلفوا في ان قوله فاتقوا النار جزاء للشرط المذكور اعني فان لم تفعلوا
او جزاء للشرط المقدر وجزاء الشرط المذكور امر مقدر قال الطيبي لما ارشدهم
الله الى الجهة التي يتعرفون منها امر النبي عم وما جاء به بقوله وان كنتم في ريب
مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله رتب على ذلك الارشاد تكميلا له
جملتين شرطيتين اولهما محذوفة الجزاء اعني فان لم تفعلوا اتيان
مثله فقد انكشف الحق عن خالصه وثانيتهما محذوفة الشرط اعني فاذا
انكشف الحق عن خالصه فامنوا به واتقوا النار وخافوا عذاب الله ورده
جمهور الشراح بانه بعيد عن الصواب بل الظاهر ان قوله فاتقوا النار
جواب الشرط المذكور بلا حاجة الى الحذف والتقدير واعتبار الجملتين
واستدلوا عليه بقول صاحب الكشاف ما معنى اشتراطه في اتقاء
النار انتفاء اتيانهم بسورة من مثله وقالوا ان قوله فاتقوا النار وان
كان جزاء ظاهر الشرط المذكور لكنه ليس جزاء له في الحقيقة بل هو كناية
عن الجزاء الحقيقي وذلك لامرين احدهما انه قد تقرر عندهم ان الشرط حقه
ان يكون سببا للجزاء وملزوما له ولا شك ان عدم اتيان المثل ليس بسبب
ولا ملزوما لاتقاء النار وثانيهما ان اتقاء النار واجب على الاطلاق
من غير تقييد بشرط وتعليق بامر فلا معنى لترتيبه على الشرط فقالوا
ان اتقاء النار كناية عما يصح ان يكون مسببا عن عدم اتيان المثل ولازما
ويصح تقييده بالشرط المذكور فقال صاحب الكشاف منهم انه كناية
عن ترك العناد حيث قال ان استبنتم العجز فاتركوا العناد فوضع
فاتقوا النار موضعه لان اتقاء النار لازمه ترك العناد وانه مترتب
بعدم اتيان المثل فيكون من قبيل التعبير بالملزوم عن اللازم وقال المص
انه كناية عن ظهور اعجازه ووجوب التصديق به حيث قال ظهر
انه معجز والتصديق به واجب ثم قال ونزل لازم الجزاء منزلته على سبيل الكناية
فيكون من قبيل التعبير باللازم عن الملزوم لان عدم الفعل اي عدم اتيان
المثل سبب وملزوم لظهور اعجازه ووجوب التصديق به ويصح تقييده

بذلك

بذلك الشرط وانما عدل المص عن اسلوب الكشاف لوجهين احدهما ان صاحب
الكشاف جعل الجزاء المكنى عنه جملة انشائية ووقوع الجملة الانشائية
جزاء للشرط مختلف فيه بخلاف الجملة الخبرية فانها يجوز وقوعها جزاء بالاتفاق
بلا تاويل والثاني ان صاحب الكشاف جعل الكناية هاهنا من قبيل الانتقال
من الملزوم الى اللازم وقد قالوا ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى
الملزوم فامنوا به واتقوا العذاب المعد لمن كذب بيان لحاصل
المعنى لا بيان ان قوله فاتقوا النار جزاء الشرط محذوف اعني واذا ظهر
انه معجز وجب التصديق كما ذهب اليه الطيبي فعبر عن الاتيان المكيف
اعني اتيانهم بسورة من مثله بالفعل حيث قال فان لم تفعلوا دون فان لم
تاتوا الذي يعم الاتيان وغيره اشارة الى علاقة المجاز اعني التعبير
بالعام عن الخاص فانه يشعر بان المجاز اشارة الى فائدة المجاز والمراد
المجاز اللغوي حيث وقع الفعل وحده موقع الاتيان مع ما يتعلق به
قال في الكشاف والفائدة في هذا المجاز انه جار مجرى الكناية فيعطيك اختصارا
ووجازة تغنيك عن طول المكنى عنه واختلفوا في معنى قوله جار مجرى الكناية
فقيل اراد بالكناية الضمير ومعنى جريانه مجراها انه اذا ذكر شيء اولا ثم اريد
اعادته تحتاج ان يعبر عنه بالضمير الذي مبناه على الاختصار لكن التعبير عن
الشيء بالضمير مختص بالاسماء فلما قصد هاهنا اعادة فعل مخصوص عبر عنه
بالفعل الذي افاد الاختصار فلهذه الافعال كان بمنزلة الضمير في الاسماء
وقيل اراد بها ما يقابل المجاز اذ قد اطلق هاهنا اللازم اعني الفعل
واريد به الملزوم اعني الاتيان بسورة لان العام لازم للخاص
واورد انه كناية حقيقة لا جار مجراها واعتذر عنه بان الملازمة ليست
بينة لان الفعل اعم مطلقا فلذلك حكم بجريانه مجراها ودفع
بانه لا يقدح في كونه كناية حقيقة كما اذا جعل الفعل مطلقا كناية
عنه مقيدا بفعل مخصوص ولهذا عدل عنه المص واقتصر على ذكر المجاز
ونزل لازم الجزاء الحقيقي المكنى عنه اعني ظهور اعجازه ووجوب التصديق
به والمراد بلازمه اتقاء النار منزلته على سبيل الكناية هذا دفع لما يقال
من ان الشرط لابد وان يكون سببا وملزوما للجزاء وعدم الفعل ليس سببا لاتقاء
النار فاجاب بانه ليس بجزاء حقيقة بل لازم له نزل منزلته ولا شك ان
عدم الفعل سبب للجزاء الحقيقي المكنى عنه فان قيل ان عدم الفعل لو كان سببا
للجزاء الحقيقي يلزم ان يكون سببا للجزاء الظاهر ايضا لان الجزاء الحقيقي
سبب للجزاء الظاهر وملزوم له ولازم لازم الشيء لازم له فيلزم ان يجوز
عدم الفعل ملزوما للجزاء المذكور قلنا انما يلزم ذلك بملاحظة الجزاء الحقيقي
لا مطلقا بتعبير المكنى عنه لان الانتقال الى الشيء من لازمه
الشيء بالبرهان وتهديد بلا بيان الفساد ولان ذكر النار في مقام العناد
يشعر ان العناد عاقبته النار وفي ذلك تهويل لشان العناد وتعريض
بالعصيد فان الجزاء الحقيقي ليس فيه تعريض لو عبد بل انما يدل عليه ضمنا
مع الايجاز وهذا وجه رابع والثالث يجمع دونه والمجاز كما في الكشاف

اشارة الى انه يوجد مع كل واحد من الوجوه الثلاثة قيل في وجه الايجاز
انه من حيث ان الوصف يطابق التصريح بها في توجيه ارتباط الجزاء بالشرط
اعني ان لم تفعلوا فقدح عندكم صدقه واذا صح صدقه كان لزوم العناد
لاستحقاق حكم العقاب فاتركوا ذلك واتقوا النار مرادة بحسب المعنى
وان لم يكن مقدرة في العبارة وزيد بانه لو قيل فاتركوا العناد لكانت
تلك الوصف بعا مرادة انصافا لا بحاز بسبب الكناية وصدق الشرطية
بان حيث قال فان لم تفعلوا الذي للشك اي لشك المتكلم في حصول مضمون
الشرط وفي لاحصول في المستقبل والحال يقتضي اذا الذي للوجوب
لان انتفاء اتيانهم بالسورة واجب لا شك فيه فمقتضاه ان يقول واذا لم تفعلوا
قال الفاضل المحشي الحال يقتضي اذا الذي يدل على الوقوع جزما فعبر عن الوقوع
بالوجوب جريا على ما بين المتكلمين من ان الوجود مسبوق بالوجوب
فما لم يجب الشيء لم يوجد اقول لعل مراد المصنف بالوجوب ههنا الوجوب
اللغوي اعني الثبوت والوقوع كما يقال الحق واجب اي ثابت وانما عبر
عنه بالوجوب اشارة الى ان الوقوع المعتبر في معنى اذا هو الوقوع القطعي
لا جريا على القاعدة المذكورة كيف وان القاعدة المذكورة وان كانت
مشهورة لكنها منظور فيها لانهم ان ارادوا بالسبق السبق الزماني
فهو محال والا يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان ارادوا به سبق
المحتاج اليه على المحتاج فمحال ايضا لانه ان اريد الاحتياج في العقل
فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس
لان الوجوب قائم بالوجود وان اريد في الخارج ونفس الامر فان كان
يراد بالنظر الى العلة الناقصة فهو محال اذ لا وجوب مع العلة الناقصة
فضلا عن ان يكون محتاجا اليه واما ان يراد بالنظر الى العلة التامة فهو محال
ايضا لان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف
عليه الوجود فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه
معلول للعلة التامة لان الكلام في الوجوب عن العلة التامة فان القائل
سبحانه وتعالى لم يكن شاكا في حصول عجزهم عن اتيان المثل في المستقبل بل
يعلم يقينا انهم عاجزون عنه ولذلك نفى بقوله ولن تفعلوا اتيانهم
بالمثل في المستقبل معترضا بين الشرط والجزاء فيه اشارة الى ان لن تفعلوا
جملة معترضة لا محل لها من الاعراب والواو فيها اعتراضية قال الفاضل
المحشي ان قوله ولن تفعلوا عطف على لم تفعلوا على مضيهم لم يغيره
حرف الاستقبال اي كلتا ان تطرء ان تكرمني فقد اكرمتك اي ان تعتد
باكرامك فاعتد باكرامي اياك وتوجيهه فان يظهر عدم امكان فعلكم
فيما مضى وعدم امكان فعلكم في المستقبل ابدا فاتقوا النار تهكما بهم
مفعول لقصد توجيه التهكم انه اكرره في معرض بهم بشك كي يفعل الموثوق
بالقدرة الواثق من نفسه بالغلبة على ما يعارضه ان غلبتك لم ابق عليك
وهو يعلم انه غالبه تهكما به او خطابا معهم على حسب ظنهم فانهم
قالوا لو نشاء لقلنا مثل هذا قال المحشي قبل التامل ان تاملهم في حالهم

ابعدرو

ابعد روز على اتيان المثل ام لا يقدرون لم يكن محققا عندهم فان هذا الكلام
ذكر بعد قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله
وادعوا شهداءكم بلا فاصلة ولا مهلة فلم يجدوا مهلة التامل حتى يتاملوا
وتحصل لهم التحقق بعجزهم لكنهم لما كانوا متكلين على فصاحتهم واقدام
على اساليب الكلام كان عجزهم بالقياس الى ظاهر حالهم كالمشكوك فيه
لديهم وان لم يكن ههنا شك حقيقي اذ لا يتصور حصول الشك
الا بعد حضور طرفي النسبة والتامل فيهما وفي ذلك اشارة الى انهم لو تاملوا
لم يشكوا في عجزهم والحاصل ان كلمة ان في الوجه الاول لشك المتكلم تنزيلا ومجازا
لا حقيقة وفي الوجه الثاني لشك المخاطب وتفعلوا جزم بلم
سقوط نون الجمع ولما ثبت عندهم امتناع اجتماع عاملين على معمول
واحد وقد اجتمع ههنا ان ولم احتيج الى ترجيح احدهما دفعا للتعارض الظاهر
فرجح لم بوجهين احدهما قوله لانها واحدة الاحتمال بخلاف ان فانها قد تخلف
في العمل كما اذا دخل على الماضي مختصة بالمضارع بخلاف ان فانها تدخل على
الماضي ايضا متصل بالمعمول بخلاف ان ولا يخفى عليك ان كلا من الوجوب
والاختصاص والاتصال مرجح لانها تفيد التاثير في العمل وثانيهما قوله
ولانها كالجزء اي المضارع باعتبار صارت كالجزء منه فهي المضارع
فهي لم يفعل ترك الفعل ينبو دخل في الفعل وحرف الشرط عطف على
اسم ان كالداخل على المجموع اي المجموع لم والفعل منفيا في محل فعله
وكانه قال فان تركتم الفعل اي اتيان المثل ولذلك اي ولاجل
ان لم كالجزء منه وحرف الشرط كالداخل على المجموع ساغ اجتماعهما
اذ لا يلزم اجتماع عاملين في محل واحد بل عمل لم في لفظ الفعل وان في محل
المجموع ومنه علم ان لا تنازع بين العاملين كما زعم عن انه
ابلغ لما فيه من افادة التاكيد بلا تابيد وفي الكشاف تقول لصاحبك
لا اقيم غدا فان انكر عليك قلت لن اقيم غدا لدفع انكاره وهو
في مقتضب عند سيبويه اي مختل عنه ماخوذ من معنى اصله لا ان
حذفت الهمزة لكثرة الاستعمال وسقطت الالف للساكن
ما يوقد به النار اي الحطب ووقود اعالي النار من تفعالها والاسم
بالفتح بالرفع عطف على قوله المصدر بالفتح ولعله راجع الى لفظ الوقود بالضم
مطلقا مع قطع النظر عن وقوعه في الاية مفسر بالضم اي بالمصدر كما قال
ذلك لان الاشتراك خلاف الاصل وتقليله بقدر الامكان لازم كما تعالى
فلان فخر قومه وزين بلده يعني يجوز ان يكون الوقود بالضم المصدر
بمعنى المفعول مجازا على معنى ما يتوقد به كما في المثالين المذكورين
بمعنى من يفتخر به قومه ومن يتزين به بلده ويحتمل ان يكون حقيقة والمجاز
في الاسناد كما في قولهم حيوة المصباح السليط اي الزيت الجيد
حيث لم يقل السليط الحمل على الحيوة اسناد المجاز بالمبالغة وعدم
اي بالضم والظاهر ان المراد كيف اي بالوقود في الاية سواء كان بالفتح او بالضم
الاسم بمعنى ما يتوقد به وان اريد به المصدر فعلى حذف المضاف والاول انفع

فان الاصل في استعمال ان ان يكون باعتبار حال المتكلم الا انه
قد يعتبر حال المخاطب ايضا فيستعمل عند ترددهم
منزلة المحققات وتنزيلا وان كان المتكلم جازما
منه

لكل بعد ما لاتحاد او وقودها باحتراق الناس ولقائل ان يقول الوقود صفة
النار والاحتراق صفة الناس فلا اتحاد ايضا قلنا وفي جمع حجر قبل حجر
فعالة جمع فعل بفتحتين شاذ والاولى انه اسم جمع لفعلة وزنه في المفردات
نحو ناقة في الصحاح نحت الخشبة نحتا نحرها بالنجار بالقدوم وقرنها بها اي الاصنام
انفسهم وعبدوها اثر به الايمان وجه قران في الاية بالحجارة طمعا مفعول له
يعبدوا ابهار شفاعتها بجانبهم راجع الى الكفار ان يقربهم منها ويدل عليه
انه على ان المراد بالحجارة الاصنام انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم لان
قوله انكم وما تعبدون من دون الله في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم
في معنى وقودها وعذبوا على صيغة المجهول بما هو منشأ جرمهم وهو اتخاذ الاصنام
كما عذب الكانزون بالكنز وهذا اشارة الى ما ذكره صاحب الكشاف حيث
قال ونحوه ما يفعله الله بالكافرين الذين جعلوا ذهبهم وفضتهم عدة وذخيرة
فشحوا بها ومنعوها من الحقوق حيث يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم
وجنوبهم واما عدل عنه المصنف فيه تنبيه الى الاعتزال من ان الاعمال داخلة
في الايمان او ينقص عطف على بما هو منشأ جرمهم وكلمة او لمنع
الجمع ما كانوا يتوقعون فانهم يتوقعون ان اصنامهم تشفع لهم الى دفع
مضارهم وقيل المراد بالحجارة في الاية الذهب والفضة التي يكنزونها الخ
في الدنيا لم يكن لتخصيص اعداد هذا النوع من العذاب حيث قال اعدت
للكافرين بالكفار وجه لوجود هذا النوع في مانعي الزكاة من المؤمنين واجيب
بان هذا النوع غير ما يوجد في مانعي الزكاة من المؤمنين لانه باق دائم وتعذيب
مانعي الزكاة بها ما حاكها وكيهم بها واجيب عنه بوجه اخر في الحواشي والغرض بهذا
شان نارها ان تعظم شان النار بحيث يتقد بما لا يتقد به راجع الى ما عرفنا راجع
الى تلك النار والكبريت يتقد به كل نار بهذا اشارة الى ما قاله الامام
من ان الغرض هنا تعظيم صفة هذه النار والاتقاد بحجارة الكبريت
معتاد فلا يدل الاتقاد بها على قوة النار اما لو حملناه على سائر الاحجار
دل على عظم امر النار فان سائر الاحجار تطفأ بها النيران فكانه
قال تلك النار بلغت لقوتها الى ان تتعلق في اول امرها بالحجارة التي هي مطفأة
لنيران الدنيا فان قيل هذا ان لم يكن المراد بالحجارة الكبريت وقد صح هذه
الرواية الطبراني والحاكم عن ابن عباس به انه يعلمه ان الاحجار كلها للكل
النار ان نار جهنم بحجارة الكبريت لسائر النيران او بنار الدنيا بان يحمل
الحجارة في الاية على الاحجار كلها بناء على ان الجمع المحلى باللام يراد به الاستغراق
ويحمل قول ابن عباس هي حجارة الكبريت على التشبيه البليغ بان
يرجع التفسير الى الحجارة المحمولة على الاستغراق فالمعنى ان الاحجار كلها لنار الاخرة
كحجارة الكبريت لنار الدنيا ولا يخفى بعده ففي جواب لم عرف النار
في هذه الاية ووقع صفتها الجملة اي جملة وقودها الناس والحجارة التي وقعت
في سورة التحريم صفة لنار منكرة صلة في هذه الاية حيث قال فاتقوا النار التي
وقودها الناس والحجارة فانها اي الصلة يجب ان تكون قصة معلومة وهذا
مختصر ما في الكشاف حيث قال فان قلت صلة الذي يجب ان تكون قصة معلومة

للمخاطب

للمخاطب فكيف علموا ان نار الاخرة توقد بالناس والحجارة قلت لا يمتنع
ان يتقدم لهم بذلك سماع من اهل الكتاب او سمعوه من رسول الله او سمعوا
قبل هذه الاية قوله تعالى في سورة التحريم نارا وقودها الناس والحجارة فان قلت
فلم جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة منكرة في سورة التحريم وههنا معرفة
قلت تلك الاية نزلت بمكة فعرفوا منها نارا موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت
هذه بالمدينة مشارا بها الى ما عرفوه اولا انتهى اعترضوا عليه بوجوه اما اولا
فلان السماع من النبي عم ومن سورة التحريم لا يفيدهم اذ لم يعتقدوا حقيته
بل هم منكرون واجيب بان ادراكهم الحاصل بالسماع كاف في ذلك بلا حاجة
الى الجزم واليقين واما ثانيا فلان الصفة كالصلة يجب ان يكون معلوم
الانتساب الى الموصوف فيعود السؤال بعينه في سورة التحريم ايضا
واجيب بان الصلة والصفة يجب ان يكونا معلومتين للمخاطب لا لكل
سامع وما في التحريم خطاب مخصص للمؤمنين وهم قد علموا ذلك
بسماعهم من النبي عم ولما سمع الكفار ذلك الخطاب ادركوا منه نارا موصوفة
بتلك الجملة فجعلت صلة فيما خوطبوا به واما ثالثا فلان النار في الايتين
متحدة ومتصفة بهذه الجملة فلم اختلف لفظها في الايتين تعريفا وتنكيرا
اجاب عنه صاحب الكشف وتبعه المصنف بان تلك الاية في سورة التحريم
نزلت بمكة فعرف الكفار منها نارا منكرة موصوفة بهذه الصفة
ثم نزلت بالمدينة ما في البقرة مشتملة على ذكرها معرفة لكونها معهودة
مشارا بها الى ما عرفوه اولا وهو مردود بوجوه اما اولا فلان سورة التحريم
مدنية بلا استثناء شيء منها واما ثانيا فلانه قد صح ان هذه الاية مكية وتلك
الاية مدنية على عكس ما ذكرها لما روي عن علقمة ان الاية المتصدرة
بيا ايها الناس مكية والمتصدرة بيا ايها الذين مدنية واما ثالثا فلان
انتساب تلك الجملة الى المنكر اذا كان معلوما للمخاطبين اعني المؤمنين بسماعهم
منه عم وكان ذلك المنكر معهودا باعتبار هذا الانتساب يجب ان يوصف
واجيب عن الاول بان تلك الاية توجد في سورة التحريم يجوز ان يكون مكية اذ لا دليل
على ان جميع ايات سورة التحريم نازلة بالمدينة كيف وانه روي في الاتقان
عن قتادة ان سورة التحريم مدنية الى راس العشر والباقي مكي قلت فيه نظر
لان هذه الاية داخلة في العشر فتكون مدنية ايضا وعن الثاني بانه لا يوثق لرواية
علقمة ولو سلم لكنه لم يتخذ مذهبا وعن الثالث بان المقصد التعين والارادة
التهويل بالتنكير او الاشارة الى الحضور في الاذهان بالتعريف في سورة
البقرة لان ذلك المنكر وان كان معلوما بذلك الانتساب لكنه قصد التهويل
بالتنكير والتنعيم في الاشارة الى الحضور في الاذهان بالتوصيف فان كل
ما هو حاضر في الاذهان لا يجب ان يعبر عنه بلفظ موضوع للاشارة الى
الحضور وانما يجب ذلك اذا قصد الاشارة اليه من حيث حضوره
في الاذهان كما قصد ذلك في سورة البقرة ولذا عرف واما رابعا فلانا
لا نسلم اشتراط العلم بمضمون صفات النكرة كما اشترط ذلك في الصلة
هيئات لهم على صيغة المجهول وجعلت عدة بضم العين ما اعدت

وجه التامل ان الانكار كما لا يجامع اليقين كذلك لا يجامع الظن منه

المدنية للمكية صح

من حال وسلاسل العذاب بهم اشارة الى ان في النظم حذف مضاف وان المقام
مقام الضمير ووضع الظاهر كفاية لذمهم وللاشارة الى علة الحكم والجملة
استيناف لا محل لها من الاعراب مقررة لمضمون ما قبلها ولذا ترك العطف
لكمال الاتصال وقيل ترك العطف لكمال الانقطاع لانه خبر وما قبلها في
انشاء او حال باضمار قد لان الماضي المثبت اذا وقع حالا لا بد
من قد ظاهرا او مقدرا اذا قيل الحال قيد لعامل وهو العامل ههنا اتقوا
ولا اتقاء عن نار جهنم لازم البتة سواء كان اعدت للكافرين ام لا
فلا يحسن ان يقع حالا مقيدا لا اتقوا اجيب بان هذا في الحال المنتقلة
واما في الحال المؤكدة فلا لانها ليست قيدا للعامل وههنا الحال مؤكدة
لان كون نار جهنم معدة للكافرين لازم لها قيل لا يحسن الاستيناف ولا الحال
بل هي صفة بعد صفة كما في الخبر والصفة وان ابيت عنه فليكن عطفا
بترك العاطف واجيب عنه بان عطف وبشر على لفظ البناء للمفعول
يأباه ويقوي جانب الاستيناف من النار متعلق بحال وان جعل مصدرا
فانه لو جعل مصدرا لبرز الضمير فاعلها فيصلح ان يقع حالا عنه بخلاف ما لو جعل
اسما للحطب فان الضمير ح لا يكون فاعلا ولا مفعولا بل يكون مضافا اليه
محضا فلا يصح ان يقع حالا عنه لان الحامل لا يعمل للفصل متعلق بالنفي المذكور
بينهما بين الضمير واعدت بالخبر وهو اجنبي عن الحال وفي الايتين
اي وان كنتم في ريب وقوله فان لم تفعلوا الاية ما يدل على النبوة من وجوه
بيان لما الدالة من التحدي والتحريض على الجد وبذل الوسع في المعارضة
بحرا مستفاد من قوله فأتوا بسورة الاية بالتقريع والتهديد بيان لهذا
مستفاد من قوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا الاية وكذا قوله وان تعال
عجز طائفة مخصوصة عن المعارضة لا يدل على الاعجاز اجاب بقوله
ثم انهم مع كثرتهم واشتهارهم في الفصاحة وتهالكهم على المضادة لم
يتصدوا للمعارضة بل عجزوا عنها واذا عجزوا عن ذلك علم انه معجز ابدا
الدهر اذ لا يتصور الزيادة على ما كانوا يتصفون به من العدد
وكثرة الاسباب الداعية الى المعارضة والثاني تضمنهما الاخبار
عن الغيب تقرير الثاني ان قوله لن تفعلوا اخبار عن الغيب لا يعلم الا الله اذا
تقرر الا في فلا نفي لحصول معناه في الاخبار بعدم اقتدارهم عليها مجملا
وعجزهم عنها قطعا على ما هو به اي على الوجه الذي ذلك الغيب متلبس
بذلك الوجه في الواقع اعني عدم الوقوع فانهم لو عارضوه بشيء لامتنع
خفاؤه عادة تعليل لكون الاخبار بعدم اقتدارهم على المعارضة
اخبارا مطابقا للواقع اي صادقا فان قيل ان صدق الاخبار عن الغيب
انما يعلم بعد انقراض الاعصار كلها فان عدم الاتيان في عصر لا يوجب صدق
الاخبار بانهم لا يأتون به فيما بعد من الزمان واذا توقف العلم بصدق
الاخبار عن الغيب على انقراض الاعصار كلها كيف يكون دليلا على حقية
النبوة اجيب عنه بانه خطاب مشافهة فيختص بالموجودين فاذا اتقوا
ولم يفعلوا تبين صدقه وكان معجزة وكذا قبل انقراضهم للقطع بان قدرتهم لا تزيد

وان كانت بعض كلمات التحدي
والتحريض على بذل الوسع في المعارضة
لكن صح

بعد

بعد ذلك الزمان الذي تحدوا فيه لا سيما والطاعنون فيه جملة حالية
اكثر من الذابين اي الدافعين الطعن في القرآن مخافة ان يعارض
على صيغة المجهول تستخفض على صيغة المجهول منصوب بان المقدرة
بعد الفاء حجته ان تدفع وتبطل حاصله انه لو لم يكن قرآنا معجزا لا بد
لاحتمل عنده ان يعارضوه وكان ذلك مشكوكا عنده فلعله يقصدهم
وبلاغتهم فيمنع ذلك دعوته اياهم الى المعارضة على وجه المبالغة صونا
لعرضه والحذر عن كونه محجوجا عليه فلما لم يتحاش عنها بل اقدم
عليها بصدق عزيمته علم بذلك انه صادق في دعواه النبوة وان ما جاء به
قرآن معجز دل على ان النار مخلوقة معدة لهم الان اما كونها مخلوقة
الان فلان المتبادر من العدة هو الوجود والحضور بالفعل واما اختصاصها
لهم فمن اللام عطف على الجملة السابقة واعلم ان العطف قد يكون بين
المفردات وما في حكمها من الجمل التي لا محل لها من الاعراب وقد يكون بين الجمل
التي لها محل من الاعراب وقد يكون بين القصتين بان يعطف
مجموع جمل متعددة مسوقة لغرض على مجموع جمل اخر مسوقة لغرض اخر بعينه
التناسب بين القصتين دون احاد الجمل الواقعة فيهما والاية
المذكورة من هذا القبيل لانها عطف قصة وصف ثواب المؤمنين
على التفصيل الذي يتضمنه قوله وبشر الذين امنوا الى خالدون على قصة
وصف عقاب الكافرين على التفصيل الذي يتضمنه قوله وان كنتم
في ريب مما نزلنا الى اعدت واختاره صاحب الكشف والمفتاح ام العطف الذي ذكر
عطف حال وهو ههنا يعني القصة اي عطف قصة من امن بالقرآن ووصف ثوابه
عطف على من امن على حال يعني القصة الخاص بكفره وكيفية عقابه
فيكون التناسب بين القصتين تناسب التضاد ويكون المراد بلفظ الجملة
في كلامه يعني المجموع لا الجملة الاصطلاحية لا عطف الفعل نفسه معطوف
على نحو عطف حال والمراد بلفظ الفعل ههنا يعني الجملة الفعلية فانه يطلق
على هذا المعنى كثيرا حتى يجب ان يطلب له ما يشاكله من امر او نهي فيعطف عليه
يعني انه ليس من قبيل عطف الجملة الانشائية اعني جملة وبشر على الجملة الخبرية
اعني اعدت كما ذهب اليه بعضهم بتضمين احدهما معنى يوافق الاخر اما
بجعل احدهما بمعنى الاخر مجازا او اضافة اليه بتقدير الاخر ويشهد لهذا العطف
قراءة وبشر على صيغة المبني للمفعول عطفا على اعدت ورد هذا بانه يخالف
لا ينبو عن الكلام البليغ او على فاتقوا عطف على قوله على الخلاف الخ
على طريقة قولك يا بني تميم احذروا عقوبة ما جنيتم وبشر يا فلان بني اسد
باحساني اليهم ورد بوجهين احدهما ان الجهة الجامعة وان كانت
موجودة باعتبار التقابل بين المسندين والمسند اليهما الا ان عطف
الامر لمخاطب على الامر لمخاطب اخر من غير تصريح بالنداء كما صرح به في المثال
المذكور مستقبح جدا بل غير جائز عند البعض والثاني انهما ان فاتقوا جزاء
لقوله فان لم تفعلوا فان عطف وبشر عليه كان التقدير فان لم تفعلوا
فبشر الذين امنوا ولا ارتباط بينهما الا ان بشارة المؤمنين ليس لها
في الكشاف شرط واشار الى الجواب عن الثاني بقوله لانهم اذا لم يأتوا بما يعارضه

وفي كل منهما نظر اما في الاول فلان الاعداد قد يستعمل فيما هو في معنى
المعد وكما في قوله تعالى اعد لهم مغفرة واجرا عظيما فيجوز
ان يكون النار المعدة من هذا القبيل وكذا الجنة واما في الثاني حمل اللام
على المنت وراد انه لم يكن حاصل فاعله وكما في الله في قلان لام
الاختصاص انما تدل على ان اعداد النار للكافرين ولا يلزم منه
اختصاصها بهم كما لم يلزم من اختصاص اعداد الجنة للمتقين
واعدت للمتقين ان لا يدخل غيرهم الجنة صح

الكشاف ثم مثله بقولك زيد يعاقب بالقيد
والارهاق وبشر عمروا بالعفو والاطلاق واعترض
عليه السيد الشريف بان قوله زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر
عمروا بالعفو والاطلاق ليس من باب عطف القصة على القصة
اذ ليس ههنا قصتان عطف احديهما على الاخرى بل جملة واحدة
عطفت في الظاهر على ما ليس يصح عطفها عليه من احد الاولين
ثم اجاب عنه بان صاحب الكشف اشار بما ذكره الى قصتين
متقابلتين فكانه قال زيد يعاقب بالقيد والارهاق لما اشتغل
حاله وما اجرم وتعدى فابتلي بمحنة كبرى واحاطت به ساحة الشر
عمرو تكرما بما ناسبه وبشر عمروا بالعفو والاطلاق لما احسن
حاله وما انجاه وارتجه حاله وما يليق بتلك البشارة
هذا كلامه فلما كان ما ذكره صاحب الكشاف اسلم الوجوه
واصحها اختاره المصنف فقال صح

بعد التحدي ظهر اعجازه واذا ظهر ذلك فمن كفر به استوجب العقاب ومن امن به
استحق الثواب وذلك يستدعي ان يخوف هولاء ويبشر هولاء فالمناسبة بين
المعطوف والمعطوف عليه لكون كل منهما من مقتضى الشرط المذكور وقد يجاب عنه
ايضا بان مال المعنى فان لم تفعلوا اي تفعلوا النار وانتم اعدائي فبشر من هو على
خلاف حال اعدائكم المؤمنين فافهم وبشر مقامه تنبيها على ان التبشير مقصود لذاته
وبهذا القدر يصح الربط المذكور كانه عطفه على الجزاء ولتكلفه سكت عنه
المصنف واجيب عن الاول بانه انما يستقيم ذلك اذا تغاير مخاطب الامرين
صورة ومعنى وهاهنا ليس كذلك لانهما متحدان معنى فان المراد بالذين امنوا
الذين عجزوا عن المعارضة فصدقوه وامنوا فلما اتحدا معنى صح العطف
بلا تصريح النداء وفيه بعد لا يخفى هذا وقيل انه معطوف على قل مقدرا قبل
يا ايها الناس اعبدوا ربكم واختاره صاحب المفتاح اي قل يا محمد يا ايها الناس
الاية وبشر المؤمنين والكلمة بانتصاب الكلام هاهنا لا معناه ورد بان
قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا انما لم يدخل في حيز القول المقدر اختل
نظم الكلام وان دخل كان عليه السلام مامورا بان يقول وان كنتم
في ريب مما نزلنا على عبدنا الاية وفساده ظاهر واجيب عنه بانه عليه السلام
مامور بتادية معنى الكلام بعبارة تليق به كان يقول وان كنتم في ريب
مما نزل علي او مامور بتبليغ هذه العبارة على طريق الحكاية عن الله تعالى
وقيل انه عطف على مقدر يدل عليه قوله اعدت اي فانذر الذين كفروا
بذكر العقاب وبشر الذين امنوا وقيل انه عطف على فاتقوا المقدر قبل قوله
فان لم تفعلوا وقيل عطف على المقدر المفهوم من مجموع النظم اي فان لم تعدوا
على المعارضة وثبت الحق بنص من يدعي الناس الى الايمان وبشر المؤمنين
وانما امر الرسول عليه السلام جواب لما يقال من ان ما ذكره في توجيه عطف وبشر
وبيان وجه ارتباطه بالشرط المذكور يستدعي ان يخاطب المؤمنون بالبشارة
كما خوطب الكفار بالانذار بقوله فاتقوا النار ثم عدل عنه الى امر الرسول عليه السلام
او عالم او عالم كل عصر او كل احد يقدر على البشارة بالسماع من عالم بان
يبشرهم متعلق بالامر المذكور بحيث قال ويشرحهم ولم يخاطبهم بالبشارة
بان يقول وابشروا كما خاطب الكفرة بقوله فاتقوا النار تفخيما
لشانهم فان في تغيير اسلوب معاملتهم عن اسلوب معاملة اضدادهم
تفخيما لشانهم وايذانا بانهم احقاء بان يبشروا على صيغة المجهول
سواء كان المبشر هو الرسول او عالم العصر او كل من يقدر على البشارة ويهنؤا
من التهنئة بما اعد لهم من الجنة والثواب ولا يخاطبون بالكلام للخطاب
من التذلل فقوله اي اعدت استينافا لا حالية من النار والا لزم
ان يكون المعطوف ايضا حالا منه فوجب لا يصح فانه اي الحال لا ينظر
من الاظهار اثر السرور من التعبير عن الحالة الاولى في عنق الوليم لان البشارة
حصلت بخبر الاول ولو اخبره معا عتقوا جميعا ولو قال من اخبرني بقدوم
ولدي فهو حر فاخبروه متفرقين عتقوا جميعا سواء كانوا اخبروه فرادى او جميعا اما في الثاني فظاهر
واما في الاول فلان عدم علم المخبر بما اخبر به ليس بشرط في الخبر فبعد حصول العلم

الخبر

لانه المراد بالملاحظة لمخاطب لفظ يبشر
لا بالذين امنوا منه

بالجنة الاول لم يصح الخبر بعده بخلاف البشارة لان عدم العلم ليس بشرط فيها
لانا نقول [illegible] عبارة [illegible] خبر سار [illegible] البشارة [illegible] علم به فلا يصح
واما قوله [illegible] فبشرهم بعذاب اليم فعلى التهكم [illegible] استعمال احد
في الاخر [illegible] بجامع التضاد على طريق الاستعارة التهكمية والقرينة ذكر العذاب
اليم [illegible] البشارة في عرف الفقهاء فانهم
اعتبروا في البشارة امرين السرور [illegible] البشارة في اللغة
[illegible] السرور بل
[illegible] البشارة فقط [illegible] على طريقة قوله
تحية بينهم ضرب وجيع [illegible]
[illegible]
[illegible]
مقتضى الظاهر [illegible] والصالحات [illegible]
عليه [illegible] صفة [illegible] موصوف [illegible]
موصوف [illegible] الاعمال الصالحات [illegible]
من الصفات [illegible] الاسماء [illegible]
للجنة [illegible] الصفات الغالبة [illegible]
[illegible]
[illegible]
بالفتح والكسر فقوله بتطهر القلب بالتسع وهو جمع ما تعلق
ان الاثر الى صالحة بالفتح من الام مكة بتطهر القلب وقطعة معروفة
وجمع من الاعمال ما سوغه الشرع وحسنه وفي الكشاف الصالحات
كل ما استقام من الاعمال بدليل العقل والكتاب والسنة وانما عدل عنه
اعتبار المذهب من انكار الحسن والقبح العقليين وتانيثها اي الصالحة
وفي تمامها ان الصالحة لما كانت عبارة عما سوغه الشرع فلم انث فاجاب
بانها على تاويل الخصلة او الخلة بفتح الفاء فيهما وهي الاولى لغة للخلة معناه وان
تانيثها في الاصل باعتبار جريها على موصوف اعني الخصلة وبعد ما غلب
الاسمية عليها انث انقطاعا عن الاعتبار بان شيئا حال الجري على موصوف فبقي
هذا بعد ان تاو بالتانيث كما كان لا النقل كما ظن واللام فيها للجنس
او ليس ثم معهود خارجي حتى يحمل عليه ولا ذهني لعدم القرينة عليه
وليس المراد الجنس من حيث هو وهو ظاهر لان تعلق العمل به غير الانزاب
عنه فيحمل على الجنس باعتبار وجوده في ضمن جميع افراده وهو الاستغراق
وهو ظاهر وانما اللام في الاول يحمل على الاستغراق الى حيث الا الاستغراق الاحاد
وهل يشترط مع اللام لا فيجب الكشاف يراد ادخل لام الجنس على المفرد وكان
صالحا لان يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به بعضه الى الواحد
واذا دخلت على المجموع صلح ان يراد به جميع الجنس وان يراد به بعضه
لا الى الواحد لان وزانه في تناول الجمعية في الجنس وزان المفرد في تناول
الجنسية لان الجمعية جمل الجنس لا في وحدانه هذا الكلام حاصل ان في المفرد

او والظاهر ان الاية تحمل على المعنى اللغوي فان قيل يجوز ان يكون في اللغة
ايضا خاصا بالخبر وما وقع في الكلام مجازا التهكم قلنا
ان مادة اشتقاقه تمنع احتمال المجاز لانها مشتقة من البشرة
وهذا يفيد ان لذلك الخبر اثرا في البشرة ولا شك ان
الاخبار بما يكره الانسان يوجب تغير بشرته
فالمعنى هذا المعروف كما يتغير بالمحبوب صح

للمعرف باللام يجوز ان يراد في جانب القلة البعض الى الواحد وفي الجمع البعض
الى الثلاثة لا الى ما دونها لان المراد به الجنس بصفة الجمعية ولا جمعية
في اقل من الثلاثة واما في جانب الكثرة فيراد بكل منهما الجنس الى ان لا يبقى فرد ما
من افراد الجنس خارجا هذا تصريح في ان الجمع المعرف باللام اذا قصد به
الاستغراق كان متناولا لكل فرد من غير فرق في الحاصل غايته
ان تناول الكل في المفرد بلا اعتبار ان معناه كل فرد وفي الجمع باعتبار
ان معناه كل جمع وهو يستلزم الحكم على كل فرد اذ كل واحد او اثنين
فرض خارجا عن الجمع المستغرق في طرف القلة فهو مع اثنين او واحد
من جمع من المجموع اذ لا تعين للافراد على ان لكل جمع هذا ما يتنازع فيه
بل معناه ايضا كل فرد فيقال ان استغراق المفرد اشمل وهو والاصوليين
في جانب القلة ايضا منافية حيث يقولون انه يبطل الجمعية ويبقى الجنس
ويتعلق الحكم بكل او كثير حتى اذا حلف لا يتزوج النساء حنث بتزوج واحدة
بعد حققه التفتازاني بتحقيقه على ما حققه سيد المحققين ان اسم الجنس
اذا كان مفردا وعرف بلام الجنس وحمل على الاستغراق كان استغراقه
شمول الافراد مسماه وهي الاحاد فاذا اسند اليه حكم كان الظاهر
اسناده الى كل واحد واما الجمع فلما دل على الجنس مع الجمعية فلو ابقي
حاله في استغراقه على قياس حال المفرد كان معناه كل جماعة جماعة
لا كل واحد واحد فاذا اسند اليه حكم كان الظاهر اسناده الى
كل جماعة فان كان من الاحكام التي يكون ثبوتها للجماعة مستلزما لثبوتها
لكل واحد منها فهم من ذلك ثبوته لكل واحد والا كانت الاحاد
باقية على الاحتمال هذا مقتضى قياسه على المفرد في الاستغراق لكن هذا المعنى
يستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلاثة مثلا جماعة فيندرج
فيه بنفسها وفي ضمن الاربعة والخمسة وما فوقها فيندرج فيه ايضا
في ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق
فما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد منها ايضا كان
تكرارا محضا فلذلك ترى ائمة الاصول يفسرون الجمع المستغرق
اما بكل واحد واحد فيكون كالمفرد في استغراقه كانه بطل عنه معنى
الجمعية فصار للجنس كما في قوله تعالى اعلم غيب السموات والارض
وعلم ادم الاسماء كلها واما بالمجموع من حيث هو مجموع كما في قولك
للرجال عندي درهم حيث حكموا بانه اقرار بدرهم واحد للكل بخلاف
لكل رجل عندي درهم فانه اقرار لكل رجل بدرهم والمعنى الاول اكثر
استعمالا من الثاني فظهر بما حققه ان في تفسير الجمع المستغرق ثلاث احتمالات
ان يراد به كل جماعة جماعة كما عرفت مع ما فيه من محذور التكرار وان يراد به كل
واحد واحد من الاحاد وابطال معنى الجمعية بالكلية وان يراد به المجموع
من حيث هو مجموع ويلزمه بطلان معنى الاستغراق اذ لا عموم فيه في الحقيقة
لان المجموع من حيث هو شيء واحد لا متعدد حتى يتصور فيه العموم والاستغراق
اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يراد بالصالحات العهد الخارجي ولا الجنس

ولا العهد

ولا العهد الذهني كما عرفت فيراد بها الاستغراق فان حمل على استغراق جماعات
الجنس كلها يلزمه ان يأتي كل احد جماعات الجنس كلها وذلك محال ويلزمه
ايضا ان لا تشمل البشارة من امن ولم يعمل الا العمل الصالح الواحد وان
حمل على المجموع من حيث المجموع يلزمه ان لا تشمل من امن ولم يعمل الا العمل
الصالح او الاثنين مثلا والمجموع على انه قد عرفت انه ينافي الاستغراق وان حمل
على استغراق كل واحد واحد يلزم ان يأتي كل احد احاد الجنس كلها وهو ايضا
محال فلا بد ان يراد بها كل ما يجب على كل مكلف بالنظر الى كل مكلف
فيختلف باختلاف احوال المكلفين من الغنى والفقر والاقامة والسفر
والصحة والمرض فيجب مثلا الزكاة والحج واتمام الصلاة وتحتم الصوم
على احد دون اخر فمعنى قوله وعملوا الصالحات ان كل واحد عمل جميع
ما يجب عليه من الاعمال على حسب حاله فصار حاصله الاستغراق على وجه التوزيع
فدخل فيه من اسلم ومات قبل ان يجب عليه شيء او وجب واحد من الاعمال
فقط وعطف الكل على صيغة الماضي مرتبا على صيغة اسم الفاعل المحكوم
عليهما اي على العمل والايمان والمراد بالحكم هو التبشير اشعارا بان السبب
في استحقاق هذه البشارة مجموع الامرين والمراد بالسبب ها هنا هو السبب
العادي لا السبب الموجب فلا يتوهم انه خلاف المذهب كما ظن وان المعتزلة
تشبثوا بهذه الاية على اهل السنة بانكم تقولون ان المؤمنين يجوز
دخولهم الجنة بدون الاعمال الصالحة وهو خلاف هذا النص لانه يجب
بان البشارة المطلقة بالكمال مشروطة باقتران الاعمال الصالحة بالايمان
ونحن لا نجعل لاصحاب الكبائر البشارة المطلقة بل نثبت بشارتهم
مقيدة بمشيئة الله تعالى ولا نسلم ان ما قلنا خلاف النص لان النص في
ان من جمع بين الايمان والعمل الصالح يدخل الجنة بفضل الله تعالى واما من لم
يجمع بينهما بل امن بالله وترك الاعمال فهو مسكوت عنه لان مفهوم المخالف
ليس بحجة في امثال هذا المقام اسم بمعنى الامرة خبران بمعنى الاسم
اي اصولا ولا اعتبار بفتح الهمس المعجمة الى الاعتبار باسمها لا بنائها عليه
اي لا اعتبار لهم الا الاستحقاق للبشارة المطلقة الكاملة والا فالايمان وحده
منج عندنا ان لهم منصوب المحل بنزع الخافض اعني الباء الجارة وان
هذا مذهب سيبويه والفراء فانهما يقولان انا وجدناهم اذا حذفوا الحرف
الجار لا يجعلونه منسيا بل يعلمون انه محل بنفسه الا دخوله فينصبونه
او مجرور المحل باضماره اي الخافض هذا مذهب الخليل والكسائي
فانهما يقولان ان حرف الجر اذا ذهب لفظا فانه ملحوظ معنى
فيبقى اثره اعني الاعراب مثل الله لافعلن اي بنصبه بنزع الخافض اعني الباء الجار
او بجره بتقدير الباء ومدار التركيب على الستر ومنه جنة الرياض جنة اذا
ارتفع شجرها حتى ستر الارض ومنه الجنة بفتح الجيم لانه يستر صاحبه الحروب ومنه
الجنان للقلب لانه مستور ومنه المجنون لانه ستر العقل كان بالتشديد
بمعنى تشبه عين في عربي تشبيه عرب وهو الدلو العظيم وهو خبر لان
مضاف الى مفعوله وجاء فيه الدلالة لا تحل على اسم مفعول التفعيل

في التوبة على قصد هذا المعنى اختلفوا احوالهم في التكاليف
منه

فان منع ما قيل ظاهر كلام المصنف يوهم ان الجمع بينهما سبب
لاستحقاق وان ترك العمل سبب للعقاب وتبين
كونه كذلك عند اهل السنة
منه

من النواتج وهي الابل التي تسقي بها سقي جنة سقيا جميع سحوق اي نخل طوال لانه يسحق فال الثقفاتية ولا يخفى ما في ايثار الغرب وتشبيهها المنبئة عن دوام الانسكاب بتعاقبها مجيئا وذهابا وذكر المذلة التي تخرج الدلو على ركوبه من النواضح المتقررة على هذا الوصف المترتبة عليه وذكر الجنة الملتفة الكثيرة الاشجار والنخل المفتقر الى الكثير الى رما المبالغات ثم البستان عطف النسيج المظلل لالتفاف الاشجار المتكاثفة الظاهر منه ان هذه التسمية مجاز والظاهر من الصحاح والمصباح انها حقيقة ثم دار الثواب عطف على البستان واللام في لهم ايماء الى الجنة لاجل اما ترتب ان استحقاق الجنة عليه راجع الى المبين بقوله من الايمان والعمل ثم لما توجه عليه انه هل هو لذاته تعقلا اجاب بانه لا لذاته والا لزم ارتكاب شائبة الاعتزال فانه راجع الى ما تقدم السابقة ان الله تعالى وعد الاطلاق بل باشتراطان يستمر عليه الى الايمان والعمل الصالح وافراده ظاهر حتى يموت وهو مؤمن وفيه اشارة الى ان تخلل الردة لا يمنع دخول الجنة فان من امن ثم ارتد ثم امن ومات عليه يستحق الثواب وانما يمنعه الموت على الكفران الكفر محبط اتفاقا فان قيل قد نقل عن الامام الرازي القول بالاحباط باطل لان من اتى بالايمان والعمل الصالح استحق الثواب الدائم فاذا كفر بعده استحق العقاب الدائم ولا يجوز وجودهما جميعا ولا اندفاع احدهما بالاخر اولى من زوال السابق بطريان الطارئ او لخروج اندفاع الطارئ بقيام السابق والمخلص ان لا يجب عقلا ثواب المطيع ولا عقاب العاصي فكنا اجيب بمنع عدم الاولوية فان الطارئ اذا وجد امتنع عدمه مع الوجود ضرورة امتناع الوجود والعدم ووجوده يستلزم عدم السابق اذ بقي العدم بعد الوجود وهو ليس بمحال وبانه منقوض بانتفاء الشيء بطريان ضده كالحركة بالسكون والبياض بالسواد وايضا الاحباط مما نطق به الكتاب فكيف يكون باطلا ورد فيه بعض المحققين بان غرض الامام ان ابطال الحكم احدهما بالاخر ليس اولى من العكس لان ابطال نفس احدهما بذات الاخر ليس في حكمه فكلام ان للايمان حكما وهو استحقاق الثواب الدائم وللكفر حكما وهو استحقاق العقاب الدائم وليس ابطال الاستحقاق الثاني للاستحقاق الاول اولى من العكس كلام المجيب دال على ان وجود الكفر نفسه يستلزم لعدم الايمان في حال الكفر وليس هذا مما يتنازع فيه الامام او نهوض سوى فلا يتوجه ما قال المجيب الى ونابت نعم يرد عليه انه اذ ابطل الاصل يبطل الحكم الذي يترتب عليه واما ما قاله تاليا فلان مراد الامام ان القول بالاحباط بحسب العقل كما يفهم من كلام الكشف فيجب فال ووكس في العقل ان الاخر انما يتحقق فالحمل عليه المنوية الى اوه باطل وهو الاثبات في الاحباط بحكم الشرع والحاصل ان مراد الامام ان المحبط للعمل السابق ليس عملا في لا ذكر ابل المحبط هو الله انتهى وقيل الاحباط الذي نطق به الكتاب معناه انه لا يبقى مع الكفر استحقاق الثواب وهذا مما لا نزاع فيه لا حد والاخبار الذي قال الامام ببطلان القول به هو ان يهدم الكفر الطاعات السابقة بحيث

لا بعود

وقرن الايمان مع الاعمال الصالحة موجب للثواب لذاته

لا يعود وبالعود الى الاسلام كما هو مذهب المعتزلة او ان يهدم الكبيرة الاعمال الصالحة بحيث لا يترتب عليها ثواب اصلا بل لا يبقى استحقاق الثواب والاحباط بهذا المعنى لا ينطق به كتاب اصلا تفصيل هذا البحث في شرح المقاصد وغيره من كتب الكلام فليراجع لقوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم المستدل به على شرط الاستمرار على الايمان والعمل الصالح حتى يموت لانه يدل على ان من مات على الكفر بعد ان امن فقد حبطت اعماله ويثبت به المطلوب ثم لما توجه عليه ان ذلك الاستحقاق لما كان مشروطا بالاستمرار عليهما الى ان يموت فلم اطلق في الاية ولم يقيد به بان يقول وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات الى ان يموت اجاب بقوله ولعله سبحانه وتعالى لم يقيده استغناء بها اي بالايات الدالة على الاحباط وهي قوله تعالى ومن يرتد وقوله تعالى لئن اشركت وما اشبه ذلك من تحت اشجارها ولا يخفى عليك ان تقدير المضاف انما يحتاج اليه على تقدير ان يراد بالجنة دار الخلد او البستان الذي هو عبارة عن مجموع الروضة وما عليها من الاشجار والنوف وان لا يراد بها الاشجار على طريق الاستخدام والا فلا حاجة اليه لوان يد بها الاشجار كما ترى انها جارية تحت الاشجار النابتة على شواطئها من الانهار وفي الكشاف كما ترى الاشجار النابتة على شواطئ الانهار الجارية لا الانهار الجارية المصدر او فوق للسؤال عن كيفية صورة جري الانهار من تحتها ولذا عدل عنه فان قيل فلم اختار صاحب الكشاف تلك العبارة اجاب عنه المحشي بان القصد الى تشبيه البهية فلا تفاوت القصد بتقديم بعض الموفات على بعض وتاخير بعض تشبيه صورة ما لم يعرف ولم يشاهد بصورة ما تعرف وتشاهد والاول من المشبه به مع المشبه كما اذا قيل لك ما العنب عما قلت كلون هذه واشرت الى عمامة لديك في عبر احد وذوهن شق في الارض مستطيل يسمى به الجدول واللام في الانهار للجنس كما في قولك لفلان بستان فيه الماء الجاري يعني ان المراد بالجنس بها العهد الذهني لا الاستغراق ضرورة ان جميع الانهار لا تجري تحتها كما انه ليس المراد بالماء في المثال المذكور الاستغراق والجنس من حيث هو بقرينة الجريان لانه من خواص الافراد فظاهر ان ما ذكره الى اصل المحشي من انه تحمل الجنس من حيث هو كما في المثال فاسد واما ما ذكره من انه يحتمل الاستغراق بمعنى يجري تحتها جميع الجنة فكلام موجه لو حمل الاستغراق على الاستغراق العرفي او للعهد الخارجي والمعهود جميع الانهار المذكورة في قوله تعالى انهار من ماء غير اسن وهذا لا يستقيم الا على تقدير ان يكون هذه الاية منفردة عليه في النزول ومع هذا لا يخلو عن بعد لان الاشارة الى ما هو المذكور في سورة هو مذكور في سورة اخرى بعيد يعني انه احتمال ذكره صاحب الكشاف بعد ذكر العهد الذهني حيث قال او يراد انهارها فعوض التعريف باللام عن التعريف بالاضافة وحمل الفاضل المحشي على العهد الخارجي التقدير بان يراد انهار الجنة وان لم يذكر في تحقيقا لكن هو تقدير التعريف بقرينة المقام وانما لم يتعرض له المصنف لان كون اللام عوضا عن المضاف اليه مذهب الكوفيين ضعفه المحققون

وأجيب بأن مراد صاحب الكشاف فليس هذا بل اراد ان نفس الاضافة استغنى
عن ذكر المضاف اليه واشير الى التعريف الاضافي باللام فاصول ان التعريف باللام
بدل من تعريف الاضافة من غير ان يكون اللام بدلا من المضاف اليه والتركيب
للسعة ان دائر عليها يقال نهرت الطعنة وسعتها واستنهرت الشيء اتسع
والنهار اسم لزمان واسع في النور وجار هنا مجازا على الاختصار اي اجرى المضاف
اي ماء الانهار او المجاز من ذكر المحل وارادة الحال او المجاز في الاسناد عطف
على مقدر ما في تأويله واسناد الجري الى الانهار مجاز فان الجاري في الحقيقة هو الماء
لا المجرى فاسناده الى المجرى الجملة كما في قوله تعالى واوجبت الارض اثقالها
فان الفاعل الحقيقي لاخراج الاثقال هو الله تعالى اسنده الى الارض مجازا
صفة ثانية لجنات ذكر فيها ثلاثة اوجه كل منها بعيد وجها لاختيار ترك العطف
فان قيل كونهم مرزوقا صفة لهم لا صفة للجنة قلت هذا مبني على ان المصدر
بحرف الجر صفة للمجرور والمجرور ههنا ضمير راجع الى الجنة حاصل كونهم مرزوقا وان
كان صفة لهم لكن كونهم مرزوقا من الجنة صفة للجنة او خبر مبتدأ محذوف
قدر التفتازاني المبتدأ المحذوف بضمير الذين يؤمنون او ضمير القصة حيث قال
اي هم او هي كلما رزقوا الا ان في تقدم العائد من الجملة اليه وان اريد
ان الجملة خبر عن ضمير الشأن فلا حاجة الى المحذوف ثم انه مقابل في بعض القصة
واعترض عليه اما اولا فلانه تعقيد الكلام في تلك الجملة التي فرض مبتدأها محذوفا
فان جعلت صفة او استئنافا كان تقدير الضمير مستدركا وان جعلت ابتداء
كلام فليكن كذلك بلا حذف واما ثانيا فلان قوله لا لفظ الشأن ممنوع قوله
لعدم العائد من الجملة اليه قلت لا حاجة لجملة هي خبر الشأن الى عائد كخبر الشأن
لكون الجملة عينه والجواب عن الاول بان مراد المصنف انها صفة بلا تقدير
شيء فتكون منصوب المحل او استئناف بلا تقدير شيء فلا محل لها من الاعراب
او محل لها بتقدير مبتدأ مناسب لهما فان ضمير هم يؤيد كونها استئنافا
وضمير هي يؤيد كونها صفة لكن تلك الجملة على التقديرين مرفوع المحل
قال الفاضل الخيالي مراد المصنف على طبق ما ذكره الجمهور بالرفع فتكون صفة مقطوعة
ولم يتنبه عليه شارحو الكشاف واعترضوا عليه بما ذكر يعني ان الرفع في هذه
الجملة على المدح للاهتمام بشأن المرفوع لمخالفة اعرابه لما قبل فان جملة تجري
من تحتها الانهار منصوبة المحل على انها صفة جنات وهذه الجملة مرفوعة المحل
على انها خبر مبتدأ محذوف فيكون مقابلا للوجهين المذكورين وفي الكشف لو قدر
ت نا كان الصفة اظهر ولو قدر هم كان الاستئناف اظهر كأنه بيان لكلا استئنافا
لما قيل ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار لان هذه الجملة لها مدخل في
ورود السؤال الاتي لكن لم يذكرها اكتفاء بظهورها من المقام اثمارها مثل ثمار الدنيا
او اجناس اخر هكذا قرر السؤال في الكشاف وقال الفاضل الخيالي وفي لا
يصلح عطف ولهم فيها ازواج مطهرة على الاستئناف وذلك لانه
ح يلزم ان يكون الجواب مشتملا على الزيادة عن قدر الحاجة والبليغ يقصر
كلامه على قدر الحاجة فالاولى ان يقرر السؤال هكذا الهم في تلك الدار
المشتمل على جنات تجري من تحتها الانهار لذات مثل لذات دار الدنيا

ام لهم

ام لهم فيها اجناس اخر من اللذات فيصح العطف على الكل فان قيل ما وقع
في خلد الكشاف مع ان التشبيه يدل على ان ثمارها اشباه ثمار الدنيا يعني ان اجناسها
اجناسها وان تفاوت اصنافها بحيث لا يعلمها الا الله فقيل بيان الاستئناف
على هذا الوجه مبني على ان يكون المشبه به ثمار الدنيا كما هو مختار صاحب الكشاف
والمصنف بناء على ان قوله كلما رزقوا منها يتناول جميع المرات حتى المرة الاولى
وهو تابع لكون المشبه به ثمار الجنة لانهم في اول مرة تقدم اخر ارزاق الجنة
لا بد وان يقولوا هذا الذي رزقنا من قبل وقد علم انهم لم يرزقوا
قبل المرة الاولى شيئا من ارزاق الجنة حتى يشبه ذلك به فوجب حمله على ثمار الدنيا
واما اذا كان المشبه به ثمار الجنة فالاستئناف في بلوغ لبيان من ثمرة
اثمار الجنة فقيل انها منشابهة الصور والكيفيات وكلما نصب
على الظرف اي بفعل قالوا او الظرفية جاءت من جهة ما فانها مصدرية
او اسم نكرة بمعنى الوقت وكونها شرطية ليس بالوضع بل طرأ في الاستعمال
لان ما المصدرية التوقيتية شرط من حيث المعنى فلذا احتاجت الى جملتين
مرتب احدهما على الاخرى ولم يختلفوا في ان عاملها الجزاء كما اختلفوا
في عامل الاسماء الشرطية هل هو الشرط او الجزاء وهذا الفرق لان كلما مضاف
دائما الى الجملة التي تليها والمضاف اليه لا يعمل في المضاف بخلاف سائر
الاسماء الشرطية ورزقا مفعول به لرزقوا لانه يتعدى الى مفعولين
ولم يجعل مفعولا مطلقا مؤكدا لعامله لانه بمعنى المرزوق وان التأسيس
خير من التأكيد ومن الاولى والثانية للابتداء الا للبيان والتبعيض واقعتان
موقع الحال باعتبار متعلقيهما الا انه يقع الحرف مع عدم استقلاله
موقع الحال باعتبار نفسه ... النظر في من مستقرين ولا يخفى عليك
ان مقصوده رحمه الله من هذا الكلام دفع ما اشكل ههنا من انه لا يجوز تعلق
حرفي متحدي اللفظ والمعنى بعامل واحد الا على قصد الابدال نحو مررت
باخيك بزيد بدل الكل من الكل ونظرت الى الفلك الى قمره بدل الاشتمال او على قصد
التبعية نحو مررت بزيد وعمرو وظاهر ان من ثمرة في الآية ليس بدلا
من منها اصلا ولا معطوفا عليها فلا يجوز تعلقهما بعامل واحد اعني رزقوا
بمعنى واحد واجاب عنه صاحب الكشاف بجوابين حاصل الاول ان الجار
الظرفين متعلقان بفعل واحد بل الاول متعلق بالمطلق والثاني بالمقيد
... الثاني سلمنا انهما متعلقان بفعل واحد لكن لا نسلم
انهما بمعنى واحد بل الاول للابتداء والثاني للبيان وتقديره على تقدير الوجه
الاول بان غيره او لا تشكلا ثم تشريحا ثم تجريدا حيث قال فان قلت
ما موقع من ثمرة قلت هو كقولك كلما اكلت من بستانك من الرمان
شيئا حمدتك فموقع من ثمرة موقع قولك من الرمان كأنه قيل كلما رزقوا
من الجنات من اي ثمرة كانت من تفاحها او رمانها او عنبها او غير ذلك
رزقا قالوا ذلك فمن في الاولى والثانية كلتاهما لابتداء الغاية لان الرزق
قد ابتدئ من الجنات والرزق من الجنات قد ابتدئ من ثمرة وتنزيله
تنزيل ان تقول رزقني فلان فيقال لك من اين فتقول من بستانه

فيقال من اي ثمرة رزقكم بستانه فيقال من الرمان ونحن نبره ان رزقوا
جعل مطلقا مبتدأ من ضمن الجنات ثم جعل مبتدأ بالابتداء من ضمن الجنات
مبتدأ من ثمرة وليس المراد بالثمرة التفاحة الواحدة او الرمانة الفذة
على هذا التفسير وانما المراد نوع من انواع الثمار ووجه اخر وهو ان يكون
من ثمرة بيانا على منهاج قولك رايت منك اسدا تريد انت اسد
وعلى هذا الوجه يصح ان يراد بالثمرة النوع من الثمار والجنات الواحدة
هذا الكلام مراده بالتنزيل حط الكلام درجة درجة حيث اعتبر الفعل اولا
مطلقا ثم مقيدا بالقيد الاول ثم اعتبر ذلك المقيد مقيدا بالقيد الثاني
فعلى الجواب الاول المراد بالثمرة النوع لا الفرد اذ لا معنى لابتداء الرزق من البستان
من تفاحة واحدة مثلا فانه يوجب ان يكون المرزوق قطعة منها لعلاقة من
للابتداء او من البيان ولكن المرزوق قطعة من فرد واحد بعيد ولو كان
المرزوق مجموع ذلك الفرد لكانت من بيانية والغرض انها ابتدائية فتعين ان يكون
المراد بالثمرة نوعها ليكون المرزوق مبتدأ من ذلك النوع بان يكون فردا منه
وعلى الثاني يجوز ان يراد بالثمرة نوعها وفردها اي مرزوق هو نوع من الثمرة
او فرد من النوع ورزقا على الوجهين ثاني مفعولي رزقوا ومن ثمرة على الاول
ظرف لغو وعلى الثاني حال من رزقا وانما لم يجعل من هنا للتبعيض لان الابتداء
والتبيين اصل لا يعدل عنه الا بقرينة كما في قوله تعالى فاخرج به من الثمرات رزقا
بلفظ الجمع معرفة على انها لو جعلت للتبعيض كانت في موقع المفعول وكان
لكن رزقا مفعولا مطلقا لا يفيد الا انه كبدا اللهم الا ان يقدر رزقوا رزقا
اي مرزوقا من ثمرة اي كائنا بعض ثمرة على انه صفة قدمت فصارت حالا ولو جعل
التبعيضية بهذه الحيثية محل تامل هكذا ذكره العلامة التفتازاني ثم قال قد يقع
صاحب الكشاف في الوجه الاول في تصحيح تعلق الظرفين برزقوا بحيث لا يحتاج
الى الابدال والتبعية ولا يلزم ما منعوه من تعلق الظرفين المتحدين بفعل واحد
ومع ذلك لم يقدح فيه بعض الناظرين الى ان منها يجوز ان يكون حالا من رزقا
مقدما عليه ومن ثمرة بدل منه بتقدير صفة محذوفة اي منها او يكون من ثمرة
حالا ومنها لغوا وبالجملة انهما لا يجعلان لغوين مستقلين اذ لا يتعلق بفعل
ظرفان متحدان من ابدال او نوع تبعية هذا كلامه ولهذا عدل المصنف عما ذكره
صاحب الكشاف واختار وجها اخر حيث جعل الظرفين مستقرين متعلقين
بفعل ملتبس مقدرين على ان يكونا حالين متداخلين لا لغوين متعلقين
برزقوا باعتبار الاطلاق ثم التقييد كما اختاره صاحب الكشاف لكن
يرد عليه انه تخالف لما اشتهر ان من الابتدائية ظرف لغو متعلق بفعل يفيد به
ومن البيانية مستقر حال من نقل يفيد به وجعل من الابتدائية ظرف مستقر تكلف
ثم اراد ان يوضح مراده ويقرر الكلام بعد فك صورته ومعناه بعد تلخيصه
بكل حين اشار به الى ان ما في كلما مصدرية بمعنى الوقت والحين من رزقوا مرزوقا
اشار الى ان رزقا بمعنى مرزوقا مقدم في التقدير لانه مفعول به مبتدأ او ذكر
المرزوق وهو على صيغة اسم الفاعل من الجنات لا من الدنيا ولا من غيرها الى الاماكن
اشار به الى ان من الاولى ابتدائية حال من رزقا مقدما عليه متعلق بمقدر مبتدأ ذلك

والمراد ببعض الناظرين هو
صاحب الكشف منه

المرزوق

المرزوق المبتدأ من الجنات من ثمرة لا من غيرها من الاكولات وغيرها
من نعم الجنة فمن الاولى تخصيص عموم رزقا من حيث شموله لجميع الامكنة
من الجنة وغيرها ومن الثانية تخصيص عمومها من حيث شموله لجميع
نعم الجنة من الاكولات وغيرها فيد الرزق المعهود من رزقوا
بكونه مبتدأ من الجنات لان الحال قيد لعاملها وعامل رزقوا الا ان
العامل في الحال هو العامل في ذي الحال وابتداءه بالنصب عطف على الرزق
منها اي من الجنات فصاحب الحال الاولى رزقا مقدما عليه ملابسا
لهيئة المفعول والعامل رزقوا وصاحب الحال الثانية ضمير راجع
الى الحال الاولى المستكن فيه اي في الحال الاولى اعني منها لان فيه ضميرا
راجعا الى ذي الحال الاولى اعني رزقا فيكون من الثانية متعلقا بمعنى
الضمير فان الظرف يكفيه رائحة الفعل فاذا رجع الضمير الى معنى مصدر
جاز ان يتعلق به الظرف والمراد بالمعنى المصدر لانه كونهم مرزوقا
منها وههنا احتمال اخر ذكره صاحب اللباب حال قوله منها متعلق
برزقوا ومن لابتداء الغاية وكذلك من ثمرة لانها بدل من قوله منها بدل
اشتمال باعادة العامل لان الرزق لا يكون من نفس الجنة بل يكون من ثمارها
من الاكولات فلما قيل كلما رزقوا منها دل على اجمال على ان هناك
نوعا ما ينتفع به من رزقوا منه فتبقى النفس عند ذكر المبدأ منه
مشوقة الى تعيينه فلما قيل من ثمرة ارتفع الاشتباه فان قيل
لا يصح بدل الاشتمال اذا كان اسما ظاهرا من ضمير راجع الى المبدل منه ليعرف
ان الابدال مبني على التعلق والاشتمال اجيب عنه بانه يجوز تركه اذا كان
التعلق معلوما كما فيما نحن فيه فانه تعين من ثمرة منها وهذا اقرب لما ذكره
التفتازاني عن بعض الناظرين وهو صاحب الكشف على تفصيل
ولما ذكر الجواب الاول عن الاشكال المذكور شرع في الجواب الثاني
فقال ويحتمل ان يكون من ثمرة بيانا لرزقا الذي وقع مفعولا به ليكون مجردا
وح يحتمل ان يراد بالثمرة نوعها او فردها معتمدا على المبين حالا
لا نسلم ان الظرفين بمعنى واحد حتى يدل الاول للابتداء والثاني للبيان
والاول لغو لرزقوا والثاني مستقر وقع حالا من رزقا مقدما عليه
كما في قولك رايت منك اسدا وتريد انت اسد قال التفتازاني
جعل هذا البيان على نحو رايت منك اسدا مبني على ان من البيانية عنده
راجعة الى الابتداء الغاية فلا بد في اعتبار التجريد ان ينتزع من المخاطب
اسد ومن الثمرة رزق وعلى هذا لا يبعد ان يجعل الظرف الثاني ايضا لغوا
الى رزقا منتزعا من ثمرة والمعنى انهم يرزقون هذا وفيه نظر لانه ح
يفوت المقابلة للوجه الاول لان الظرفين فيه لغو وانهما للابتداء الغاية
وقال الشريف جعل هذا الوجه على نحو رايت منك اسدا يدل صريحا
على ان من التجريدية بيانية وفيه ايضا نظر لانه ح يفوت
المبالغة المطلوبة بالتجريد لان الاجمال ثم التفصيل يفيد المبالغة
في البيان والتفسير لا في الصفة التي قصد بالتجريد المبالغة فيها

اعني في المثال المذكور لكن المخاطب في الاسد به يكشف يمكن ان يجرد منه الاسد
فلا بد من جعل من التجريدية للابتداء ولهذا قال سيد المحققين الظاهر ان من تجريدية
ابتدائية اي رايت اسدا مبتدأ منتزعا منك كامل وبهذا اتضح لفظها
اشارة الى نوع ما رزقوا جواب عما يقال ان هذا للاشارة الى الموجود
لان ما في الجنة وما رزقوا من قبل قد عدم وفني فكيف يصح ان يقال لهذا
الموجود هو ذلك المعدوم فاجاب عنه بعضهم حاصل الاول منع لكون
الاشارة هنا الى عين ما رزقوا من قبل الى نوعه كما في قولك مشيرا
الى نهر جار هذا الماء لا ينقطع فانك لا تعني به العين المشاهد منه
الذي يزول فانه ينقطع وينقضي بل تعني النوع المعلوم المستمر بتعاقب افراده
كما قال الحكماء نوع الحركة قديم بتعاقب افرادها والنوع مما يقبل الاشارة
الحسية تبعا لافراده وثانيهما الوجه الثاني وان كانت الاشارة الى عينه
فالمعنى على التشبيه البليغ بحذف اداة التشبيه تقديره هذا مثل الذي رزقنا
ولكن لما استحكم الشبه بينهما جعل ذاته ذاته فانه بصورة الحمل فيه هذا
اشارة الى المضاف اليه المحذوف في الدنيا متعلق برزقنا جعل
ثمر الجنة من جنس ثمر الدنيا لا من جنس آخر لتميل النفس اليه اول ما ترى
اي في اول رؤيته فان الطباع مائلة الى المألوف متنفرة من غيره
اعترض التفتازاني عليه بان تجدد الصورة احب الى النفس
من مشاهدة المعاد وان لكل جديد لذة وحديث المعاد مثل في الكراهة
واجيب بان هذا جيد لو لم يكن الكلام في الطعام فان التجربة
والوجدان شاهدان بان ما لم يعهد اكله وان حسن شكله لا يباشر
عاقل تذوقه لاحتمال ان يكون مرا او سما مضرا وتبيين عطف على تميل
مزية اي مزية ثمر الجنة على ثمر الدنيا اذ ظن انه لا يكون الا كذلك لنا وازداد
جنس واحد فلا يتبين موقع النعمة على التبيين فلا يحصل له زيادة فرح وسرور
المعقود واو في الجنة عطف على قوله في الدنيا لان طعام الجنة
فاما ان يكون متحد او لا فذكر الاول بقوله كما حكي عن الحسن وجه
ابن ... فيقول ذلك القول اي هذا الذي
رزقنا من قبل وذكر الثاني بقوله او كما روي انه عليه السلام قال والذي نفس محمد بيده
موعود فاعطفه على المحكي ... الدالة على النفي والاتحاد في الطعم
فلعلهم اذا رأوها على الهيئة الاولى قالوا ذلك اي قولهم هذا الذي رزقنا من قبل
هذا من كلام المصنف انما قال لعلهم لان هذا الشرط اذ لم يذكر في هذا الحديث كما ذكر
في حديث الحسن حيث قال فيرانا مثل الاولى فيقول ذلك والاول ان تفسير
من قبل بقوله في الدنيا اظهر من تفسيره بقوله في الجنة كلما رزقوا
حتى المرة الاولى من مرات ترزيقهم في الجنة بخلاف التفسير الثاني فانه لا يتأتى لهم
ذلك القول في المرة الاولى اذ انما يتأتى لهم في المرة الثانية وما فوقها الى
غير النهاية اذ لم يرزقوا في الجنة قبل المرة الاولى حتى يقولوا ذلك القول
اعترض عليه بان عموم كلما باق على التوجيه الثاني ايضا على ما روي عنه عم الحديث

السابع لانهم كلما رزقوا من ثمرة رزقا وهنا قالوا ذلك القول لكن
يحتمل صرف كلمة هذا عن ظاهرها لان ظاهرها الاشارة الى المرزوق
الان فما وجد في مكان الثمر الذي اكل فوجه كونه اظهر بقاء العموم مع
حمل الاشارة على ظاهرها اقول انما يرد هذا لو كان في الاشارة
رؤية صعوبة ما وجد في مكان الثمر الذي اكله بدلا عن الاكول من غير
تروح لذته والاقلاع والداعي لهم الى ذلك اي الى تعريفهم ذلك القول وتكريره
كل مرة رزقوا في الجنة فرط استغرابهم وتبجحهم اي فرحهم اي الداعي لهم
الى ذلك القول هو هذا الامر رغبتهم فيه بسبب كثرة تناولهم اياه في الدنيا
بناء على ان تكرر الشيء يقلل الرغبة فيه او التفاوت العظيم ناظر الى التفسير
الاول بقوله من قبل لان ذلك التفاوت انما يوجد بين ثمرات الدنيا وبين
ثمرات الجنة والتشابه البليغ في الصورة ناظر الى التفسير الثاني
اعتراض يقرر ذلك اي ما فهم من الكلام اي يؤكد من تشابه رزق
الدارين او رزق الجنة على الاحتمالين لان ذلك يعلم منه سواء جعل
هذا اشارة الى نوع ما رزقوا او الى غيره قال التفتازاني جعله اعتراضا
مبني على من يجوز الاعتراض في آخر الكلام والاكثر على انه تذييل ومنهم من عمم
الاعتراض للتذييل ومنهم من جعل قوله ولهم فيها ازواج مطهرة
عطفا على الجملة السابقة لا جملة مستأنفة فلا يرد ما ذكره التفتازاني
لانه حينئذ لا يقع في الآخر والضمير في به على الاول اي تفسير من قبل بقوله
في الدنيا فانه مدلول عليه بقوله هذا الذي رزقنا من قبل
فان لفظ هذا دال على ما رزقوا في الآخرة وقوله الذي رزقنا من قبل
دال على ما رزقوا في الدنيا هذا دفع لما يقال ان تفسير قوله من قبل بقوله
في الدنيا يقتضي كون الضمير في به بمعنى تثنية لانه راجع الى ما رزقوا في الدارين
وهو متعدد ولان قوله متشابها حال من ذلك الضمير والتشابه لا يكون
الا بين امرين فاجاب بما حاصله انه راجع الى الجنس ما رزقوا في الدارين
لا الى الشخص ما رزقوا فيهما والتعدد بين الاشخاص والجنس واحد فان قيل
ان ما اتوا به في الدارين ولو اريد به الجنس ليس ما اتوا به في الجنة فكيف لا نسلم
ذلك لان جنس ما اتوا به في الدارين هو جنس ما اتوا به في الجنة بعينه
كما ان جنس الانسان والفرس هو جنس الانسان بعينه
ولو سلم ذلك فالمعنى واتوا به في الدارين لا واتوا به في الجنة
فلا يرد ذلك واعترض عليه بان الاتيان في الدنيا ليس استقباليا
حتى ينتظم مع الاتيان في الجنة في سلك واجيب بان التعبير الاستقبالي
بالنظر الى ما هو تغليب او بان المراد بالاتيان بها في الجنة اتمام الاتيان
بها في الجنة ورد بانه تكلف ولا يخفى عليك ان الفاصل المحشي لم يجعل معنى حينه
الجمع مقطوعا عليه قالوا هذا الذي والضمير راجعا الى الرزق وجعل التشابه
يعني انه لا يختص رزقا بوقت دون وقت كثمار الدنيا بل يوجد كل وقت
تناوله من يعني سهولة الحصول لكل احد بلا فرق بين واحد وواحد
ولا يخفى ما فيه من التكلف وتطوره الى نظير النعم الواقع ههنا مع النظر

نظر الاجابة لمنع ان المرجع تثنية ظاهر فقيل ينبغي ان يكن غنيا او فقيرا
فالله اولى بهما والمراد انه نظره في مجرد ان يعتبر في مرجع الضمير هو المعنى والا
فهو عكس ما نحن فيه حيث ثني فيه الضمير نظرا الى المعنى وان كان المرجع
مفردا او هو احد الامرين المذكورين وتوجيه الا انه لما ذكر المشهود عليه
متصفا باحد الوصفين فقد ذكر جنس الغني والفقير وهما متغايران
فثني الضمير بذلك المعنى وفي الكشاف انما جعل نظرا فقد كان يعني وان يكن غنيا
او فقيرا بمعنى ان يكن المشهود عليه احد هذين لانه يقتضي توحد الضمير الراجع
اليه وقوله فالله اولى بهما يقتضي تعدد المرجوع اليه فالاول بمنزلة لفظية
والثاني بمنزلة متشابهة فعلى هذا يكون النظير على وفق النظير لا على عكسه فان قيل قد تقرر
ان الضمير الواقع بعد العطف باو مفرد لانه لاحد الامرين الا اذا كانت للاباحة نحو
في الضمير يجوز الافراد والتثنية وههنا ليست للاباحة فلا بد من النكتة في اختيار
التثنية قلنا النكتة التنبيه على ان اولوية الله تعالى لا تختص بذات المشهود عليه
بل يعم الغني والفقير وغيرهما ولو افرد الضمير لتوهم اختصاص اولوية الله
بذات المشهود عليه فانه في راجع الى جنس المشهود عليه بخلاف ضمير التثنية فانه
يرجع الى الفقير والغني فيعم كل من اتصف بوصف الغنى والفقر كائنا من كان ولذا
فسره بقوله الى جنسي الغني والفقير بيانا للعموم اولوية الله تعالى للكل من عليه الحق
فقيرا او غنيا مشهودا عليه اولا وعلى الثاني اي ضربه على تقدير تغير قوله
من قبل بقوله في الجنة راجع الى الرزق المذكور في قوله كلما رزقوا منها من ثمرة
رزقا في حكم بلوغ التشابه بين افراد النوع المرزوق في الاخرة فان قيل
ابراد على الوجه الاول هذا اي اخذ هذا انما فصل عما قبل لان ما ذكره بعده واحتمال
يخالف الظاهر من المعارف المكملة للقوة النظرية والطاعات المكملة
للقوة العملية وكلمة من بيان لما رزقوا في الدنيا متفاوتة في اللذة حيث ان
بحسب تفاوتها اي تفاوت المعارف والطاعات انواعا من الصوم والحج والزكاة
والصلاة وكذا انواع المعارف من هذا الذي رزقنا انه ثوابه فعلى هذا يلفظ هذا
اشارة الى المستلذات المتفاوتة وقوله الذي رزقنا على تقدير حذف
المضاف اي ثواب الذي رزقناه في الدنيا من المعارف والطاعات ومن في منها
عطف على من هذا الذي في الوجه متعلق بنظير مما يستقذر متعلق بمطهرة
من النساء متعلق بمستقذر ومن للابتداء ويذم من احوالهن متعلق بيذم
وهو للتبعيض كالحيض والدرن مثال لما يستقذر منهن ودنس الطبع وسوء
الخلق مثال لما يذم من احوالهن فان التطهير يستعمل في الاجسام والاخلاق
والافعال بتغليب لعموم التطهير في الثلاثة ودفع لما يقال انه يلزم في استعمال
اللفظ في الحقيقة والمجاز وحاصله لا نسلم ذلك فان شيوع الاستعمال فيها يدل
على انه حقيقة في القدر المشترك بينها كما صرح به الراغب فان قيل فهلا يجوز
ان يجعل من قبيل عموم المجاز قلت انما يصار اليه عند تعذر الحقيقة
والحاصل انه مشترك بينها اشتراكا معنويا لا لفظيا ولا جمعا بين الحقيقة
والمجاز واذا العذارى جمع عذراء وهي البكر مثل صحارى وصحراء اي اذا اصبحت
بالدخان تقنعت اي اتخذن الدخان قناعا واستعجلت اي العذارى

اي الله اولى عليه بقوله غنيا او فقيرا منه

نصب

نصب القدور جمع قدر اي استعجلن لعدم صبرهن من الجوع لحمل
اللحم في الجمر والرماد حيث يا كلن ويسكن جوعهن الى طبخ الطعام وان لم
يا تمكن جنسه تقنعت واستعجلت وملئت فان الضمير فيها افرد مع
كونها مسندا الى ضمير الجمع وهو العذارى فالجمع اي جمع اللفظ بعد
الى ضمير الجمع مبني على اللفظ الذي رجع الضمير اليه والافراد على تاويل
لفظ الجمع بالجماعة لانها مفرد ولا شاركه في تمام حقيقتها حتى يستلزم
جميع ما يلزمها وهذا اشعر بان المشاركة في تمام الماهية يستلزم الاتحاد
المشاركين في جميع اللوازم وليس كذلك فان زيدا يشارك
عمرو في تمام الماهية ولا مشاركة في جميع اللوازم الا ان يراد لوازم
الماهية دون لوازم الوجود والخلود اي المراد بالخلود ههنا الدوام لكن
لا لانه معناه الحقيقي كما هو عند المعتزلة ولهذا فسره في الكشاف بالثبات
الدائم بل لانه فرد من افراد الثبات المؤبد دام او لم يدم كما هو مذهب
جمهور العلماء لكن لما اشعر تفسيره بالدوام كونه معناه الحقيقي اراد ان
يزيل ذلك فقال والخلد في الاصل الثبات المديد دام ام لم يدم
انه موضوع لهذا القدر المشترك بين الفردين وقيده بقوله في الاصل لان
المراد به ههنا هو الدوام كما عرفت ولذلك قيل للاثافي والاحجار خوالد
لبقائها بعد انهدام المنازل مدة طويلة الاثافي الاحجار التي توضع عليها
القدر خلد وهو القلب ولا يلزم منه ان يبقى الرأس بقاء خلد البقاء
ما دام حيا لان ذلك بيان لوجه التسمية ولا يلزم فيه الاطراد لانه مصحح للتسمية
لا موجب فلو كان التقييد بالتأبيد في قوله تعالى خالدين فيها ابدا لغوا اي تاكيدا
للتأكيد مع امكان الحمل على التأسيس في كلام الله ولو سلم ذلك فالتقييد
لغو لان معنى التقييد هو تخصيص القيد والتأكيد ليس تخصيصا للقيد
فلو لم يكن لغوا لوجب اشتراكا او مجازا اي لو كان حقيقة في الدوام لكان
استعماله فيما لا دوام له يوجب اشتراكا ان تعدد وضعه او مجازا ان
اتحد وضعه وكلاهما خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند قرينة
صارفة عن الاصل بخلاف ما لو وضع للاعم منه اي من الدوام اعني المكث الطويل
فاستعمل فيه اي في الدوام بذلك الاعتبار اي باعتبار الاعم اعني باعتبار
كونه فردا من افراد الاعم هذا جواب عن استدلال الخصم بانه يستعمل في الدوام
والاصل في الاستعمال هو الحقيقة فيكون موضوعا للدوام حاصل الجواب
القول بموجب دليله بتقرير سلمنا ان الاصل في الاستعمال هو الحقيقة لكن
لا يلزم من هذا مدعاك لانه يجوز ان يوضع للاعم ويستعمل في الدوام باعتبار
كونه فردا من افراد الاعم ولا يلزم شيء من محذور الاشتراك والمجاز لان استعمال
الاعم في فرده باعتبار كونه فردا منه حقيقة وانما يلزم مجازا فيه لو استعمل
فيه باعتبار خصوصه كاطلاق الجسم على الانسان فان استعماله فيه باعتبار
كونه فردا منه حقيقة وباعتبار خصوصه مجاز لكن المراد به الدوام ههنا
استدراك على ما سبق فانه لما ذكر ان معناه الحقيقي هو المكث الطويل وكان من
الدوام والا دوام فرد منه توجه عليه لم لم يحمل ههنا على معناه الحقيقي
بل حمل على الدوام باعتبار خصوصه لا باعتبار خصوصه فاجاب بما حاصله ان

بان المراد به الدوم باعتبار العموم وخصوص مستفاد من القرينة الخارجية وليس مقصودا
بنفس اللفظ حتى يلزم المجاز من اجزاء متضادة الكيفية اعني العناصر الاربع النار
والهواء والماء والتراب معرضة اسم مفعول من التعريض للاستحالات
المؤدية الى الانفكاك والانحلال لان المركبات الثلاث من المعادن والنبات
والحيوان كلها مخلوقة من امتزاج العناصر الاربعة بامزجة مختلفة معدة
لخلقها منها وان تلك العناصر ينقلب بعضها بعضا فان كلا منها ينقلب
الى ملاصقه بلا واسطة والى غيره بواسطة واذا امتزجت وتركبت
ينفعل كل منها في الاخر بوجه وينفعل منه بوجه كما بين في محله مثلا اذا تناسب بعضها
لبعض في المقدار متفاوتة اي متضادة في الكيفية اعني الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة شيء منها من تلك الاجزاء على اصالة الامر من كيفيتها المختلفة
متعانقة بالعين المالية والفاقي كما ثبت هذه في بعض المعادن اعني المطرقة
وهي الاجساد السبعة من الذهب والفضة والرصاص والنحاس والحديد [illegible]
والخارصيني فانها قابلة لضرب المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تتفرق لكمال التئامها
والتصاقها فتبين ان هذا الجواب مبني على القول بالمعتدل الحقيقي في مزاج المركبات
الثلاث وذلك ممتنع لانه لا يكون الا بان يكون بسائطه متساوية كما وكيفا
واذا كان اجزاؤه متساوية كما وكيفا فلا يغلب بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع
ان يغلب بعض من الامور المتساوية المتفاوضة بعضا وطبايعها داعية الى الافتراق
بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل
والانفعال بين الاجزاء واجيب بانه ربما يقع الاجزاء لاسباب خارجة
بحيث يتلائمة الى الفعل كالنار والهواء في جهة السفل وبالعكس
فيتمانع ويتقاوم ثم [illegible] ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج
[illegible] بعد ذلك المعتدل [illegible]
لا حاجة الى هذا الجواب فيما نحن فيه لانه في الاعادة في الاخرة والله تعالى
قادر على الاعادة [illegible] حال الاخرة على ما كان عليه
كما اشار اليه بقوله [illegible]
وضعف الشعرة [illegible]
[illegible]
[illegible] اللذات [illegible] المطاعم [illegible]
امنوا [illegible] فان [illegible] الذين
من اللذات [illegible] المذكورة [illegible]
[illegible]
حيث قال [illegible]
قال الله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها قال ابن عباس
في سورة البقرة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

لانواع

اي اكثر عن التحلل او سرعة غلبة بعض اجزائه
على بعض واما الامتناع فلا يبقى وبقاء
الاجتماع قد يكون لتفصل كاصل الاجتماع في
زوال بقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر صح

لانواع من التمثيل اي التشبيه سواء كان في المفرد او في المركب على الاستعارة او التمثيل
كما من شانه عطف ذلك بيان لحسنه اي التمثيل فان الله تعالى لما لم يترك التمثيل
في كلامه بل ضرب المثل لهم علم انه حسن لان افعال الله تعالى حسنة بلا قبح كما هو
الحق وما هو الحق عطف على حسنه والضمير المرفوع اما راجع الى ما والمجرور
الى التمثيل والحق بمعنى الحري والاليق واما بالعكس والحق بمعنى الثابت
واللازم واللام للتأكيد في الجملة والشرطية اما معطوفة على الحق والضمير
المجرور الى التمثيل فيكون الشرط تنبيها للحق واما معطوف على حسنه وهو
راجع الى ما او الى الحق او الى الشرط اي ان ذلك التمثيل على وفق الممثل له
الا ما ضرب له المثل وهو ههنا حال الالهة التي جعلها الكفار اندادا
معه تعالى والممثل به هو البعوضة والمعنى ان يكون التمثيل على موافقة
الممثل به بالممثل له من الجهة التي تعلق بها اي بالجهة التمثيل والمراد
بالجهة وجه الشبه بين الممثل له وبه ومن متعلقة بوفق في العظم والصغر
والخسة والشرف بيان للجهة والاولى كلمة من موضوع في ان الاولى ان
يتعلق في الجهة بكلمة في موضع من ومن الممثل اسم فاعل وهو الله تعالى ههنا
لكشف المعنى الممثل له وكشفه لا يتأتى الا بما اتفقه الممثل به في جهة التشبيه
ليساعد الوهم العقل ولا ينازعه في معلوماته فان الوهم سلطان
القوى المدركة فلو تسلط على مدركاته صح مدركات العقل فينازعه
ويحكم عليه بخلاف حكمه فاذا امثل المعقول بالمحسوس صار كالمحسوس فلا يبادر الى رفعه
بل يرضى بحكمه فان المعنى المتصرف ايا لجرد عن شوائب المحسوس
وان كان الممثل اسم فاعل كما مثل في صيغة اسم المفعول على الصدر
بالنخالة حيث قال لا تكونوا كالمنخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك
النخالة كذلك انتم تخرج الحكمة من افواهكم ويبقى الغل في صدوركم
والقلوب القاسية بالحصاة حيث قال قلوبكم كالحصاة التي لا تنضجها
النار ولا تلينها الماء ولا تنسفها الرياح ومخاطبة السفهاء بإثارة
الزنابير حيث قال لا تثيروا الزنابير فتلدغكم فكذلك لا تخاطبوا
السفهاء فيشتموكم السمع من قراد [illegible] الملصق بالابل وغيرها وهو
يسمع اصوات خفاف الابل من مسيرة يوم فيتحول لها والطنين
اخف من فراشة هو الطعام الذي يدور على الشمعة في الليالي واعز ال
[illegible] كناية عن العدم لا لما قالت الجاهلة من الكفار من انه على وفق المثل
على صيغة اسم الفاعل قيل انه عطف على قوله انه يكون على وفق الممثل وفيه الممثل
وقيل ليس في الظاهر شيء يعطف عليه هذا الكلام والاولى ان يقال التقدير
تقدير الكلام فالتعجيز هو الفعل بان ضرب المثل جائز على انه تعالى لا يستحيي فيه
كما قالت الجاهلة من الكفار وهو الظاهر لما مثل الله الالهة متعلق بقالت
وتعقيل وما هو مصدرية حال المنافقين معمول مثل وعبادة الاصنام
بالنصب عطف على حال المنافقين ببيت العنكبوت حيث قال مثل
الذين اتخذوا من دون الله اولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا الاية
وجعلها اي الاصنام اقل من الذباب واخس قدرا منه حيث قال لما فوقها

وجعلهم في بيان الشيء الذي هو الله وذلك الشيء
وهي والنافع للتمثيل
والمغفرة عطف بيان الشيء الذي هو
اي التمثيل ثابت لاجل وجه الشيء

اي فعل رغبة بحث لا نهم فالوهم منازعة الوهم العقل ليس
في جميع معلوماته بل في بعض الاحكام العقلية مثل ان بعض
غير متحيز كالمجردات اذ الوهم لا الف بالمحسوسات حاكم بكما
تحليلها بان كل موجود متحيز واما المعنى الممثل له فيما نحن فيه
بالنقض فلبس بطاهرانه ما ينازع فيه الوهم
العقل صح

المتبع
فقرره ودونها
عليه العطوف في وبعلا الحق

عطفا على بعوضة فان الفوقية ان كانت من حيث الجثة يدل على الاحتمال الاعظم
احقر من الذباب وان كانت من حيث المعنى يدل على اخسية فقدر ان الذباب
فان المراد بما فوقها اما الذباب او العنكبوت على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى
واجل مغفول قالت الجهلة والبطالى ارشدهم عطف على لما كانت الايات
السابقة وبيان للوجه الثاني لارتباط هذه الاية بما قبلها والفرق بينهما ان محصول
الاول ان ما قبلها متضمنة لانواع التمثيلات وهذه الاية لبيان حسنها وما هو حقها
ومحصول الثاني ان ما قبلها استدلال باعجاز التحدي على كونه وحيا وهذه
الاية جواب عما طعنوا به فيه وقد مر شطر من التحدي راجع وان كنتم في ريب الاية
الى ما يدل على ان المقدر به وحي بقوله وان كنتم في ريب الاية ورتب عليه وعيد الكفرة
بقوله وان لم تفعلوا الاية ووعد المؤمنين به بقوله وبشر الذين امنوا لعله يهدر
امره الى امر المتحدي به من عدم الريب فيه وكونه قرانا معجزا شرع في جواب ما طعنوا
به راجع الى ما فيه اي في القران فان الله تعالى ذكر في القران الذباب والبعوضة
والعنكبوت وضرب به المثل فضحكت اليهود طعنا في القران وقالوا ما يشبه
هذا كلام الله اما يستحي ربك ان يذكر هذه المحقرات في كلامه فاجاب
بقال ان الله لا يستحي اي لا يترك بتغيير المعنى المجازي لكنه على التشبيه النوعي على المجاز منصوب على نزع الخافض صح
كما سياتي ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحي ان يتمثل بها لحقارتها
اشارة به الى ان في قوله لا يستحي استعارة تبعية تمثيلية متفرعة على المجاز المرسل
اما كونها متفرعة على المجاز فلانها مبنية على ان يطلق لفظ الاستحياء على ترك
المستحي انقباضا مجازا على طريق اطلاق اسم الملزوم على اللازم
ولا بد ان يغلب استعماله فيه بحيث يصير بمنزلة الحقيقة في المعنى المذكور
ليصح مناطا للاستعارة ثم يشبه ترك ضرب المثل بالبعوضة
بترك المستحي انقباضا ويطلق عليه لفظ الاستحيا بمعنى الترك استعارة
اصلية ثم يشتق منه الفعل مثبتا او منفيا استعارة تبعية فان قيل
اي حاجة الى اعتبار الاستعارة لم لا يكفي ان يجعل مجازا مرسلا من اول
الامر في ترك ضرب المثل بالبعوضة قلنا ان الانتقال من المعنى الحقيقي الى
المجازي في كل المجاز استعارة او مرسلا من الملزوم الى اللازم وترك ضرب
المثل بالبعوضة ليس لازما للمعنى الحقيقي للاستحيا بل اللازم له هو الترك
للانقباض كما يشير اليه المص فلا بد اولا من ان يستعمل الاستحيا في لازمه
مجازا ثم يراد به ترك ضرب المثل بالبعوضة على طريق الاستعارة
بان يشبه ترك ضرب المثل بترك المستحي انقباضا واما كونها تمثيلية
فلان وجه الشبه منتزع من عدة امور وان كان لفظ المستعار مفردا وللانقباض
انقباض النفس عن القبيح مخافة الذم يرد به التعريف اذ قد يوجد ذلك لاحتشام
من يستحيا منه بل هو الاكثر لكنه لما كان امرا وجدانيا غنيا عن التعريف
من حيث الماهية نحا الى التنبيه لدفع ما عسى يعرض له من الالتباس
بغيره من الوجدانيات نبه عليه بانه الامر الذي يوجد في تلك الحالة وهكذا
في تعريف سائر الوجدانيات من العلم والادراك وغيرهما كذا في الكشف
واعترض عليه بان المستغني عن التعريف من الوجدانيات هو الافراد
الجزئية القائمة بالاشخاص من زيد وعمرو واما الماهية الكلية فلا بد لها من التعريف
اقول ان العلم الوجداني بجزئياتها قد افاد العلم بتلك الماهية على وجه لا تنافي

لنا

لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في سائر المحسوسات بهذا ذكره في شرح
المواقف ثم قال وهذا احمال لا يخفى على ذوي الانصاف ثم قد يقصد في
المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص فما لا التباس اللفظي لا حقيقة
لان تعريف الوجدان تعريف لفظي وهو الوسط بين الوقاحة بفتح الواو
التي هي الجراءة على القبائح والخجل هو بالجر عطف على الوقاحة فالوقاحة
طرف الافراط والخجل طرف التفريط وتفصيل ما يتعلق بهذا المقام كعدم في
المواقف وغيره والتنكير للتحقير الذي هو انحصار النفس عن الفعل مطلقا
سواء كان الفعل قبيحا او لا وسواء كان الانحصار مخافة الذم او لا
فيتناول سائر الحيوان بخلاف الحيا فانه يختص بالانسان واشتقاقه
راجع الى الحيا من الحيوة قال العاصم الحيا من الحيوة على وزن التمرة
لكنه لم يقل لئلا يلتبس بالحية وزيادة خفاء اي في الحياء حيوة
اسم رجل والتاء للوحدة لانه اسم موضوع لا على وجه الفعل فانه
اي الحيوة على وزن التمرة وامر التذكير سهل انكسار يعتري القوة
مطلقا في الانسان وغيره من الحيوان فقيل حيي الرجل اذا اعتلت
والكسر قد وقع في الحيا كما قيل نسي وخشي بالكسر اذا اعتلت
نساه بفتح النون عرق يخرج من الورك يستبطن الفخذين ثم
يمر بالعرقوب ومنه مرض يخرج الذاء وحشاه في القاموس
الحشا ما في البطن من المعى يقال حشاه اذا اصاب حشاه والاصل فيه
ما قالوا ان الابنية الافعال معان واصلها ان تكون لوجود ما اخترع الافعال
والمصدر في الفاعل وقد يجيء لغير ذلك كما في رأسه كمنعه اذا اصاب
رأسه وجلده اذا اصاب جلده وللازالة كما وقشره اذا ازال
قشره وللاخذ منه نحو ثلثه اذا اخذ ثلثه وللاصابة افة باصل كما في نسي
وخشي اذا اصابت الافة نساه وحشاه واذا وصف به الباري
الباري تعالى كما جاء في الحديث قيده بالحديث لان ما جاء في الاية
المذكورة ليس وصفه بالحيا بل سلبه فهل يحتاج فيها الى التاويل
كما احتاج في الحديث قيل نعم وقيل لا فان صاحب الانتصاف قال الذي
دعا الى تاويل الاية ان الحيا الذي يخشى نسبته الى الله مسلوب عنه في
الاية كقولنا ليس بجسم ولا جوهر في مقام السلب والتنزيه واما تاويل الابد
فيستقل لان الحيا فيه مثبت له تعالى ويجاب عنه بان السلب في مثل ما اطلق
على ما يكمل نفيه الى المسلوب عنه فلا بد من تاويله ايضا حاصله ان نفي الحيا
المقيد يفيد بمقتضى المتكلم ثبوت الاستحيا فيحتاج الى التاويل من ذكر الشبهة
اما مصدر بشيء او اسم الحيا المسبب بدل او صفة فالمراد به
جواب اذا الترك اللازم للانقباض اي ترك المستحي مخافة
الذم ولا يخفى عليك ان هذا الترك انما اراده ليبني عليه الاستعارة
كما مر لما فيه الحديث استعمل لفظ الاستحيا اولا في الترك اللازم لمعناه
الحقيقي مجازا ثم شبه ترك ريع نفذ به لذا التشبيه بترك اللازم للانقباض
واستعمل لفظ المشبه به في المشبه استعارة اصلية ثم اشتق منه لفظ يستحيي الفعل واستعمل في المشبه

قوله تا علمت ان الكيفية النفسانية او كانت ملكة وهي مبدأ الصدور
الافعال عن النفس بسهولة تسمى خلقا فالخلق ملكة يصدر بسببها
عن النفس الافعال بسهولة وهو ينقسم الى فضيلة ورذيلة وغيرها
والاول مبدأ لما هو كمال والثاني ملكة هي مبدأ لما هو نقصان
والثالث هو مبدأ لغيرهما وذلك لان النفس الناطقة من حيث
تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه يحتاج الى ثلث قوى احدها القوة
التي يعقل بها ما يحتاج اليه في تدبير البدن وتسمى قوة عقلية
ملكية وثانيها القوة التي بها يجذب ما ينفع البدن ويلائمه وتسمى
قوة شهوية بهيمية وثالثها ما يدفع به ما يضر البدن ويولمه وتسمى
قوة غضبية سبعية ولكل واحدة من هذه القوى الثلث احوال
ثلاثة طرفان ووسط فالفضائل الخلقية هي الوسط والرذائل هي
الاطراف ثم احوال هذه القوى الثلث وعدها ما لم يتشخ
الاوسط والاطراف فاصول الفضائل الخلقية ثلاثة هي الاوساط
من احوال القوى الثلث واصول الرذائل ستة هي الاطراف
الستة للاوساط الثلاثة ثلاثة منها افراط وثلاثة منها تفريط
فوسط القوة العقلية هي الحكمة المتوسطة بين الجربزة والبلاهة
ووسط القوة الشهوية هي العفة المتوسطة بين الفجور
والخمود ووسط القوة الغضبية هي الشجاعة المتوسطة
بين التهور والجبن فالاوساط الثلاث اصول للفضائل
الخلقية والحياء من قبيل وسط القوة الشهوية والوقاحة
طرف افراطها والخجل طرف تفريطها ونقل المص بالانفعال
الذي من مقولة الانفعال والحياء الذي هو من قبيل الفعل مجاز
من قبيل تسمية المسبب باسم السبب والا فكل من هذه الثلاثة
من مقولة الكيف الخلقية كما عرفت صح

وانما يتوجه السؤال لو كان نسلم بامطلقا توضيحه انه اذا
نفيت امثال ذلك على الاطلاق عن الصمد وبعض اثرها الحق سبحانه
وانه لا يتصف بها كما في قولك لم يتخذ صاحبة ولا ولدا لا عرض ولا تأخذه
سنة ولا نوم ولم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وغير ذلك
لم يحتج الى تاويل واما اذا نفيت على وجه التقييد كما في لا يستحيي
ان يضرب مثلا ما وفي لم يلد ذكرا وفي لا تأخذه سنة في هذه
الليلة وفي ليس بعرض قائم بالذات فيحتاج الى التاويل لان
النفي يرجع الى القيد فيفيد ثبوت اصل الفعل وامكانه
لا اقل من الاستحياء الا انه لم ينف على الاطلاق بل نفي تعلقه
بتعلقه بالفعل الذي هو ضرب المثل فلا بد من التاويل
صح

استعارة تبعية اذا ما استحيين الكل مفعول استحيين وفاعل راجع الى الابل
بعوض حال من الماء تنفه راجع الى الماء كرعن اي الابل الكرع شرب الابل
بان يدخل الكارعة في الماء ويشرب منه بوضع فمه فيه بسبب كسر السين
الاولى الى البعوض بحرص شبه مشافر الابل به لليفها وظهارتها في الورد
في اناء من الغدر واراد بالاناء المنهل الذي على حافاته الازبار والمعنى اذا
مرت هذه الابل بالمياه والغدر التي غادرتها السيول الكثيرة
صارت كانها تعرض نفسها على الابل فتشرب منها لكثرة ما تعرض نفسها
عليها لا عطشا بل حياء من عرض الى دفعها لان مثل هذا السائل لا يرد
بل يتبرك رده ويستحيي لسوء الحياء وان كان لا عرض ولا استحياء
في الحقيقة وجعل الموضع المنتقص للماء لكثرة الازبار كانه اناء من الورد
فتكرع فيه بمشافر كالسبت لحاصل المعنى اذا ما تركن ورد الماء مثل
ترك من يستحيي ان يرده لكثرة عرض نفسه عليها فهو استعارة
تمثيلية تبعية متفرعة على المجاز وانما عدل به الباء للتعدية والتعبير
الى الحياء عن الترك لما فيه ادعى الحياء الى في التعبير به من التمثيل والمبالغة
لان الاستعارة ابلغ من ذكر المستعار له لاشتماله على ابراز المستعار له
في صورة المستعار منه فهي مثل اثبات الشي بالبرهان ويحتمل الاية
وجه ثالث لارتباطها بما قبلها لكن المصنف عنه فيه اسلوب الكشاف حيث
التقديم والتاخير ولكل منها وجهة هو موليها فليتنظر خاصة احتراز
عن مجرد تبيين فانها لا تحتمل انك كلمة ان يكون تجنيسه ان لفظ الحيا
على المقابلة لا على الاستعارة وهو خبر يكون لما متعلق بالمقابلة وقع
في كلام الكفرة من قولهم اما يستحيي رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب
والعنكبوت وفي الكشاف جاءت على سبيل المقابلة واطباق الجواب
على السؤال وهو فن بديع وطرز عجيب وقال التفتازاني يريد ان المشاكلة
فن من فنون البديع غير الاستعارة وظاهره انه ليس بحقيقة لكن وجه التجوز
فيه غير ظاهر ولذا قال فن بديع وظاهر كلامهم ان مجرد وقوع مدلول
هذا اللفظ في مقابلة ذلك جهة التجوز ويجوز هذا صريح في ان المشاكلة
مجاز بعلاقة الصحبة واورد عليه بان الوقوع في صحبة الغير ليس من العلاقة
المصححة للمجاز لانها ليست من المجاز واجيب بان المراد في المقارنة
في الخيال لا المصاحبة في الذكر لانها انما تحصل بعد استعمال لفظ المجاز
والعلاقة يجب ان تكون حاصلة قبل الاستعمال ليلاحظ فيستعمل المجاز
بناء عليه كما في قوله اقترحوا شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا
واعلم ان المراد بالمقابلة ههنا ليس المقابلة المذكورة في البديع من المحسنات
المعنوية بل المراد بها المشاكلة المذكورة في البديع وهل يجوز اجتماع المشاكلة
مع الاستعارة قلت يجوز كما في هذه الاية اذ لا منافاة بينهما لكنه
اعتبر كلا منهما وجها مستقلا مثل صاحب الكشاف وضرب المثل اعماله في الكشاف
اعتماده قيل وهو السديد معناه صنعه وايجاده والقصد اليه بخلاف
الاعتمال كما وقع في عبارة المصنف لانه هو العمل لنفسه كما في الاساس يقال اعتمل

حاتم

الخاتم ان عمله لنفسه ولا يخفى عليك ان ضرب المثل اعم لنفسه ولغيره كضرب الخاتم
فانه اعم لنفسه ولغيره واصله وقع الشي على اخر ان الفاعل الالة على المضروب
ثم استعير للصنع نحو الخاتم والدرهم تشبيها لصنعهما بالضرب لاشتماله
على ضرب القطعة بالمطرقة ولما اشتهر لفظ الضرب في صنعهما
فصارت بمنزلة الحقيقة استعير منه لصنع المثل لاشتراكهما
في معنى الصنع وان بصلتها مخفوض المحل عند الخليل باضمار الجار
لان حذف الجار مطرد مع ان وان قياسا حاصله ان لا يستحيي في الاية يحتمل ان يتعدى
بنفسه فحينئذ يكون ان يضرب منصوب المحل بالاتفاق ويحتمل ان يتعدى
بحرف الجر المحذوف من اللفظ فاختلفوا في محله فذهب الخليل والكسائي
الى انه مجرور المحل لان الجار وان كان محذوفا لكنه مقدر فيعمل عمله وذهب
سيبويه والفراء الى انه منصوب المحل لانقطاع الجار والفعل بالحذف
وما ابهامية تزيد النكرة ابهاما كقولك اعطني كتابا ما فالمعنى ان الله
لا يستحيي ان يضرب مثلا ما اي مثل كان حقيرا او عظيما يعني ان التنكير
ان افاد الحقارة يفيد ما زيادتها وان افاد العظمة يفيد ما زيادتها
للتاكيد اي التاكيد مضمون الجملة اي نفي الحيا لمعنى ان الله لا يستحيي ان يضرب
مثلا البتة فمعنى هذا لا يكون له اعراب بل هو حرف زيدت لمجرد التاكيد
والعامل يتعدى الى ما بعدها بخلاف الابهامية فانها اسم نكرة بمعنى
صفة النكرة فهي مرحمة في النصب وفي الرفع انها بعد وقوع النكرة مجرورة
والمجرور بعدها بدل منها ولا يخفى ان المزيدة اللغو الخالي عن الفائدة حتى يكون مشكلا
وقوعه في القران بل ما لم توضع لمعنى يراد منه قصدا فان قيل يلزم
ان لا يكون كلمة ما مفيدة وانها وضعت لان تذكر مع غيرها فتفيد له
زيادة معنوية او لفظية فالمعنوية تاكيد المعنى كما في من الاستغراقية
والباء في خبر ما ولا واللفظية تزيين اللفظ وكونه بزيادتها افصح
او كونه مستعدا لاستقامة الوزن وغيرها ولا يجوز خلوها عن الفائدتين
والا لكان لغوا عبثا فان قيل فلا يكون زائدة اجيب بانها انما سميت
زائدة لا لعدم فائدة بل لانها لا يتغير بها اصل المعنى بل لا يزيد بها
الا تاكيد المعنى الثابت وتقويته فكانها لم تفد شيئا فان قيل فعلى هذا يلزم
ان يكون ان ولام الابتداء وسائر الفاظ التاكيد زائدة وليس كذلك اجيب
عنه بمنع الملازمة بان قد ولام وحروف الصلة تفيد التاكيد لكن معناه ان
موضوعة للتاكيد حتى يكون هو مقصودا منها بل معناه انها تفيد التاكيد
والوثاقة بحسب المقام بخلاف الحروف الموضوعة للتاكيد فانه لا حاجة لكم
بزيادة للتصحيح فيها وتجوز زيادة في الهدر والزيادة في الهدر عين الهدر
وبعوضة عطف بيان لمثلا وفي المغني قال الزجاج ما حرف زائد للتاكيد
وبعوضة بدل من مثلا او مفعول ليضرب ومثلا حال عن المفعول
تقدمت عليه لانها نكرة والحال عن النكرة يجب تقدمه عليها قال التفتازاني
لا خفاء في انه لا معنى لقولنا يضرب بعوضة الا بعض مثلا البتة فتسمية
مثل هذا مفعولا ومثلا حالا بعيد وتوهم كونه حالا ملحوظة عنه ظان

بينه في معناه الى ما ذكره المحشي طيب ثراه فيما نحن فيه ان الكفار لما استنكروا
ضرب المثل بالذباب والعنكبوت ورد الله انكارهم بقوله ان الله
لا يستحيي اتى بما هو اصغر واحقر منهما فقال ما بعوضة فما فوقها مما هو
اصغر واحقر منهما ليتبين في مثالهما وعليه مثال الدينار والدينارين
وفي الانتصاف ان هذا الوجه لا يستقيم لان هذا الاستفهام انما يقع
لانكار تنبيها بالادنى على الاعلى كما تقول فلان يعطي الاموال ما الدينار
وما الدينارين واما ههنا فهم انكروا ضرب المثل بالذباب والعنكبوت
فلا يستقيم ان يكون البعوضة فما فوقها في الصغر والكبر على اختلاف
الرأيين تنبيها بالاقل على الاكثر اذ هي وما فوقها اكثر في الحقارة منهما واجيب
بان الحديث عنه انه لا يستحيي ان يضرب مثلا اي مثل كان لانه نكرة في سياق
النفي فيعم كل مثل في البعوضة وما فوقها لانه ليس بخارج عنها حتى ينكر
ولا يلزم في الاستفهام بما ان يكون من باب التنبيه بالادنى على الاعلى اذ قد
يكون للانكار على من سمع امرا كليا فتردد في بعض جزئياته فقال عنه
وهو القطع يعني انه في الاصل صفة بمعنى القطع كالبضع والعضب
اشار الى ان اللفظ المركب من هذه الاحرف باي تركيب كان بمعنى القطع على
لفظ البعوض على هذا التوجيه من الذباب لقطعه جلد الانسان بابرته
عطف على بعوضة يعني ان الفاء في فما فوقها عاطفة فان جعل ما الاولى في ما
مزيدة للتاكيد او ابهامية وكانت الابهامية حرفا كما ذهب اليه البعض يكون ما الثانية
عطفا على بعوضة سوا كانت موصولة حذف صدر صلتها او موصوفة حذف
صدر صفتها اعني فوقها او على ما ان جعل ما الاولى اسما بان كان موصولا
او موصوفا او استفهامية وعلى الاولين يكون ما الثانية في محل النصب
وعلى الثالث في محل الرفع كما الاولى ومعناه الرجح فما فوقها ما زاد الذي
زاد على تقدير كونه موصولا او شيئا زاد ان موصوفا عليها اي على البعوضة
كالذباب والعنكبوت فانهما زايدان على البعوضة في الجثة فقصد به
اي بقوله ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها رد ما استنكروه
من ضرب المثل بالذباب والعنكبوت فرد الله عليهم بذلك لانه بالترقي من الادنى
الى الاعلى على طريقة قوله تعالى ولا تقل لهما اف وقد ذكرنا ما يتعلق به عن الطيبي والمعنى
انه لا يستحيي ان يضرب مثلا بالبعوضة فضلا عما هو اكبر منه ونظيره كما تقول
لصاحبك وقد ذم من عرفته بشح فقال فلان يبخل بالدرهم والدينارين
هو لا يبالي ان يبخل بنصف درهم فما فوقه تريد بما فوقه الدرهم والدرهمين
او في المعنى عطف على في الجثة الذي جعلت فيه مثلا اي ضرب مثلا وهو
الصغر والحقارة نظيره تجوز في قولك لمن يقول فلان اسفل الناس
واشرهم هو فوق ذلك تريد هو ابلغ واعرق فيما وصف به من
السفالة والنذالة فعلى هذا الوجه يكون فما فوقها تنزلا لان البعوضة
الى ما هو احقر منها وفي الكشف ان هذا الوجه هو الحق واليه مال المحققون
لانه المعنى الذي سيق له الكلام ولانه المطابق للمبالغة كما اشار اليه صاحب
الكشاف بقوله هو ابلغ واعرق واما الحمل على المعنى الاول فلا يظهر وجهه لا

ولو كان الفا للتراخي في الرتبة شان البعوضة

بلغ

فان مثلا هو المقصود وانما يستقيم لو جعل التركيب بعوضة مثلا نحو جعل
بعوضة حالا ومثلا صفة له مثل انك لنا ناقة فرا ناعرنيا واجيب
عنه بان يضرب بعوضة معناه يقصد بعوضة لكن مع تضمن حكم مثلا
اليه فان الله يقصد بعوضة بالخلق والافنا ولم يستبعد ذلك وانما
يستبعد قصده تعالى اياه حال كونه مثلا فرد بقوله ان الله لا يستحيي
ان يقصد بها حال كونها مثلا او ما مفعولا لتضمنه معنى الجعل فان معناه
جعل الشيء ما واقعا على شيء قيل هذا ابعد الوجوه لندرة مجيء مفعول جعل
وامثاله نكرة بين لانهما في الاصل المبتدأ والخبر اجاب عنه التفتازاني
بان التنكير صحيح لحصول الفائدة اذ المقصد بها اي اصغر صغير عن الذباب
ولذا قال في الكشف والاشكال بانهما نكرتان ليس بشيء لان البعوضة فما فوقها
فيه معنى التعميم والوصف ايضا لانه بمعنى صغير او اصغر او صغيرا وكبيرا
ثم انه اشار بالاطلاق الى انه يجوز ان يجعل مثلا مفعولا اول وبعوضة مفعولا
ثانيا وبالعكس وقرئت بعوضة بالرفع على انه خبر مبتدأ اشار الى انه يحتمل
ان يكون خبر مبتدأ محذوف كما اذا كانت ما موصولة او موصوفة وان يكون خبر مبتدأ
مذكور كما اذا كانت استفهامية كما سيأتي يجوز وجوه في ما غير الابهامية والمزيدة ايضا
ان يكون موصولة حذف صدر صلتها فالتقدير ان يضرب مثلا الذي هو بعوضة
قيل ههنا بحث في ان ما لا يحتمل الموصولة على قراءة النصب وليس كذلك
لانه ذكر ابن جرير على قراءة النصب يجوز ان يكون موصولة حذف صدر صلتها
ورد بانه لا وجه له واجيب بان له وجهين احدهما ان ما لما كان
في محل نصب وبعوضة صلتها بتقدير صدرها اعربت باعرابها كما في
تفعل ذلك في من وما خاصة تعرب صلتها باعرابها والثاني على تقدير
ما بين بعوضة الى ما فوقها فحذف بين ونصب بعوضة لاقامته مقامه
ثم حذف الى اكتفاء بالفاء وله نظائر في كلامهم وفي كلا الوجهين نظر اما في
الاول فلان اعراب الصلة باعراب الموصول انما يتعينه كما لبدلية مثل
او نحوها وعلى الاول لا يصح كونه صلة وعلى الثاني لا نظير له واما في الثاني
فلان نصب بعوضة على الظرفية في غاية البعد سيما في كلام الله تعالى ولذا
قال في الانتصاف انه غير مستقيم ولذا لم يتعرض له المصنف تنبيها على الذي احسن
على قراءة الرفع احسن اي على الذي هو احسن فحذف صدر الصلة وثانيها موصوفة
بصفة كذلك اي حذف صدر صفتها ومحلها راجع الى ما النصب على البدلية
من مثلا على الوجهين تقديره على الاول مثلا الذي هو بعوضة وعلى الثاني
مثلا شيئا هو بعوضة وثالثها استفهامية وهي اي ما الاستفهامية
المبتدأ وبعوضة خبره كانه تعالى لما رد بقوله ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا
ونظيره فلان لا يبالي بما يهب ما دينار ودينارين ان يهدى الى ذكره
في الكشف فيقول والمعنى ان الله ان يمثل للانداد وحقارة شأنها
بما لا شيء اصغر منه واقل كما لو تمثل بالجزء الذي لا يتجزأ وبالاعدام
لتناهيه في صغره الا هو وحده وقال الطيبي هذا الوجه انما يذهب
اليه اذا استجمع الكلام اكثر مما يحتمل احقر واصغر منه فينوه بما يحتمل الصغر

لتبرع

او اخص بمورد النزول وانه كان في نحو الذباب والعنكبوت وبجعل
البعوضة عمود التحقير وكلاهما غير ظاهر ثم هذان الوجهان على القراءة المشهورة
واما على قراءة الرفع فان جعلت ما موصولة ففيه الوجهان وان جعلت استفهامية
فقد اوضحه من قبل وبين ان المعنى فما فوقها في الحجم والجثة تقول ما دينار ودينار ان
وهي بتعيين الوجه الاول لان المعنى بينه ام من البعوضة اذ ذاك
لجناحها تمثيل لما هو فوق البعوضة في الحقارة والصغر للبعوضة ضرب جناح
البعوضة مثلا للدنيا حيث قال عم لو كانت الدنيا تعدل جناح بعوضة
عند الله ما سقى كافرا شربة ماء اخرجه الترمذي ونظيره اي نظير ما فوقها
في الاحتمالين ما روي ان رجلا هذا الحديث رواه البخاري ومسلم بمنى خر على
الجبهة اي سقط على وجهه على طنب فسطاط وهو الحبل الذي يشد به الخيمة
ونحوها فسطاط بيت من الشعر يشاك على صيغة المجهول بشوكة
للمرء من شاكه بالشوكة اذا ادخلها فيه اذ لو اريد العين لقيل
بشوكة وكذلك لو اخذ من شاك الرجل فهو مشوك اذا دخل في جسمه
شوكة فيكون منصوبا على انه مفعول مطلق لانه مصدر لا اسم عين وهذا
في قوله ما من مسلم يشاك شوكة مصدر للمرة فما فوقها هو محل الاستشهاد
فانه اي ما فوقها يحتمل معنيين احدهما ما تجاوز الشوكة للمرة في الالم
التجاوز في الالم وهو اشد الشوكة كالخرور على الطنب فانه اشد من الشوكة مرة
في الالم وكذا الحال في الشوكتين فصاعدا فانه اشد من الشوكة مرة في الالم وثانيها
ما زاد عليها اي على الشوكة في القلة اي قلة الالم كنخبة النملة اي عضها وهي
بفتح النون وسكون الخاء المعجمة فعلى الاول يكون ما فوقها ترقيا من الادنى الى
الاعلى في الاشد وعلى الثاني يكون تنزلا من الشوكة الى ما هو ادنى منها اما حرف
تفصيل ما اجمل ويؤكد ما به صدر ويتضمن معنى الشرط اما كونه حرفا فهو قول
الجمهور والقول باسميته يتوهم ناشئ من قولهم اما زيد فمنطلق معناه مهما
يكن من شيء فزيد منطلق وفيه نظر لانه ليس معناه ان اما بمعنى مهما بل قصدوا
الى المعنى البحت لان معنى اما يكن من شيء فزيد منطلق ان كان شيء في الدنيا
فزيد منطلق البتة واما كونها للتفصيل فقد اختلفوا فيه انه يلزمه في جميع
مواضعها لا فقيل يلزمه وقيل لا ثم قد يكون لتفصيل مجمل سابق وقد يكون لتفصيل
ما في ذهن المتكلم من الامور المتعددة والمتكلم يستخرج منه ما يريده سواء
سبق في الكلام ما يدل عليه او لم يسبق واما كونه للتاكيد فلما ذكره
صاحب الكشاف فائدة اما في الكلام ان تعطيه التاكيد تقول زيد ذاهب
فاذا قصدت تاكيد ذلك قلت اما زيد فذاهب وفي المغني لم ار من احكم
شرح كونه للتاكيد غير الزمخشري واما تضمنه معنى الشرط فلما في الرضي ان اما موضوعة
لتفصيل مجمل والاستلزام شيء لشيء اي ان ما بعدها شيء يلزمه حكم من الاحكام
ومن ثم قيل ان فيه معنى الشرط لان معنى الشرط هو استلزام شيء لشيء
اي استلزام الشرط للجزاء ولذلك اي لتضمنه معنى الشرط يجاب بالفاء
هذا اي كان الاتي فقيل الاستدلال بالمعلول على العلة فاي قيل من علم ان
هذا الفاء في جوابه فلما علم بطريق السبر والتقسيم لانه اما ان يكون للعطف وهو باطل والا لزم

عطف

عطف الخبر على المبتدأ وهو ممتنع او زائدة وهو ايضا باطل والا لصح الاستغناء عنه فتعين
انها جزائية قال سيبويه اما زيد فذاهب معناه مهما يكن من شيء فزيد
ذاهب اي ذاهب لا محالة وانه اي الذهاب منه اي من زيد عزيمة بيان
لافادته التاكيد ومعنى الشرط لان معنى مهما يكن من شيء ان يقع في الدنيا شيء ما
يقع ذهاب زيد البتة فقد علق وقوع ذهابه على وقوع شيء ما في الدنيا وهذا
معنى الشرط وما دامت الدنيا فلا بد من وقوع شيء فيها فيلزم ذهاب زيد ثابتا
البتة وهو معنى التاكيد وكان الاصل دخول الفاء على الجملة اي جملة الذين
امنوا ههنا لانها الجزاء والاصل في فاء الجزاء ان يدخل على الجزاء لكن كرهوا
ايلاءها اي حرف الجزاء حرف الشرط اي اما فادخلوا اي الفاء على الخبر اي
يعلمون وعوض المبتدا اي الذين امنوا عن الشرط المحذوف اي يكن
المقدر فالمعنى اما يكن من شيء في الدنيا اي ان يقع شيء ما في الدنيا فالذين امنوا
يعلمون انه الحق فحذف الشرط واقيم المبتدا مقامه ووقع الفاء على الخبر ليدل
على لزوم الخبر للمبتدا وهو المقصود الاصلي وفي تصدير الجملتين به اي باما
احمادا حيث قال اما الذين امنوا واما الذين كفروا احمادا وفي الطيبي
ليس من احمدته بمعنى صادفته محمودا بل من احمدت صنيعه بمعنى رضيته
وقيل حكم بكونه محمودا كالاكفار بمعنى الحكم بكونه كافرا وذم بليغ للكافرين
على جهلهم اي في قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا وذلك ان اما لما دل على
ان علم المؤمنين بكون المثل المذكور حقا وان جهل الكفار بذلك امر
لازم لهم لا ينفك عنهم اصلا كان ذلك احمادا لامر المؤمنين وذما بليغا
للكافرين على جهلهم المفضي الى القول المذكور الحق اي لفظ الحق بمعنى الثابت
الذي لا يسوغ انكاره ولذا فسر الحق خلاف الباطل يعم الاعيان الثابتة
لانها لا يجوز انكارها لافضائه الى تعطيل الحس الفعال الثابتة اي الواقعة
لنفس الامر دليلا واحتجاجا على كمال جهلهم لان الاستفهام اما للعدم او للانكار
وعلى التقديرين يدل على جهلهم على سبيل الكناية لان الاستفهام لازم
للجهل غالبا وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية فان قيل لم قال في الاية
الاولى فاما الذين امنوا فيعلمون وفي الثانية فيقولون قلت للاشارة
الى ان ايمان المؤمنين يستلزم علمهم بحقيقة جميع ما جاء به النبي عم وجاء به
سواء اقروا باللسان او لا واما كفر الكافر فانما يستلزم جهلهم
لكن لم يقل يجهلون بل قال يقولون لقصد الكناية يحتمل اي ماذا وجهين
اي في هذه الاية والا فالوجوه فيه كثيرة منها ان يكون ما استفهاما منه
وذا اسم اشارة ومنها ان يكون ماذا كله استفهاما ومنها ان يكون ماذا
كله اسم جنس موصول بمعنى الذي الخ وذلك على ما حكاه وما بعده اجزاء كلمة
والمجموع اي الموصول مع صلته خبر ما ولا يضر كون الخبر معرفة مع كون المبتدأ
نكرة لان سيبويه جوزه ههنا على ما ذكره الرضي وان يكون ما مع ذا اسما
واحدا بالتركيب بمعنى اي شيء منصوب المحل على المفعولية لاراد وهو
قول الفارسي والاخفش في جوابه اي جواب ماذا على الوجهين الخ يعني يختار
الرفع على الاول والنصب على الثاني ليطابق الجواب السؤال لان جملة

والعابد محذوف اي ما الذي اراده الله

السؤال على الاول جملة اسمية ابتدائية فالاحسن في جوابها رفع الاسم على انه خبر
مبتدا محذوف وذلك المبتدا هو الضمير الراجع الى ذا الموصولة كما في قوله
يسألونك ماذا ينفقون قل العفو برفع العفو اي هو العفو وتقدير
جملة الجواب هو اضلال كثير وهداية كثير وضع الفعل موضع المصدر
استغناء بالتجدد وعلى الثاني جملة فعلية قدم مفعولها عليها فالاحسن
في جوابها جملة فعلية ايضا باضمار مثل الفعل الذي انتصب به ماذا في
السؤال اعني اراد حذف في الجواب لدلالة السؤال عليه اي اراد
ان يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ليحصل به المطابقة بين السؤال
والجواب لكن هذه المطابقة ليست بواجبة كما اشار اليه بقوله
والاحسن في جوابه وبه صرح صاحب الكشاف حيث قال والاحسن
في جوابه ان يجيء على الاول مرفوعا وعلى الثاني منصوبا وقد جوزوا
عكس ذلك لكن النصب ثالث قال ان جواز الامرين اذا اتفق السائل
والمجيب على وقوع الفعل وكان السؤال عن متعلقه بخلاف مثل
قوله تعالى واذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا اساطير الاولين فانه بالرفع
لانه في المعنى نفي الانزال اي هذا الذي تزعم انه منزل من الله هو اساطير
الاولين فلا يصح تقدير الفعل وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره يقتضي ان ما نحن فيه
مما اتفق السائل والمجيب على وقوع الفعل فيه وليس كذلك فان السائل
هو الكافر والفعل ارادة الله ومتعلقه ضرب المثل بالمحقرات والمجيب
هو الرسول عم وظاهر ان السائل غير معتقد لوقوع ذلك الفعل فضلا
عن السؤال عن متعلقه على ان متعلقه معلوم فلا يسأل عنه واما ثانيا فلان
قوله فلا يصح تقدير الفعل ممنوع لان انكارهم الانزال في نفس الامر لا ينافي
الفعل الاصطلاحي اعني انزل فليكن تقدير الجواب انزل اساطير الاولين
على انه مفعول انزل المقدر ويكون كناية عن انتفاء الانزال وعدمه بالكلام
على اسلوب قولهم ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم فلول فانه كناية
عن عدم العيب فيهم والحاصل ان انكار الانزال قد يصرح بالنفي الصريح
وقد يجيء على طريق الكناية كما في انزل اساطير الاولين واما ثالثا فلان
قوله يضل به كثيرا ليس جوابا لقولهم ماذا اراد الله بل رد وانكار
لاعتقادهم تعجب ارادته اياه مثلا لان الجواب ان يعطيه ما يطلبه حيث
لا الرد عليه اعتقاده واما رابعا فلان ماذا اراد الله بهذا كلام على سبيل
النقل فلا يتطلب له جواب والارادة نزوع النفس وميلها الى الفعل
بحيث يحملها عليه المستتر راجع الى الميل والمنفصل الى النفس عليه راجع الى الفعل
والمراد بالميل ههنا هو القصد لان الميل الحامل على الفعل هو القصد اليه
وبهذا سقط ما قال الفاضل المحشي في تفسير ارادة المعنى من اللفظ بهذا
التفسير بحث والظاهر ان الارادة في الاية من هذا القبيل لان هذا
انما يرد لو لم يكن المراد بالميل ههنا بمعنى واعلم ان هذا تعريف الارادة
التي هي من مقولة الكيفيات النفسانية واختلفوا في تعريفها
اكثر المعتزلة انها اعتقاد النفع او ظنه وهي المرجح لاحد طرفي الممكن على الاخر وقال

بعضهم

بعضهم ليس الارادة اعتقاد النفع او ظنه بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة
فهي الميل التابع لذلك الاعتقاد او الظن فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان
الفعل الفلاني فيه جلب نفع او دفع ضرر ميلا اليه مترتبا عليه ولا شك ان هذا
الميل مغاير للعلم بالنفع او دفع الضرر فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع
في فعل ولا يريده ما لم يحصل له هذا الميل وقالت الاشاعرة ليس
الارادة ما ذكر من الميل واعتقاد النفع بل هي صفة مخصصة لاحد طرفي
المقدور بالوقوع والميل المذكور نحن لا ننكره لكن ذلك الميل ليس
بارادة لانه ليس مخصصا لاحد طرفي المقدور بل هو بمنزلة ارادة وقالوا
ايضا ان الارادة الحادثة مع كونها صفة مخصصة ومقارنة للفعل
لا توجب المراد وقالت طائفة من المعتزلة والنظام والعلاف انها توجب
المراد اذا كانت عبارة عن القصد وهو ما نجده من انفسنا حال الايجاد
للفعل مقارنا له واما اذا كانت عبارة عن العزم عليه فلا يوجب فان العزم
قد يتقدم على الفعل فلا يكون موجبا له قال السيد الشريف في شرح المواقف
هؤلاء والقصد اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل هي العزم ولم يجوزوا
كونها موجبة للمراد وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها
له واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها
فعلى هذا يكون النزاع لفظيا فعلم منه انه لا بد من حمل الميل على القصد لا على
الكيفية ويقال للقوة التي هي مبدأ النزوع قبيل هي الصفة القائمة
بالقلب والاشاعرة ارادوا بقولهم انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع وفيه نظر لان هذه القوة قبل الفعل كما صرح به المحشي والصفة
المخصصة مقارنة له فكيف يكون عبارة عن تلك القوة ولعل مراده بها هو
العزم عليه فان قيل ان الاشاعرة لم يجعلوا العزم ارادة كما مر قلنا نعم
لكن لا يضر المحشي لانه ذكره على طريق الحكاية عن الاول مع الفصل
وهذا دليل على ان المراد بالميل المذكور هو القصد كما ذكرناه وكلا التعريفين
غير متصور اتصاف الباري تعالى به لان كلا منهما من مقولة الكيفيات
النفسانية والباري منزه عنها فقيل ارادته لافعاله انه غير ساه
ولا مكره فيها ولا فعال غيره امره بها ورد عليه انه يلزم
عموم الاشتراك او عموم المجاز فعلى هذا اذا اعطي الفعل الثاني لم يمكن
المعاصي بارادته لانه لا يأمر بالفحشاء ولا يريدها كما هو مذهبهم ونختار
يريدها ولا يأمر بها والامر غير الارادة والحق انه ترجيح احد مقدوريه على الاخر
وتخصيصه وهو مذهب اهل السنة او معنى اي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى
يوجب هذا الترجيح هذا هو الحق الذي تقرر عليه راي علمائنا لانه
يلزم على الاول ان يكون الارادة حادثة وامرا اعتباريا لا صفة حقيقية
لان الترجيح امر اعتباري حادث وتفصيل هذا البحث مذكور في كتب الكلام وهو
اعم من الاختيار فانه اي الاختيار ميل مع تفضيل والمراد بالميل ههنا القصد ايضا
وبالتفضيل تفضيل الطرف المختار لان معنى الاختيار اخذ ما فيه الخير فيكون اخص
من الارادة لانها صفة مخصصة لاحد الطرفين مطلقا سواء كان فيه تفضيل او لا

وبهذا اندفع الارادة بالترجيح واما اذا فسر بالقدرة المرجحة للترجيح فبينهما
مباينة لان الترجيح من مقولة الفعل والقدرة من مقولة الكيفيات
وفي هذا ان لفظ هذا استحقار كما في قول المشركين أهذا الذي يذكر آلهتكم
ومثلا نصب على التمييز عن اسم الاشارة وهو تمييز عن النسبة لا عن
المفرد اذ لا ابهام فيه بناء على ما ذكره التفتازاني ان التمييز عن الضمير وعن اسم
الاشارة انما يكون اذا كانا مبهمين بان لا يعلم المقصود منهما كما في قولهم
ويا له رجلا ويا لها قصة ونعم رجلا والعامل هو الضمير واسم الاشارة
اذ قد جوزوا اعمالهما كما في سائر الاسماء الجامدة المبهمة التامة بنون
التثنية والجمع وبالتنوين والاضافة واما اذا كان المرجع والمشار اليه
معلوما كما في قولنا جاء زيد فلله دره فارسا ويا لك رجلا في الخطاب
المعين وقال الله عز قائلا او من قائل ولقيت زيدا فانه الذئب اذا
فالتمييز عن النسبة وهو بعض المنسوب اليه كما في قولك طاب زيد رجلا
كيف رجل هو زيد لانه لا ابهام اذن في الضمير واسم الاشارة ونعلم ان
هذا في الآية اشارة الى المثل فالتمييز فيها عن النسبة وهي نسبة التعجب
والانكار الى المشار اليه وتوضيحه ان الاسم قد يتم بنفسه وقد يتم بنون التثنية
والجمع وبالتنوين والاضافة فاذا تم بهذه الاشياء الاربعة شابه
الفعل اذا تم بالفاعل وصار به كلاما تاما فاشبه التمييز الآتي بعده
المفعول لوقوعه بعد تمام الاسم واذا تم بنفسه ينتصب عنه التمييز
وذلك في شيئين احدهما الضمير وذلك فيما فيه معنى المبالغة والتفخيم كما في
التعجب نحو يا له رجلا ويا لها قصة ولله دره رجلا فان الضمير مبهم لا يعرف
المقصود منه فالتمييز عن المفرد ان عرف المقصود منه برجوعه الى معين
نحو جاءني زيد فيا له رجلا ولقيت زيدا ولله دره رجلا او بالخطاب
المعين فليس التمييز عن المفرد لانه لا ابهام اذن في الضمير بل في النسبة
الحاصلة بالاضافة فيكون كذلك اذا كان المضاف اليه ظاهرا
نحو يا لزيد رجلا ولله در زيد رجلا وثانيهما اسم الاشارة كما في قوله تعالى
ماذا اراد الله بهذا مثلا والعامل في التمييز في القسمين هو الضمير واسم الاشارة لتمامهما
ومشابهتهما للفعل التام بفاعله ومعنى تمام الاسم ان يكون على حالة لا يمكن اضافته
معها الا نحو الاسم مستحيل الاضافة مع نون التثنية والجمع ومع التنوين
والاضافة فبذلك تم بهذه الاشياء الاربعة ومعنى تمامه في نفسه انه لا يجوز اضافته لانه
تام بنفسه وقال بعض ارباب الحواشي والعامل هاهنا معنى الفعل المستفاد
من ما الاستفهامية لانها ذكرت في موضع التعجب والانكار كانه قيل
ما اعجب هذا المثل او ما وجه التمثيل به وهذا التعجب والانكار وان كان
في اللفظ متعلقا بنفس المشار اليه الا انه في المعنى متعلق بذات مقدرة
هي من احوال المشار اليه ومتعلقة به وهي ذات مبهمة متناولة لجميع ما يتعلق
فاذا اريد ان يصرح بتلك الذات المقدرة يقال ما اعجب شيء هذا المثل
مثلا كما يقال في طاب زيد نفسا طاب شيء زيد نفسا ولا يخفى عليك انه
موافق لما ذكروه ان العامل في التمييز عن النسبة احد طرفي النسبة وههنا احد طرفيها هو التعجب

بخلاف

بخلاف قول الرجل والعامل اسم الاشارة لتمامه ومشابهتها للفعل بالتمام او للحال
من هذا ايضا والعامل لفظ اراد لانه عامل في ذي الحال فيكون عاملا في الحال
ايضا وانما جعلوا حالا عن الضمير المجرور الذي في لفظ اشير اليه الدال عليه
لفظ هذا ليصح اسم الاشارة عاملا في الحال فتكلف مستغنى عنه في الكلام البليغ
هذه ناقة الله لكم آية تمثيل لمجيء الحال اسما جامدا والا فالعامل
فيه اسم الاشارة لا الفعل كما في قوله تعالى وهذا بعلي شيخا اعلم ان
جمهور النحاة شرطوا اشتقاق الحال وان كان جامدا تكلفوا
في رده بالتاويل الى المشتق لان في المعنى صفة والصفة مشتقة او
في معنى المشتق فقالوا في نحو هذا بسرا اطيب منه رطبا هذا
مبسرا اطيب مرطبا وفي الآية هذه ناقة الله لكم آية اي دالة عليها
وفيما نحن فيه اولوا مثلا بالممثل وقال المحققون منهم لا حاجة الى
التاويل لان الحال يبين الهيئة وكل ما دل على هيئة صح ان يقع حالا
وفي كلام المصنف اشارة الى هذا المذهب جواب ماذا اي على الوجهين
السابقين على الاول منهما بالرفع وعلى الثاني بالنصب بتقديره
على الاول مراده اضلال كثير وهداية كثير وعلى الثاني اراد الله اضلال
كثير وهداية كثير وتعبير المصنف بقوله ان اضلال كثير وهداية كثير يحتمل
الوجهين وقد شنع بقول البعض به كما اورد على المصنف على تقدير كونه
جوابا ان حق الجواب ان يكون باسم مرفوع او منصوب فلم اتى
بالفعل اجاب عنه بقوله وضع الفعل موضع المصدر للاشعار
بالحدوث والتجدد يعني ان الموضع موضع المصدر الا انه عدل الى الفعل
المضارع للاشعار المذكور فيكون الفعلان في تاويل المصدر كما في قولهم تسمع
بالمعيدي خير من ان تراه فان قيل فعلى هذا لا بد ان يجرد عن الدلالة على
غير الحدث لانه لو كان كذلك لانسلخ الفعل عن الزمان والتجدد والنسبة
الى الفاعل فيفوت المعنى فكيف قلت لو سلم ذلك لكنه لا يضر هاهنا لانه لا يخرج ذلك
الانسلاخ التجرد عن الاشعار بالحدوث والتجدد وذلك كاف في المقصود ولذلك
قال للاشعار بالحدوث ولم يقل للدلالة تحقيقه ان هذا من تقييد المسند بالفعل
لان تقديره مراده به اضلال كثير وهداية كثير كما ذكره المصنف لكنه اتى به
بالفعل لافادة التقييد بالزمان المستقبل لانهم اذا ارادوا تخصيص المسند
باحد الازمنة الثلاثة على اخصر وجه مع افادة التجدد اتوا به فعلا لكنهم
اختلفوا في بيان افادته التجدد فقال التفتازاني ان التجدد من لوازم
الزمان الذي هو جزء من مفهوم الفعل وتجدد الجزء وحدوثه يقتضي تجدد
الكل وحدوثه وظاهر ان الزمان غير قار الذات لا يجتمع اجزاؤه واعترض
عليه الشريف بان هذا انما يدل على ان الجزء في مفهوم الفعل المركب
من الزمان والحدث والنسبة متجدد وحادث متجدد وهو الذي هو الزمان
وليس بمقصود وانما المقصود تجدد المسند الذي هو الحدث وما ذكره لا يدل
فان تجدد الزمان لا يستلزم تجدد ما يقارنه بل المقارن للزمان الماضي
مثلا جاز ان يكون متجددا حادثا فيه كضرب زيد وان يكون مستمرا دائما

اي للاشعار بالحدوث والتجدد منه

شي في تسمع بالمعيدي منه

بعلم الله والصواب ان دخول الزمان الذي من شأنه التغير في مفهوم
الفعل يوجب باعتبار التجدد في الاول الاقتضاء للحدث وذلك كان التنافي
بينهما في الكثرة واعتبار الاقتران على سبيل التجدد في هذا ذكره في حاشية
المطول وذكر في شرح المفتاح ان افادة الفعل التجدد يقتضي الحدوث
لانه لا بد لدخول الزمان في مفهوم الفعل فان لم يقصد بذلك تجدد اقترانه
بحدث بالزمان بل حدوثه فيه فنحو علم الله وتعلم الله لا يقصد به تجدد
علمه حتى يلزم نفي القديم بل تجدد تعلقه هنا ولا يخفى عليك ان ما ذكره في شرح
المفتاح يؤيد ما ذكره المحقق [illegible] الا ان يحمل اللزوم على اللزوم على وجه الابتداء
فان قيل وما الدليل على اعتبار الحدوث في المعاني التي تدل الافعال
على اقترانها بازمنة مخصوصة قلنا الدليل ان اهل اللغة يفهمون منها
ذلك بلا قرينة [illegible] وما ذكره [illegible] ببيان مناسبته وابتداء باعث
لا دليل على المطلوب كما هو المفهوم من كلامه واعلم ان المصنف جعل المقابل في
الفعلين في مقام المصدر وقد جعلها بعض المفسرين قائمين مقام
الفعل الواقع في الاستفهام حيث قال وضع الفعلان موضع الفعل
الواقع في الاستفهام اعتبارا لمبالغة في الدلالة على تحققهما فان اراد تمهيد
دون وقوعهما بالفعل وتحاشيا عن نظم الاضلال مع الهداية في سلك
الارادة لا يراه [illegible] التعلق وليس كذلك فان المراد قصدا
وبالذات من ضرب المثل هو التذكير والاهتداء واما الاضلال فعارض
وفيه تحكم لانه مع بعده عن ساحة نظم التنزيل لو كان الاضلال عارضا لا
مقصودا لما وقع في صدر الجواب او بيان عطف على جواب
وليس المراد عطف بيان بل انه كالتفسير كما صرح في الكشاف حيث
قال انه جار مجرى التفسير والبيان واختاره وصحح صاحب الكشف ثم قال
جعل جوابا فاذا تكلف [illegible] عن النظم المعجز للجملتين المصدرتين
باما فانهما لما اشتملتا على الامرين احدهما ان كلا من الفريقين موصوف
بالكثرة وثانيهما ان علم العالمين بانه الحق من باب الهدى وان جهل
الجاهلين بحسن مورده من باب [illegible] يضل به كثيرا ويهدي به
كثيرا باعتبار ان فيها تصريحا بالامرين المذكورين وتسجيلا بقطعه
بيان لفائدة اخرى بان المثل بكونه [illegible] حقا يهدي ان هدايته
من الله [illegible] الظاهر من قوله ويهدي به كثيرا [illegible] بالاهتداء
ووجدان الطريق الحق لم يهتد بذلك وفيه اشارة الى ان علمهم
بذلك بتعليم الله اياهم وخلقه فيهم هو المذهب وبيان ان الكشف كما دل
عليه قوله يهدي هنا بيان للناس [illegible] وان الجهل بوجه ارادة الله بالمثل
والانكار بحسن مورده حيث قالوا ماذا اراد الله بهذا مثلا وفيه اشارة
انكار للسؤال الشك في ضلال [illegible] حيث قال يضل به كثيرا ولا شك
ذلك سبب الاضلال ضلالا او فرقا وكثرة كل من الفريقين المؤمنين
والكافرين بالنظر الى انفسهم لا بالقياس الى مقابليهم وقع في مقال
ان القلة والكثرة متقابلان فكيف يوصف الفريقان ههنا بهما معا

فاجاب

فاجاب بجوابين احدهما ما ذكره حاصله ان اتصاف كل منهما بالكثرة معا انما
هو بالنسبة الى انفسهم لا بالنسبة الى مقابليهم وذا جائز توضيحه ان اتصاف
الامرين المتقابلين بالقلة والكثرة معا اما ان يكون بالنسبة الى شيء
واحد كاتصاف الخمسة والستة بالكثرة بالنسبة الى الاربعة او القلة بالنسبة
الى العشرة واما ان يكون بالنسبة الى انفسهما واما بالنسبة احد المتقابلين
الى الاخر والاول والثاني جائز والثالث لا يجوز ومما نحن فيه من قبيل
الثاني فلذلك جاز فان قيل لم لا يجوز ان الثالث [illegible] لا يجوز ان يتصف
كل من المتقابلين بالنسبة الى الاخر بالكثرة معا باعتبار اختلاف الزمان اجيب
عنه بان المؤمنين قليلون ابتداء في جميع الازمان بالنسبة الى اهل الضلال
فان قيل فكيف يتصف بالكثرة في الاية اجيب بان كونهم قليلين
بالنسبة الى اهل الضلال لا يوجب كون المهديين بالقرآن قليلين
بالنسبة الى الضالين به فان المهديين قليل بالاضافة الى اهل الضلال
هنا حاجة الى الجواب [illegible] لكن لما ورد انه كيف
يصح اتصاف المهديين بالكثرة ولو بالقياس الى انفسهم والقلة
صفتهم كما دل عليه قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور اجاب عنه
بما ذكر ويحتمل ان يكون جوابا ثانيا عن الاشكال المذكور
قل بفتح القاف وتشديد اللام بمعنى قليل الى ان رجع عن حد الايمان
الحد في اللغة المنع ومنه حد [illegible] اذا امتنعته ومنه حد الايمان
لانه يمنع عن الاقدام على ما لا ينبغي فتكون الاضافة لادنى ملابسة مثل في
الزوال ويجوز ان يراد به الحد المصطلح للايمان واصل الحق
لا خروج عن القصد اي الطريق المستقيم في المصباح فسق الامر
قصد التوسط وطلب الاسد ولم يجاوز الحد وهو على القصد
اي رشد [illegible] جائرة اي الجور بمعنى الميل عن القصد [illegible]
[illegible] والثالثة [illegible] ما علم من الدين ضرورة
او ما علم المنكر ثبوته في الدين [illegible] فانه كفر وكذا ارتكاب
ما جعلوه امارة التكذيب كشد الزنار فانه انكار حكمي
وفي الروضة للنووي تكفير جاحد المجمع عليه ليس على اطلاقه بل من جحد مجمعا عليه
الذي فيه نص وهو من الامور الظاهرة عند الخواص والعوام
كالصلوة وتحريم الخمر فهو كافر ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه الا الخواص
كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب فليس بكافر ومن
جحد مجمعا عليه ظاهرا لا نص فيه ففي تكفيره خلاف فاذا [illegible] الفاسق
هذا المقام اي المقام الثالث وتخطى خطط جمع خطة بكسر الخاء المعجمة
وتشديد الطاء المكان الذي يختطه الرجل لنفسه قبل كل احد وهو ان
يعلم عليها علامة بالخط ليعلم انه قد احتازها لنفسه ليبنيها دارا كذا في
الصحاح وفي [illegible] ان الفاسق اذا بلغ الدرجة الثالثة ويعلم عليها علامة [illegible]
والاصرار عليها خلع ربقة الايمان من عنقه [illegible]
والربقة هو الحبل فيه عروة يشد به البهائم [illegible] في العنق لينقاد [illegible] الضلال

هذا مستفاد من النفي والاثبات بطريق الاستثناء ابهم ان الفاسقين من نبا
على صيغة الفاعل والمفعول على ان يخرج الا من فاعل التخصيص او من مفعوله
على صيغة الفعل الذي وقع مفعولا ليضل على ان الاستثناء مفرغ بدل على ان
اي الفسق والمراد بالفسق هاهنا الكفر الذي عدهم فاعلي اجمع الفسق على
للاضلال اي اضلال الله اياهم بخلق الضلال فيهم وادى بهم الى الضلال
بيان لما جوابه اي بسبب المثل صفة الفاسقين ويجوز ان يكون منقطعا عما
قبله بان يكون الموصول مع صلته مبتدأ او جملة اولئك هم الخاسرون
خبرا وتكون جملة المبتدأ مع خبره استئنافية جوابا لما يتوهم ان يقال ما
بال الفاسقين للذم لان المخاطب يعلم اتصاف الفاسقين بتلك
الصفة قبل اجراء الصفة عليه نحو جاءني زيد الفاسق الخبيث ونحو [illegible]
لان الموصوف قد افاد معنى هذا الوصف قبل اجرائه عليه كما في الرحمن الرحيم
لان الفاسق ناقض عهد الله والنقض فسخ التركيب الواقع في الاجسام والحبل
في طاقات الحبل ونحوه من الاجسام واستعماله في ابطال العهد من حيث ان
العهد يستعار له الحبل جواب عما يقال ان النقض لما كان حقيقة في ابطال
تركيب نحو الحبل فاستعماله في ابطال العهد هل هو حقيقة او مجاز فاجاب
بما حاصله ان استعماله في ابطال العهد مجاز مبني على تشبيه العهد بالحبل من
حيث يكون كل منهما سببا لارتباط احد المرتبطين بالآخر وعلى استعارة
الحبل للعهد استعارة مكنية فيكون استعمال النقض في ابطال العهد على
طريق الاستعارة المصرحة التخييلية بان شبه ابطال العهد بابطال
تاليف الحبل واطلق اسم المشبه به على المشبه وتكون قرينة للمكنية ومنه
علم ان الاستعارة المكنية قد توجد بدون التخييلية وان قرينتها قد تكون
استعارة مصرحة تحقيقية وقد اختلفوا في تحقيق الاستعارة
بالكناية على اقوال والمختار ما ذهب اليه صاحب الكشاف هو ان الاستعارة
بالكناية في نحو اظفار المنية نشبت بفلان هو لفظ السبع المذكور كناية
بذكر شيء من روادفه كالاظفار وهو مسكوت عنه غير ملفوظ به
اصلا لكن المذكور كناية في حكم المذكور صريحا فكان بمنزلة ان لو صرح
باستعارة اسم المشبه به وهو السبع للمشبه وهو المنية وهاهنا قد سكت
عن الحبل المستعار من المشبه به ونبه عليه بذكر النقض حتى كانه قيل ينقضون حبل الله
اي عهده والنقض استعارة مصرحة قرينة المكنية وقال بعضهم ان الاستعارة
بالكناية هي التشبيه المضمر في النفس ولا يصرح بشيء من اركانه سوى لفظ المشبه
ويدل عليه بذكر شيء من لوازم المشبه به كالاظفار في اظفار المنية وقال السكاكي
الاستعارة بالكناية هي لفظ المنية المستعمل في السبع فان اطلق النقض مع لفظ
الحبل جواب عما يقال ان استعمال النقض في ابطال العهد لما كان مبنيا على
تشبيه العهد بالحبل استعارة مكنية فهل يجوز استعماله مع كل من المشبه والمشبه به
وعلى تقدير جوازه كيف يستعمل مع كل واحد منهما فقال نعم يجوز فان استعمل
مع المشبه به كان ترشيحا للمجاز اي الحبل المراد به العهد بقرينة اضافته
الى الله على طريق الاستعارة التحقيقية فانه اذا قيل ينقضون حبل الله عهده

للحبل

للحبل استعارة تصريحية والنقض ترشيحا لانه ترشيح ذكر ملائم المشبه به
في الاستعارة وقد يكون في المجاز اللغوي وهو ذكر ملائم المعنى الحقيقي
وقد يكون للمجاز العقلي وهو ذكر ملائم ما هو له وان ذكر النقض
مع العهد اي المشبه كما في هذه الآية وانما قال ههنا ذكر وفي الاول
اطلق لان النقض لما كان في الاول ترشيحا كان مطلقا على معنى
ومستعملا فيه ولما كان ههنا قرينة للاستعارة المكنية كان تابعا
لها فكانه لم يطلق على معنى بل انما ذكر لينتقل منه الى المشبه كان رمزا
الى ما هو اي النقض من روادفه اي لوازمه والضمير راجع الى ما
وهو عبارة ههنا عن الحبل المشبه به فيكون العهد مستعملا في معناه الحقيقي
ولفظ الحبل المسكوت عنه في اللفظ المكني عنه بذكر النقض استعارة
بالكناية وعلم من هنا ان لا مجاز في الاستعارة بالكناية وهو اي الرمز ان
العهد حبل في ثبات الوصلة بين المتعاهدين والى ما اشار صاحب الكشاف
بقوله ثم يرمزوا اليه بذكر شيء من روادفه فينبهوا بتلك الرمزة على مكانه
نحو قولك شجاع يفترس اقرانه وعالم يغترف منه الناس
فان الافتراس والاغتراف مع كونهما مستعارين بمعنى حقيقيين
لبطش الشجاع ولانتفاع الناس بالعالم قرينتان للاول الشجاع
اسد او ان الاسد مستعار له على طريق الاستعارة بالكناية وللثاني
العالم بحر او البحر مستعار له كذلك والعهد المعقود في الحجة
الموثق والميثاق العهد فقد جاز تفسير احدهما بالآخر على وجه التعريف اللفظي
ووضعه لما من شأنه اللام ليست صلة للوضع بل للغرض وصلته اي وضع لمعنى
لغرض الاستعمال فيما من شأنه ان يراعى على صيغة المجهول ويتعهد اي يحفظ والمراد
ان هذا بيان لمتعلق العهد وما صدق هو عليه لا بيان ما وضع هو له وقيل ان هذا
معنى كلي يستعمل في الخصوصيات كالوصية واليمين فان كلا منهما مما يراعى ويحفظ
والكاف للتمثيل وفي المصباح العهد الوصية يقال عهدت اليه اذا اوصاه ويقال
اي يطلق العهد للدار الخاص حيث انها تراعى بالرجوع اليها في الحاج
العهد المنزل الذي لا يزال القوم اذا انتووا عنه رجعوا اليه الا اذا خرجوا اليه
الى الوجه الذي ينوونه رجعوا اليه والنوى الوجه الذي ينوونه للسفر من قرب
او بعد والتاريخ عطف على الدار لانه يحفظ ويضبط للرجوع اليه وقت الحاجة
ويقال لو ثبقة المبايعين القبالة لانه يرجع اليها عند الالتباس وهذا العهد
اي المذكور في قوله ينقضون عهد الله اما العهد المأخوذ بالعقل العقل
وركوزه فيه اي العهد الذي اخذه الله تعالى على عباده باعطاء العقل اياهم وتمكينهم
من الاستدلال به على وجوده ووحدانيته وسائر صفاته وصدق رسوله بالمعجزة
فان العقل مستقل في الاستدلال على هذه الامور بالنظر في الآفاق من غير توقف
على الشرع وهو الالزام الاول وهو اي العهد المأخوذ بالعقل الحجة القائمة
اي الحجة التي اقامها الله تعالى على عباده باعطاء العقل والتمكين من الاستدلال

الدالة على توحيده وهذا اشارة الى برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا ووجوب وجوده اي لذاته لا لغيره والا لكان حادثا لاحتياجه الى الغير
وقد ثبت ان علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث وتفصيل هذا البحث وتحقيقه مذكور
في شرح عقائدنا فليطلب ثمة وصدق رسله اي بالمعجزة اذ لا طريق اليه سوى
المعجزة وعليه اي على العهد المأخوذ بالعقل اول قوله تعالى واشهدهم على انفسهم
الست بربكم قالوا بلى شهدنا وتمامه قال المص في تفسيره اي نصب لهم دلائل
ربوبيته وركب في عقولهم ما يدعوهم الى الاقرار بها حتى صاروا بمنزلة
من قيل لهم الست بربكم قالوا بلى فنزل تمكينهم من العلم بها وتمكنهم منه بمنزلة
الاشهاد والاعتراف على التمثيل انتهى فعلى هذا الوجه المراد بالناقضين جميع الكفار
وقيل الاظهر ان المراد بالعهد المأخوذ بالعقل هو اقرارهم بربوبيته
حين سئلوا عنه بالست بربكم قلت عبارة المص آبية عنه بل هو المأخوذ
بالرسل على الامم الى ههنا الكفاية وفي هذا المراد بالناقضين اهل
الكتاب والمنافقين منهم لان المراد بالعهد ما عهد اليهم في الكتب السالفة
بانهم اي بانه اذا بعث اليهم رسول مصدق اي اسم مفعول
بالمعجزات صدقوه واتبعوه فيما امره وانتهوا فيما نهاه عنه ولم يكتموا امره
اي ذكره الذي كان في الكتب المتقدمة المنزلة عليهم كقوله تعالى في الانجيل يا عيسى
انزل عليك كتابا فيه نبأ بني اسرائيل وما اريتهم من الايات
وما انعمت عليهم وما نقضوا من ميثاقهم الاول وتقعد به وما صنعوا
من عهدي اليهم وحسن صنعي للذين قاموا بميثاق الله واوفوا بعهده
ونصروا اباهم وكيف انزل بأسه ونقمته بالذين غدروا ونقضوا
ميثاقه ولم يوفوا بعهده لان اليهود فعلوا ما فعلوا باسم محمد
من التحريف والجحود هكذا ذكره في الكشاف ثم قال وقيل المراد بالعهد المذكور
في الاية اخذ الله العهد عليهم ان لا يسفكوا دماءهم ولا يبغي بعضهم على بعض
ولا يقطعوا ارحامهم ولم يذكر المص هذا المعنى لان سوق الاية يأباه
ولم يخالفوا حكمه امره ونهيه وقيل عهود الله الى خلقه ثلاثة عهد اخذه
على جميع ذرية ادم قبل ان يخلقهم بان يقروا بربوبيته وهو الذي اشار اليه
بقوله واذ اخذ ربك من بني ادم من ذريتهم وعهد اخذه على النبيين بان يقيموا
الدين ولا يتفرقوا فيه وهو الذي اشار اليه بقوله واذ اخذنا من النبيين
ميثاقهم وعهد اخذه على العلماء وهو الذي اشار اليه بقوله واذ اخذ الله
ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه كما في الكشاف
فعلم منه ان العهد الثالث هو ما ذكره المص بقوله او المأخوذ بالرسل على الامم
بدليل قوله اليه اشار بقوله واذ اخذ الله الاية قال التفتازاني لا خفاء
ان ليس المراد بعهد الله الذي ينقضونه هو عهد الانبياء لانه منهم والقياس
انهم ليسوا من الفاسقين ولا عهد العلماء لانهم ليسوا الفاسقين الذين اضلهم الله

بقرب

بقرب المثل الا ان يراد البعض كعلماء اليهود فتعين ان يراد العهد الاول
العام لذرية ادم عوم فيعود الى الوجه الاول اعني العهد المأخوذ بالعقل او عهد
العلماء فيعود الى الوجه الثاني انتهى ومنه علم ان ذكر قوله وقيل عهود الله
ثلاثة استطراد لبيان ان العهد المأخوذ بالرسل كي يكون مأخوذا على
الامم بانهم اذا بعث اليهم رسول مصدق صدقوه واتبعوه كذلك مأخوذ على
الرسل بان يبلغوا الدين ولا يكتموه وعلى العلماء ايضا بان يبينوا
الحق وليس المعنى منافيا لان كل واحد من العهود الثلث من العهد
المنقوض المراد في الاية اقول في ارجاع العهد العام لذرية ادم
الى الوجه الاول المأخوذ بالعقل بحث لان العهد العام لذرية ادم
هو الاقرار بربوبيته قبل الخلق والعهد المأخوذ بالعقل هو الاستدلال
على ربوبيته بالعقل الصحيح للعهد المذكور في قوله ينقضون عهد الله
من بعد ميثاقه علم ان الميثاق في الاصل بمعنى العهد فلا يجوز ارجاع
الضمير الى العهد لاستلزامه اضافة الشيء الى نفسه اشار الى دفعه بقوله
والميثاق اسم الة كالمفتاح والمضراب وهو اكثر
استعمال وزن مفعال او قد يجيء صفة لمبالغة الفاعل كمعطار
ومسقام في مبالغة عطر وسقيم بمعنى كثير التعطر والسقم وقد يكون
بمعنى المصدر مسمى الميثاق ما يقع به الوثاقة حاصل ما ذكره
صاحب الكشف في جواب الايراد المذكور بقوله ان العهد
لا فرق بين ما ركز في العقول او ما اخذه الله عليهم من التصديق
والاقرار صار بمعنى المعاهد عليه فجاز ان يضاف اليه الميثاق
ثم ذكر على طريق العلاوة ان ميثاق الميثاق غير ممتنع فانه
تاكيد له وذلك انه ما ركز في عقولهم من الحجة على وجوده وقدرته
وحكمته وجوده ميثاق وتاييده بالحجج السمعية وارسال الرسل
ميثاق الميثاق ونحو الاستحكام راجع الى الوثاقة وهي اما من قبل
الله او من قبلهم فعلى الاول قال والمراد به اي بالميثاق بالمعنى
المذكور ما وثق الله به عهده من الايات والكتب وعلى الثاني
قال او ما وثقوا به من الالتزام والقبول اي التزامهم
على انفسهم ويحتمل ان يكون الميثاق بمعنى المصدر اي التوثقة
كالميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة فيه تحقيق ان المراد بالعهد
الذي تنقضه اما العهد المأخوذ بالعقل او العهد المأخوذ بالرسل
على الامم وعلى التقديرين فالمراد بالميثاق اما اسم لما يقع به
الوثاقة من قبل الله او اسم لما يقع به الوثاقة من قبلهم
واما المعنى المصدري فالاحتمالات ستة فالمعنى على الاول انهم
ينقضون عهد الله الذي يتركه ما وصاهم الله تعالى به من اقامة الحجة العقلية
على وجوده وربوبيته بعد استحكامه والاستحكام باقامة الدلائل
السمعية التي يتأكد بها الدلائل العقلية ويستحكم وعلى الثاني

الوجوب الذاتي يقال على ثلاثة معان
عدم احتياج الذات في وجوده الى غيره
وكون ذاته مقتضية لوجوده والثاني
الذات بمثابة الذات عن غيره والاول
عين الذات بالاتفاق لانه امر عدمي
والثالث عينه بالاتفاق لان الذات
الواجب بمثابة نفسه فيلزم بها باعتباره
ثم يقول الوجوب في المعنى الثالث
بالواجب والثالث عين الذات
عند الحكماء وغيره عند الاشاعرة
من المتكلمين منه

ينقضون عهد الله ان ما وصاهم الله به او ما قامه الحجة العقلية من بعد استحكامهم
بالالتزام والقبول وعلى الثالث ينقضون عهد الله من بعد توثقه
التبريع ذلك العهد بالايات والكتب او من بعد توثقهم نقض
وصحها كان نقض العهود من بعد ما استحكموه بالالتزام والقبول
لما كان اشد قبحا من نقضهم من بعد ما استحكمه الله بالايات
والكتب اخره المصنف على خلاف ما في الكشاف ولم يتعرض
لاحتمال ارجاع الضمير الى الله مع ان صاحب الكشاف فوضه لان ارجاع
الضمير الى المضاف اليه خلاف المشهور والمشهور ارجاعه الى المضاف
لكونه مقصودا اصليا هذا ولا يخفى عليك ان حمل الميثاق على
معنى ما وثق الله به عهده من الايات والكتب يناسب حمل العهد
على المعنى الثاني اعني الاخذ بالرسل على الامم وحمله على معنى ما وثقوا به
من الالتزام والقبول يناسب حمل العهد على المعنى الاول اعني
الاخذ بالعقل وحمله على المعنى المصدري يحتملهما جميعا ومن
للابتداء لاسيما ان الميثاق اسم آلة او مصدر فان ابتداء النقض
واقع بعد الميثاق اما اذا كان بمعنى المصدر فظاهر واما اذا كان
اسم آلة فلان معناه من بعد حصول الاستحكام بالميثاق قال
ويقطعون ما امر الله به ان يوصل كلمة ما موصولة وما امر الله بصلته
والعائد هو الضمير المجرور ومفعول امر محذوف اي امرهم الله
به وقوله ان يوصل اما في محل النصب على انه بدل من ما الموصولة
بدل اشتمال اي يقطعون الوصل واما في محل الجر على انه بدل من الضمير
المجرور اي امر الله بوصله وهذا ادل من الاول لفظا لقربه ومعنى ايضا
لانه يدل على ذمهم بقطع الوصل المامور به بخلاف الاول فانه يدل
على ذمهم بقطع الوصل مطلقا ولا شك ان ذمهم بقطع الوصل
المامور به اشد من ذمهم بقطع الوصل المطلق [illegible] ثم ان المصنف
حمل القطع المدلول عليه بيقطعون على العموم على ما يقتضيه كلمة ما
التي هي من الفاظ العموم والتي للتعقيب تحتمل اي الحمل الاحتمالي وفيه اشارة
الى ما في الكشاف من الحمل على الخصوص لان قطيعة مصدر بمعنى القطع
لا يرضاها الله تع واما حمله على العموم على خلاف ما في الكشاف عملا بعموم
كلمة ما ولان قوله الذين ينقضون عهد الله ويقطعون ما امر الله
متصل بقوله الا الفاسقين والظاهر ان الآية جميع الفسقة من الطاعنين
في التمثيلات الواردة في التنزيل هو غيرهم من المشركين واهل الكتاب
ولان المقام مقام ذمهم فالحمل على العموم اولى به سواء كان المراد بالعموم
العموم الاصولي بمعنى الكل المجموعي فيلزم الذم بارتكاب كل قطيعة او العموم
اللغوي بمعنى الكل الافرادي فيلزم الذم بارتكاب الجنس في ضمن اي فرد من افراده
واما حمل صاحب الكشاف على الخصوص حيث قال ومعنى قطعهم ما امر الله به
ان يوصل قطعهم الارحام وموالاة المؤمنين وقيل قطعهم ما بين
الانبياء من الوصلة والاتحاد والاجتماع على الحق في ايمانهم ببعض وكفرهم

ببعض

ببعض الناس لانه حمل الفاسقين على الطاعنين في التمثيلات الواردة
في القرآن الذين رد الله عليهم بقوله ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا فيجب
ان لا يحمل او ان يراد بهم المشركين فالمراد بالقطع قطع الارحام وموالاة
المؤمنين بسبب عداوتهم مع رسول الله والمؤمنين واما ان يراد
اهل الكتاب فالمراد قطعهم ما بين الانبياء من الوصلة والاتحاد
حيث امنوا ببعض وكفروا ببعض ولما كان التخصيص خلاف
الظاهر عدل عنه المص الى العموم ولقائل ان يقول ان العموم
مجرد احتمال ولهذا قال المص يحتمل لان الظاهر انه توصيف للفاسقين
بانهم ضيعوا حق خلق الله بعد توصيفهم بانهم ضيعوا حق الله
بنقض عهده فيلزم تضييع حق خلقه بقطع ارحامهم وقطع موالاة
المؤمنين كقطع الرحم وقد وقع ذلك من اليهود فانهم كانوا من بني
اسرائيل وهم اولاد اسحق بن ابراهيم فان اسرائيل اسم يعقوب
بن اسحق ونبينا محمد عم كان من اولاد اسمعيل بن ابراهيم عم
فكان بينه وبينهم قرابة العمومة من حيث كان كل منهما من اولاد ابني
ابراهيم عم ثم انهم مع هذه القرابة كذبوه وعادوه اشد العداوة
وقطعوا صلة الارحام وموالاة المؤمنين وقد وقع ذلك بين نبينا
محمد عم وبين مشركي العرب ايضا حيث عادوه وقطعوا ارحامهم
مع ان العرب من اولاد اسمعيل عم فالاعراض عن موالاة المؤمنين
اي اتخاذهم اولياء وقد ثبت انهم امروا بوصلها بقوله تع لا يتخذ المؤمنون
الكافرين اولياء من دون المؤمنين والمؤمنون بعضهم اولياء بعض
والتفرقة بين الانبياء عم والكتب في التصديق بان يصدقوا ببعض الانبياء
وبعض الكتب دون بعض منها وقد فعلوا ذلك مع انهم امروا بعدم
التفرقة وترك الجماعة المفروضة كجماعة الجمعة والاجتماع على البر والتقوى
المشار اليه بقوله تع وتعاونوا على البر والتقوى وسائر ما فيه رفض
خير او تعاطي شر اشارة الى ما قال الراغب اما ذمهم بقطع ما امر
الله به ان يوصل فقد تم بترك الخيرات وتعاطي السيئات وذلك
ان التقاطع يحصل من رفض المحبة والعدالة ورفضهما يستلزم
فساد فان القوم اذا احبوا وعدلوا تواصلوا واذا تواصلوا
تعاونوا واذا تعاونوا عمروا واستعمروا وبالعكس اذا تباغضوا
تقاطعوا واذا تقاطعوا تدابروا او تخاذلوا واذا تخاذلوا لم يعمل بعضهم لبعض فهلكوا
ولذا قال عم لا تقاطعوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله اخوانا
كما امركم الله فانه يقطع الوصلة بين الله وبين العبد كالقاطع
المخ انه ان اراد بيان قبح القطع مطلقا فهو منتقض بالبت لان مخالفة
امر الله واجبة القبح وان اراد بيان كونه محتملا فكذلك واذا اراد حمل ما امر الله به

الا يوصل علة الوصل بالمد وان عموم القطع في كل قطيعة بناء على انه
يوجب قطع هذا الوصل فيبعد عن النظم انتهى ولا يخفى عليك ان ما ذكره
بناء على رجوع الضمير المنصوب الى كل قطيعة كما في بعض الحواشي والظاهر
انه راجع الى الشيء ما قيل من خير او تعاطي شر كما هو الظاهر
من قول الراغب كما ذكرناه انفا وبه صرح في بعض الحواشي
المقصودة بالذات بالنصب صفة الوصلة والامر هو القول
الطالب للفعل هذا تعريف للفظ الامر باعتبار مسماه اعني الصيغ المخصوصة
مثل اضرب ولا تضرب واختلفوا فيه اختلافا كثيرا على ما في الاصول وعرفه ويجمع على هذا المعنى اوامر
صاحب الكشاف بانه طلب فعل ممن هو دونه وبعث عليه هذا تعريف له باعتبار
امره ولهذا عدل عنه المصنف لان المشهور تعريفه باعتبار مسماه لكنه يرد
عليه انه يلزم ان لا يكون نحو اترك ودع امرا لانه قول طالب للترك
الا ان يراد بالفعل الحدث الذي هو مصدره ويرد عليه ايضا ان اسناد
الطلب الى القول مجاز من قبيل الاسناد الى السبب ودليله وقيل ما عنه
حقيقة وهو تعريف ابي الحسين من المعتزلة فلا يكون ما صدر عن الاعلى الى
الادنى على طريق الالتماس او امرا عنده وقيل العلو حقيقة
بل يكون مع الاستعلاء سواء وجد العلو او لا وهو تعريف جمهور المعتزلة
فلا يكون ما صدر عن العالي الى الادنى على سبيل الاستعلاء امرا عندهم
وبه ان بلفظ الامر سمي الامر الذي هو واحد الامور بطريق
النقل من المعنى المذكور الى هذا الامر اعني واحد الامور فان كل امر
صدر عن شخص اما ان يكون مامورا به حقيقة او يقصد عنه بسبب داع
يدعوه اليه فشبه ذلك الداعي بالامر الطالب فصار الامر الصادر عن ذلك
الشخص كالمامور به لكن سمي بالمصدر تسمية للمفعول به باسم المصدر فانه
اي الامر الصادر عن ذلك الشخص مما يؤمر به اما حقيقة او تشبيها
لداعيه بالامر كما سمعت كما قيل له راجع الى الامر المذكور اعني واحد الامور
شان اي كما سمي بهذا اللفظ تسمية للمفعول اعني الشيء المشؤون بالمصدر
اعني الشان وهو ان الشان في الاصل بمعنى الطلب والقصد فيكون
اطلاق الشان على المشؤون لكونه مطلوبا ومقصودا
لفظا ومعنى اما لفظا فلقربه واما معنى فلان قطع ما امر الله به ان يوصل
في المدة من قطع الوصل مطلقا ويفسدون في الارض بالمنع
عن الايمان اي بمنعهم عنه او بقطع طريق من جاء الى النبي مهاجرا
فان كلا منهما افساد في الارض فان الافساد اخراج الشيء عن الاعتدال
اللائق ولا شك ان اعدل احوال المكلف هو الايمان فيكون المنع
عنه اكمل وجوه الافساد في الارض ولهذا قدمه في الذكر ثم عطف عليه
قوله والاستهزاء بالحق لانه بعد المنع عن الايمان من اخبث وجوه الفساد
التي يخرج بها المكلف عن الاعتدال اللائق به ومن جملة استهزائهم بالحق

عدلهم

قوله علا طريقة وقطع الوصل بضم الواو وفتح الصاد جمع وصل
كرطب ورطبة المراد به هنا ما يقع به الوصلة من الطاعة التي يتصل بها العبد الى
الرب اي انه اعتدل حاله بها فيكون قطعها فسادا على نفسه وعلى العالم ولذا وصفها
بقوله التي بها نظام العالم تحقيقا لكون قطع الوصل فسادا في الارض وبيانا لما ذكره
انفا عن الراغب واعلم ان كلا من هذه الثلاثة مما فسر به بعض المفسرين الفساد
ولما كان ظاهره العموم فسره المصنف بمجموع الثلاثة ولما كان في الثالث خفاء بينه بوصفه
بانه بها نظام العالم ومنهم من فسره بقطع الزروع والنسل وتهييج الحروب والفتن
واحداث الهرج والمرج اولئك هم الخاسرون الموصوفون بالصفات
المذكورة من نقض العهود وقطع الوصل والافساد في الارض هم الخاسرون
دون غيرهم لاتصافهم بالصفات المذكورة ولهذا علل في الكشاف بقوله لانهم استبدلوا
النقض بالوفاء والقطع بالوصل والفساد بالصلاح وعقابها بثوابها وقال التفتازاني
في شرحه اشارة الى انهم جعلوا بمنزلة على طريق الاستعارة المكنية
حيث استبدلوا شيئا بشيء وقال الطيبي يشير بذلك الى ان الاستعارة
التي في قوله ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه متضمنة للاستبدال المفاد
البيع والشراء استعارة في قوله اشتروا الضلالة بالهدى ولذا ذيل بقوله
اولئك هم الخاسرون فان الخسران لا يستعمل الا في التجارة حقيقة فيكون
ترشيحا للاستعارة المقدرة المكنية هذا كلامه فعلى هذا المعنى في قوله ينقضون
عهد الله مجاز ابن تبعي اولا استعارة مكنية في العهد تخييلية في النقض
ثم جعل فيها مكنية اخرى والخسران ترشيحا لها الذين خسروا وقد الخاسرون
اشارة الى ان خسرانهم كان بكسب ايديهم واختيارهم لا بوقوعهم فيه من غير
صنع ثم الخسران قد يكون باضاعة راس المال كلا او بعضا وقد يكون باستبدال
الردي بالجيد ويترتب على الاول ضرران احدهما ضياع المال والثاني عدم
حصول المقصود بالمال من الفائدة فاشار الى الاول بقوله باهمال العقل
عن النظر فان صرف العقل الى النظر الواجب راس مال المكلف وبالاهمال
وقع في الخسران باضاعة راس ماله واقتناص عطف على العقل او على النظر
الاقتناص هو الاصطياد اي بعدم اصطياد الحياة الابدية فانه المقصود بتجارته
وقد اضاعه بالاهمال وهذا زيادة على الكشاف لانه مما يجب التوصل به
هنا وانما لم يذكره صاحب الكشاف لانفهامه من المقام بذكر الاوصاف المذكورة
واستبدال الانكار والطعن في الايات عطف على اهمال وبيان للنوع الثاني
من الخسران بالايمان متعلق باستبدال اشار به الى انهم جعلوا الايمان
بمنزلة الثمن بها بالايات والنظر عطف على الايمان في حقائقها راجع
الى الايات وكذلك العطف والضمير في قوله والاقتباس من انوارها هذا
زيادة على الكشاف والبيضاوي اشتراء النقض عطف على استبدال
والتعبير هنا بالاشتراء وفي المعطوف عليه بالاستبدال للتفنن ولان
الاستبدال صريح في معنى المبادلة ومتحقق حيث صرحوا في حد البدل من ثم

الانكار والطعن في الآيات وتمكنوا من البدل الاول وهو الايمان بها والنظر فيها والاقتباس منها فكانه في ايديهم فبدلوه بخلاف الاشتراء فانه ليس بصريح في معنى المبادلة وان معنى المبادلة غير متحقق في الثاني بالكلية متعلق بالاشتراء والفاء بالصلاح عطف على النقض ولم يذكر اشتراء اتهم القطع بالوصل مع انه مذكور في النظم والكشاف لانه لما فسر الافساد بما يندرج فيه قطع الوصل اكتفى بذكره والعقاب اى عقاب اهمال العقل والانكار والطعن والنقض والفساد بالثواب اى ثواب مقابلات المعاني المذكورة كيف تكفرون بالله وهو يستعمل على وجهين احدهما الشرط ويقتضي فعلين متفقي اللفظ والمعنى غير مجزومين نحو كيف تصنع اصنع ولا يجوز كيف تجلس اذهب بالاتفاق ولا كيف تجلس اجلس بالجزم على الاصح وليس للشرط ههنا وهو ظاهر وثانيهما وهو الغالب في الاستعمال انه للاستفهام نحو كيف زيد ولما لم يمكن الاستفهام في حقه تع لانه يقتضي جهل المستفهم احتاج الى الحمل على معنى آخر والى ذلك اشار بقوله استخبار اى لا شرط ولا استفهام لما ذكرنا ولما توجه عليه ان الاستخبار يقتضي جهل المستخبر مثل الاستفهام فيكون محالا على الله تعالى ايضا فاشار الى الجواب عنه بقوله فيه اى في الاستخبار انكار وتعجب لكفرهم اما الانكار فمعناه انه كان الواجب ان لا يكون لا بمعنى انه لا يكون لانه كائن وظاهر كلام الكشاف انه بمعنى لا يكون حيث قال حال الشيء تابعة لذاته فاذا امتنع ثبوت الذات اى ذات الكفر تبعه امتناع ثبوت الحال اه ولهذا عدل عنه المص واما التعجب فمعناه انه يتعجب منه كل عاقل ناظر مطلع والا فحقيقة التعجب محال منه تع وفي بعض النسخ التعجيب من باب التفعيل فهو على حقيقته قيل ان كلا من الاستخبار والانكار والتعجب معان فيلزم الجمع بين المعاني المجازية في استعمال واحد اقول انه انما استعمل في الاستخبار وكل من الانكار والتعجب مراد ضمنا لا قصدا من اللفظ تامل ثم لا يخفى عليك ان اللام في لكفرهم متعلق بكل من الانكار والتعجب لكن تعلقه بالانكار ظاهر لانه المنكر واما تعلقه بالتعجب ففيه نظر فليتامل من يتامل ورد على قوله انكار لكفرهم ان كيف ههنا لانكار الحال لا لانكار الفعل فكيف يكون انكارا لكفرهم الذي هو فعلهم والى هذا اشار صاحب الكشاف بقوله قد تبين ان الهمزة لانكار الفعل والايذان باستحالته ثم تقول في كيف حيث كان انكارا للحال التي يقع عليها كفرهم اشار المص الى الجواب عنه بقوله بانكار الحال التي يقع كفرهم عليها اى على الحال اية حال كانت بلا تخصيص بحال العلم بالله او الجهل به كما خصصه في المفتاح وسيأتي بيانه على الطريق البرهاني اى على طريق الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم قيل ان على متعلق بانكار الحال اقول فيه نظر لان انكار الحال ليس على الطريق البرهاني بالمعنى المذكور بل انكار صريح قصد بكيف اولا وبالذات وانما الانكار على الطريق البرهاني هو انكار كفرهم وهو ظاهر فيكون كلمة على متعلقا بالانكار الاول اعني انكار كفرهم لا الثاني ويدل على ما قلنا قول صاحب الكشاف حيث قال وتحريره انه اذا انكر ان يكون لكفرهم

حال

حال يوجد عليها كان انكارا لوجود الكفر على الطريق البرهاني لان صدوره من فاعله اعني الكافر لا ينفك عن حال وصفة ببيان لكن ذلك الانكار على الطريق البرهاني قال مع لانا نأخذ واى لذلك الكفر فيكون للحال لا من حاله واعترض عليه ان كيف تكفرون عن حال الفاعل لا عن حال الفعل فلا يكون انكارا للفعل بانكار حاله وصفته واجيب بان مبنى ذلك على ارجاع صفة الفاعل الى صفة الفعل لانه يكتسب من الفاعل صفات حسب صفاته وكذلك اقول لا حاجة الى هذا الجواب لان صدور الكفر عن الفاعل لا ينفك عن حال وصفة للفاعل لا عن حال وصفة للفعل بلا حاجة الى تكلف ارجاع صفة الفاعل الى صفة الفعل هكذا ذكره الفاضل المحشي لكن بارادة ما سيأتي من قول المص ان يكون لكفرهم حال يوجد عليها فان الظاهر منه ان يكون الحال للكفر لا للفاعل فاذا انكر بكيف تفريع على عدم الانفكاك المذكور ان يكون لكفرهم حال اية حال كانت يوجد الكفر عليها اى على تلك الحال استلزم ذلك الانكار انكار وجوده لان انتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم والحال لازم للكفر واعلم ان اطلاق لفظ الحال في المواضع الثلاث حيث لم يقيد بحال العلم بالله او الجهل به كما قيده صاحب المفتاح يشعر بان كيف ههنا لانكار الحال على العموم اما لان وضعها لعموم الاحوال او لان توجه النفي والانكار الى مطلق الحال وحقيقتها يوجب العموم او لانه يوجب الحمل على ذلك لمقتضى المقام لوجود الصارف اللازم وانما قيده صاحب المفتاح لانه ذهب الى ان كيف للسؤال عن الحال مطلقا الا انه اذا دخل على فعل كان سؤالا عن الاحوال التي تكون للفعل مزيد اختصاص بها ولا شك ان للكفر مزيد اختصاص بالعلم بالصانع والجهل به الا يرى انه ينقسم باعتبارهما فيقال كافر معاند وكافر جاهل فاذا قيل كيف تكفرون بالله كان المعنى افي حال العلم بالله تكفرون ام في حال الجهل به كقولك كيف جئت اراكبا ام ماشيا ثم لما قيد كيف تكفرون بالله بقوله وكنتم امواتا على معنى كيف وانتم عالمون بقضيتكم هذه انتفى حال الجهل بالله وتعين حال العلم به لان العلم بهذه القضية يستلزم العلم بصانع موصوف بصفات الكمال منزه عن النقصان وصفات المحدثين في اى حال تكفرون حال كونكم عالمين بهذا الصانع الجامع للعظمة والجلال والقدرة التامة ولا شك ان هذا العلم صارف قوى للعاقل عن الكفر بالصانع وصدور الفعل عن القادر مع الصارف القوي مظنة تعجب وانكار وتوبيخ فيلائم سوق الاية لذلك هكذا حققه السيد في شرح المفتاح والفرق بينه وبين ما ذكره المص ان المص عمم الحال المنكرة بكيف وخصه صاحب المفتاح وجعل الصارف القوي علمهم بالصانع والمص جعله علمهم بحالهم المقتضية خلاف الكفر وانما اختار المص ذلك لانه يرد على ما اختاره السكاكي ان التخصيص خلاف الاصل فلا يصار اليه في كلام البليغ بلا ضرورة ولا ضرورة ههنا لان العلم

بالصانع لا باستفادة من النظر الا بطريق ولا حاجة اليه بعد ما افاد
المنطوق ما هو انسب بالمقام ولان نظائر هذه الآية في القرآن
كثيرة وتاويله لا يجري في تلك النظائر ولان قوله انه اذا دخل
على فعل كان مستغرقا لاجزاء الاحوال التي يمكن للفعل مزيد اختصاص
بها انما يصح اذا اجري كيف على حقيقة الاستفهام واما اذا اريد
نفي ذي الحال بنفي الحال فلا واذا تاملت في كلام الكشاف تجده
ظاهرا فيما ذهب اليه المصنف لا السكاكي كما ظن فهو راجع الى انكار حال
الكفر تفريع على قوله استلزم ذلك ابلغ واقوى في انكار الكفر من
اتكفرون لانه اثبات الشيء ببينة وبرهان بخلاف اتكفرون وقد اشتهر
ان الكناية ابلغ من التصريح فان قيل ما الفرق بينهما بحيث احدهما كناية في
انكار الكفر والآخر صريح فيه وقد دخل كلا على فعل قلت كيف لنفي حال
الفعل الذي دخل عليه والهمزة لنفي الفعل الذي دخل عليه فان قيل حال
الفاعل ليس لازم الفعل حتى يستلزم نفيه نفي الفعل ويستدل به عليه
قلت قد مر انفا ان مبنى ذلك على ارجاع حال الفاعل الى حال الفعل
واو نقل لما بعده من الحال وهو قوله وكنتم امواتا الى ترجعون فان المراد
بها بيان علمهم بحالهم المقتضية خلاف كفرهم اي ايمانهم كما يدل عليه
قوله وبخهم على كفرهم مع علمهم بحالهم المقتضية خلاف ذلك
ولا شك ان الاوفق لبيان علمهم بحالهم المقتضية خلاف
كفرهم هو انكار الحال الذي يستلزم انكار الكفر لانه ح يكون كل
من المنكر والمثبت من قبيل الحال بخلاف اتكفرون وكنتم امواتا اه
فانه ح يكون المنكر فعلا والمثبت حالا والخطاب في كيف
تكفرون وهو مبتدا خبره قوله مع الذين كفروا اي لا مع الرسول
كما ذهب اليه بعض المفسرين على تقدير قل لهم يا ايها الكافرون
كيف تكفرون بالله فيكون الخطاب مع الرسول لا مع الكفرة
فح لا يكون التفاتا واليه ذهب الامام لما وصفهم بالكفر حيث قال واما الذين
كفروا وسوء المقال حيث قال فيقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا الى
وخبث الفعال من نقض العهد وقطع الوصل والافساد خاطبهم على
طريقة الالتفات من الغيبة الى الخطاب للمبالغة في قدحهم والتوبيخ عليهم
لما تقتضيه المقام وبخهم على كفرهم كانه قال بان بهذه صفاتهم كيف
تكفرون بالله اليكم حين دعكم عن هذا الكفر مع ما فيكم من الصارف القوية
مع علمهم بكفرهم بحالهم المقتضية خلاف ذلك الكفر والمراد بالحال قوله
وكنتم امواتا الى ترجعون والتعجب كيف تكفرون اخبر وتعجب منفا
من لكن كيف للاستخبار على اي حال تكفرون وكنتم امواتا فيه اشارة الى ان
ذكرها الرضي احدها انه اتاعد واكيف في الظروف لانه بمعنى على
اي حال وللجار والظرف متقاربان بمعنى انه بمعنى للجار والمجرور لكنهم
عدوا في الظروف لقربها هذا مذهب الاخفش اعترض عليه بانه لو كان

ظرفا

ظرفا لا بدل بدليل منها الظرف كما في قوله متى جئت ايوم الجمعة ام يوم
الاحد لا الاسم مع انه الاسم كما في قولهم كيف زيد اصحيح ام سقيم اجيب
بانه يجوز ابدال الجار والمجرور عنها فيقال كيف زيد اعلى حال الصحة
ام على حال السقم والمثال المذكور انما يستقيم على مذهب من قال
ان كيف اسم لا ظرف فيصح ابدال الاسم منه والثاني ما ذكره
بقوله فان جاء بعد كيف قول يستغني به نحو كيف يقوم زيد فكيف
منصوب المحل على الحال نحو ايها والبدل منها منصوب بان تفعل
في الجواب متكئا على احد او متقدما او في البدل كيف تقوم امتقدما
ام لا فكانك قلت باي صفة موصوفا تقوم زيد امتقدما ام لا متقدما
بدل من موصوفا مع الجار المتعلق به وان جاء بعد كيف ما لا يستغني به
نحو كيف زيد فهو في محل الرفع على انه خبر المبتدا فتقول في جوابه
صحيح او سقيم وفي البدل اصحيح ام سقيم فكيف ههنا منصوب المحل
على الحال لانه ذكر بعده كلام مستقل اعني تكفرون وقد تقدم
ان السيد الشريف جعل في تقديره في حال العلم تكفرون ام في حال
الجهل وهذا اقرب الى الظرفية اجابا لا حيوة لكم قبل تقدير
الموت بما ذكر ليس لان الموت عدم الحيوة مطلقا على معنى تقابل
الايجاب والسلب كما ظن لانه خلاف ما فسر به في الطور الرابع فانه
فسر فيه بعدم الحيوة عما من شانه الحيوة على معنى تقابل العدم والملكة
بل لانه ليس بحقيقة ههنا بل من قبيل التشبيه البليغ بمعنى كنتم كالاموات
في عدم الروح والاحساس فقول ليس المراد تشبيه الحالة التي هي تلك
الموجودين بالاموات بل اخبار بانهم كانوا في اطوار العدم
جمادا عناصر ونطفا ومضغا لم تنفخ فيها الروح في اطوار الوجود بالحيوة
ولا شك انهم في اطوار العدم اموات حقيقة بمعنى عدم الحيوة
عما من شانه الحيوة لان العناصر والنطف والمضغ في اطوار العدم من
شانها الحيوة نعم لو جعل الموت بمعنى عدم الحيوة عما اتصف بها لكان
مجازا او مضغا جمع مضغة وهي قطعة لحم وهو بعد ملاحظة العطف بدل
من اجساما لم يذكر العلقة لان المقصود ليس استيفاء جميع الاحوال
بخلقه تمام الخلق فاحياكم في الارحام فان قيل الخطاب للاحياء
الموجودين واحياء الحي محال فالجواب انه مجاز بالاول اقول
لا مجاز فيه والمراد بالمخاطب من كان حيا بهذه الحيوة لا انها كانت حقيقة
من قبل قبلا بخلق الارواح ونفخها فيكم الى ابدانكم اشارة به
اشارة الى ان الارواح حادثة حال حدوث البدن او قبله
في عالم الارواح وانما عطفه بالفاء لانه متصل بما عطف عليه غير
متراخ عنه لان الاحياء الاول متصل بكونهم امواتا من حيث
اتصاله بالطور الاخير من اطوار جمادياتهم وهو طور كونهم مضغة

فانه حقيق فيه انه حقيقة ليس مجاز بالاول كما هو المشهور منه

اي الروح ليس بقديم كما زعمه الحكماء منه

بخلاف البواقي فان الاماتة بعد الاحيا بمهلة وان لم يكن بعد الحيوة بمهلة
فلذلك قال ثم يحييكم ليدل على التعقيب مع المهلة عند تقضي اجالكم
اي مدة عمركم ثم يحييكم بالنشور يوم ينفخ في الصور او للسوال
في القبور فان قيل المهلة بين الاماتة المذكورة وبين الاحيا بالنشور
يوم نفخ الصور ظاهرة اما بين الاماتة وبين الاحيا للسوال
في القبور فلا تحقق اذ روي ان الميت يسمع صوت نعال اهله في القبر
حين الاحيا فالجواب عنه على ما ذكره صاحب الكشف فان الانسان
في قبره دليل التراخي بين الاماتة وبين الاحيا في القبر فلا يسمع
المنافقة وعلى ما ذكره المحشي ان بين الاحيا في القبر وبين الاماتة
زمان ليس بين الاحيا والخلق مثلا والمهلة والتعقيب
امر نسبي فاستحق الاحيا كلمة ثم تنبيها على التفاوت بين انفصال
الاحيا تا للكفر امواتا وبين اتصال الاحيا في القبر بالاماتة ثم الظاهر
انه لا يجوز ان يراد في النظم مطلق الاحيا بل يراد به احد الاحيائين
حيث اتى بكلمة او واعترض عليه التفتازاني بان لقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يراد به مطلق الاحيا بعد الاماتة على جامع الاحيا
في القبر والنشور فان الفعل وان لم يدل على العموم فلا يلزم
ان يكون لكرة غايته الامر ان الاحيائين لشدة ارتباطهما وتعاقبهما
في الانقطاع من امر الدنيا والحصول في القبر او المنزلة من منازل الاخرة
عبر عنهما بلفظ واحد ثم لا يرد السوال بانه لم ترك ذكر احد الاحيائين
وان الاحيات ثلاث واجيب عنه بان الفعل لا يدل على المرة
ولا على الكثرة ولا على العموم وانما يدل على المصدر المنكر الدال على نفس
الحقيقة فلا يراد منه عدد معين ولا العموم الا بحجة فلا بد له من قرينة
ولا قرينة ههنا فلا يتصور التعبير عن الاحيائين بلفظ واحد
بل لا بد ان يراد احدهما لان للحقيقة لا توجد الا في ضمن افرادها والواحد
هو الاقل المتيقن فيحمل عليه ثم اليه ترجعون بعد الحشر اي بعد الاحيا
بالنشور يوم نفخ الصور فان قيل لا مهلة بين الاحيا بالنشور وبين
الرجوع الى الله بعده قلنا فيحتمل ان يراد بالرجوع الى الله الرجوع اليه للجزاء
بدخول الجنة والنار وهو متراخ عن الاحيا بالنشور يوم نفخ الصور
لا الرجوع للحساب حتى يرد عليه ما ذكر واليه اشار بقوله
فيجازيكم باعمالكم او بالجنة والنار او تنشرون اليه من قبوركم
للحساب هذا ان نظر الى عطف الاحيا المذكور بالاحيا للسوال
في القبور والمهلة بين الاحيا للسوال في القبور وبين النشر منه
للحساب فما اعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذه متصل بقوله
اخبروني على اي حال تكفرون وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم
ثم اليه ترجعون فقد اشار فيه اولا الى ان كيف للاستخبار

وثانيها

وثانيها انه بمعنى التعجب والانكار والمعنى اخبروني على اي حال تكفرون
اي حال علمكم بقصتكم هذه فما اعجب كفركم مع علمكم بقصتكم وحالكم
هذه وجه الاشارة الاولى فيه سؤالات ثلاث اورد وثانيها في الكشاف
الاول ان قوله وكنتم امواتا اذا كان حالا وهو ماض مثبت
كان الواجب فيه ان يكون مصدرا بقد ظاهرة او مقدرة فهل
هي مقدرة ههنا فاشار الى الجواب بان الواو ليست داخلة على
كنتم امواتا فقط بل على مجموع كنتم امواتا الى ترجعون كانه قيل كيف
تكفرون وحالكم وقصتكم هذه فلا يكون الحال جملة ماضوية بل جملة
اسمية من حيث المعنى فلا يلزم قد والثاني ان بعض القصة ماض
وبعضها مستقبل وكلاهما لا يصلح ان يقع حالا لوجوب المقارنة
بينها وبين عاملها وحاصل الجواب ان ما وقع حالا ليس نفس
قصتهم بل هو العلم بحال قصتهم كانه قال كيف تكفرون وانتم
عالمون بحالكم هذه من اوله الى اخره وتحقق مقارنة كفرهم الحال
بعلمهم بقصتهم هذه وسيصرح به المصنف ايضا والثالث ما ذكره
بقوله فقد ال المعنى الى قولك على اي حال تكفرون في حال
علمكم بهذه القصة كما هو صحته فاجاب بان الاستفهام في كيف
للانكار والانكار بحال يستلزم انكار ذي الحال على الطريق البرهاني
فكانه قيل ما اعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذه فان قيل تفريع
على قوله مع علمكم بحالكم ان علموا انهم كانوا امواتا فاحياهم ثم
يميتهم لم يعلموا انه يحييهم ثم اليه يرجعون اعترض عليه بان كونهم
امواتا ثم احياهم ثم يميتهم محقق لا شك لاحد فيه فكيف يصدر
بان التي للشك وكيف يترتب على علمهم هذا عدم العلم بحياتهم ورجوعهم
اليه واجيب بان ان وصلية لا شرطية ولو سلم ذلك فالمقصود
انها فقيه نحو ان كان الاب ناطقا فالحمار ناهق لا الاتصالية ولو سلم
ذلك فلعل عليهم بذلك لعدم جزمهم على مقتضاه منزل منزلة
العدم فلعدم تحقق الاول لم يتحقق الثاني ولو سلم ذلك فان الشك
باعتبار اسناد الاحيا والاماتة الى الله لا باعتبار نفسها قلت تمكنهم
من العلم بهما اي بالاحيا الثاني والرجوع اليه في المعنى بحكمه الا ان علمهم
تمكنهم بنصب لهم من الدلائل الانفسية والافاقية منزل منزلة علمهم
الحقيقي في ازاحة العذر فانهم اذا علموا حقيقة كل من الاحيا الثاني
والرجوع اليه لم يبق لهم عذر فكذا اذا تمكنوا من العلم بهما لما نصب
لهم من الدلائل فحاصل الجواب ان العلم في قوله مع علمكم بحالكم اعم
من العلم الحقيقي والتنزيلي فان قيل ان كلا من الاحيا الثاني والرجوع
اليه من الامور الاخروية ولا مدخل للعقل في الامور الاخروية فكيف
يحصل لهم التمكن من العلم بهما بالدلائل العقلية قلت سلمنا ان بعضها

في الآخرة لكن العقل مستقل في اثباتهما لان خلق الانسان لا للافناء والاماتة
خاصة من قصد من خلقه عاقبة حميدة عبث كبان يبني للهدم والنقض
خاصة لا لعاقبة حميدة تترتب عليه اذ لا شك عاقل ان هذا البناء
عابث في فعله والله تعالى منزه عن العبث فلو لم يكن بعث واحياء
بعد الاماتة ودار اخرى للجزاء لكان خلق الانسان خلوا عن العاقبة
فيصير عبثا تعالى عن ذلك ولان التسوية بين المصيب والمخطئ والمؤمن
والكافر تخالف قضية الحكمة اذ الحكمة تقتضي التفرقة بينهما ولا الكل منها
وقد تستوي في هذه الدار الدنيوية بينهما في انواع النعم الظاهرة من الصحة والسلامة
واصناف الاموال فلا بد من الدار الاخرى يبعث فيها للجزاء والرجوع
الى الله ولان انتصاف المظلوم من الظالم حسن محمود عند العقل مع
قطع النظر عن ورود الشرع وقد نرى كثيرا من المظلوم لا ينتصف من
الظالم في هذه الدار فلا بد من الدار الاخرى لينتصف فيها من الظالم وذلك
بالبعث والرجوع اليه وفي الاية تنبيه على صحتهما اي الاحياء الثاني
والرجوع اليه تعالى بينة لكونهما منزلين منزلة معلوم الوقوع بناء على
الدلائل العقلية المنصوبة وهو راجع الى ما لكن ما ذكره من الدليل
دليل على صحة الاحياء الثاني لا على صحة الرجوع واما لم يذكر ما يدل عليه
لكونه معلوما بعد ثبوت الاحياء الثاني فانه قادر ان احياهم اولا
بلا سبق شئ من الوجود قادر ان يحييهم ثانيا لان نسبة القدرة الى الكل
سواسية فان بدء الخلق ليس باهون عليه من اعادته فان ذاته
كاملة وقدرته تامة ونسبتها سواسية فلا يتصور الا هونية في حقه فالمراد
يكن اهون منه كان قادرا عليه ايضا سواء كان مساويا او اصعب
منه او مع الفريقين اي المؤمن والكافر وهو عطف على مع الذين
كفروا لما بين دلائل التوحيد بقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الى قوله
فلا تجعلوا لله اندادا والنبوة بقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا الى قوله
ان كنتم صادقين ووعدهم على الايمان بقوله وبشر الذين امنوا
الى قوله وهم فيها خالدون واوعدهم على الكفر بقوله فان لم تفعلوا الى
اعدت للكافرين اكد ذلك اي الامور المذكورة بان عدد عليهم
النعم العامة للمكلفين عددها اولا بقوله كنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم
ثم يحييكم الاية ثم بقوله هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم بقوله واذ قال
ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة ثم بقوله واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لادم فان الله تعالى عدد في كل من هذه المواضع نوعا من النعم العامة
والخاصة بقوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم الى قوله ما ننسخ من اية
وذهب الفاضل الجلبي الى ان الخاصة النعم المذكورة بقوله كنتم امواتا فاحياكم
الاية فان الاحياء المشترك بين الكل يذكر نعم مختصة يشتمل عليها حيوة
كل لا محالة والرجوع المشترك بين الكل يستلزم مخصوصة بكل واحد واحد

واستقبح صدور الكفر منهم واستبعده عنهم بقوله كيف تكفرون
بالله فانه للانكار والتعجب كما عرفت وذلك لتنحي المؤمن عن
الكفر وينزجر الكافر عن كفره مع تلك النعم الجليلة اي العظيمة كما يدل
عليه قوله فان عظم النعم يوجب عظم معصية المنعم مضاف الى المفعول
فان قيل كيف تعد الاماتة من النعم حاصله انك قد ذكرت ان الله تعالى
عدد عليهم النعم العامة والخاصة بقوله كنتم امواتا الاية فاذا كان
كذلك يلزم ان يكون الاماتة من النعم العامة المعدودة عليهم لانها
مذكورة في الاية ايضا فاجاب بقوله قلت حاصله انها لما كانت
وصلة الى النعمة الحقيقية الدائمة كانت نعمة ايضا فلذلك عد منها
غايته ان يكون النعمة المذكورة اعم من المقصود بالذات وبالواسطة
ولا ضير فيه لم انها مختصة بالمقصود بالذات لكن لا نسلم ان المعدود
عليهم نعمة بكل واحد من اجزاء القصة بل المعنى المنتزع عنها باسرها
اعني انتقالهم حين كنتم العدم الى الوجود المفضي الى الحيوة الابدية نعمة
تميز من المعدود والحق ان الواقع حالا هو العلم بها اي بالقصة لا كل
واحدة من الجمل ومنه اندفع سؤال اورده صاحب الكشاف
من ان الماضي المثبت اذا وقع حالا لا بد له من قد لفظا او مقدرا
فان بعضها ماض وبعضها مستقبل وهو الاحياء الثاني والرجوع
وكلاهما لا يصح ان يقع حالا لان الحال ينافي الماضي والاستقبال
لانه غلط منشأه اشتراك لفظ الحال بين الزمان المخصوص
والحال النحوي بل لان المفهوم من العامل وهو تكفرون الكون على
الخاطر فلا يقارنه الماضي ولا المستقبل بخلاف العلم بالقصة فانه يقارنه
وهو مراد صاحب الكشاف بقوله بعض القصة ماض وبعضها مستقبل
والماضي والمستقبل كلاهما لا يصح ان يقع حالا حتى يكون فعلا حاضرا وقت
وجود ذي الحال كالخاطر الذي وقع حالا قلت هو العلم بالقصة لمن هي
قال التفتازاني ان اشتراط هذا القول الا ان المعتبر في الحال المقارنة لزمان
وقوع العامل لا للحاضر الذي هو زمان التكلم للقطع بصحة قولنا جاء زيد
في السنة الماضية وقد ركب وسيجيء زيد يركب وفي التنزيل سيدخلون
جهنم داخرين فان قيل ينبغي ان لا يشترط في الماضي قد وان لا يشترط
في المضارع التجرد عن حرف الاستقبال وان يصح جئت وقام الامير
بدون اضمار قد وسيجيء زيد سيركب لصحة المقارنة والحضور وقت الفعل
على ان قد انما يفيد التقريب الى الحال الذي هو زمان التكلم لا زمان
وقوع العامل بل ربما يفيد التبعيد كما في قولك جاء زيد قبل اربعة
شهور وقد ركب الامير قلت اشتراط التحلي بقد يشبع الحضور
حال وقوع العامل من جهة كونه في الاصل للتقريب الى الحاضر
في الجملة فان الماضي لاستقلاله بالمضي لا يفيد المقارنة وان كان

العامل ايضا ماضيا بل ربما يوهم انه ماض بالنسبة الى السابق عليه وانتزاع ط
التجرد عن علامة الاستقبال لمثل ذلك ولئلا يكون مما يصلح للحاضر هذا الكلام
مراده بالمقارنة لزمان وقوع العامل اتحاد زمان مضمون عامله ومضمون
الحال لا اتصال زمانيهما وذلك لان الغرض من الحال تخصيص وقوع
مضمون عاملها بوقت حصول مضمون الحال وهذا لا يكون الا باتحاد
زمانيهما لا باتصالهما والمراد بزمان التكلم هو اجزاء متعاقبة من اواخر الماضي
واوائل المستقبل والحال الذي نحن بصدده على ما بيننا من الهيئة لا يجب
ان يكون مقارنا له بل انما يجب ان يكون مقارنا لزمان وقوع
مضمون العامل وذلك الزمان قد يكون ماضيا وقد يكون مستقبلا وقد
يكون حالا كيف ولو كان المعتبر مقارنة مضمون الحال بزمان التكلم لما صح ان
يكون وقد ركب في المثال المذكور حالا ضرورة ان مضمونه لا يقارن
زمان تكلم عامل ذي الحال بل انما يقارن زمان وقوع مضمونه هكذا
في شرح التلخيص قال ومن هذا ظهر بطلان ما ذكره السخاوي
من انك اذا قلت جئت وقد كتب زيد فلا يجوز ان يكون حالا اذا
كان الكتابة قد انقضت ويجوز ان يكون حالا اذا كان شرع في الكتابة
وقد مضى منها جزء الا انه متلبس بها مستديم عليها فلانقضاء
جزء بالماضي ولتلبسه بها ودوامه عليها صح ان يكون لفظا ماضيا حالا لاتصاله
بالحال وهذا لان ما ذكره السخاوي يقتضي اشتراط المقارنة بزمان
التكلم وليس كذلك كما عرفت او مع المؤمنين عطف على مع
الفيلسوفين لتقرير المنة اي النعمة للامتنان والتوبيخ وتعداد الكفر
اي كفران النعمة وهو الانسب بالمقام والبق لحال المؤمنين على
كيف يتصور منكم الكفر اي الكفران وكنتم امواتا اي جهالا من قبيل
ذكر الملزوم وارادة اللازم فاحياكم اي جعلكم عالما بما افادكم اي
اعطاكم من علم الله من العلم والايمان بيان لما جعل الموت مجازا
عن الجهل والحيوة عن العلم والايمان لان معناهما الحقيقي لا يناسب
مقام تعداد النعم عليهم لاشتراكه بين الفريقين اعلم ان الظاهر
من كلامه انه حمل الامور المذكورة على الادلة اذا كان الخطاب مع
الكفار المنكرين لانه انسب بحالهم وعلى تعداد النعم اذا كان الخطاب
مع المؤمنين فلتتأمل والحيوة حقيقة في القوة الحساسة الظاهرة
والباطنة او ما يقتضيها والرابعة هو القوة التابعة للمزاج النوعي بيانه
ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية لمزاج مخصوص بحسب
الاثار والخواص المطلوبة منه تفيض عليه من المبدا في كل نوع من انواع
الحيوانات قوة تابعة لذلك المزاج النوعي وسموه بالاعتدال النوعي
ثم تفيض من تلك القوة سائر القوى الحيوانية كقوة الحس والحركة
من الحواس الظاهرة والباطنة فقال بعضهم الحيوة هي القوة التابعة لذلك المزاج

النوعي

النوعي المسمى بالاعتدال وقال بعضهم هي القوة الحساسة التابعة لتلك
القوة والمصنف رجح هذا القول حيث قدمه لكن رده ابن سينا وقال
ان الحيوة غير قوة الحس وغير قوة التغذية واستدل عليه بان الحيوة
يوجد للمفلوج من الاعضاء وليس لذلك الاعضاء قوة الحس والحركة
الارادية وبانها يوجد في العضو الذابل مع عدم قوة التغذية فيه ويوجد
في النبات قوة التغذية مع عدم الحيوة فاجيب عنه بانا لا نسلم ان قوة
الحس والحركة والتغذية مفقودة في العضو المفلوج والعضو الذابل
لجواز ان يكون الفعل اي الاحساس والحركة والتغذية قد تخلف
عنها لمانع وبها اي بتلك القوة الحساسة او ما يقتضيها سمي الحيوان
حيوانا لان الحقيقة اولى بالتسمية بها مجاز خبر ان الحيوة في القوة
النامية التي توجد في النباتات ايضا لانها بيان لعلاقة المجاز والقوة
النامية من طلائعها راجع الى الحيوة منكور المجاز بالاول وفيما تختص
عطف على في القوة النامية من حيث انها بيان لعلاقة المجاز
كالاها وغايتها المترتب عليها فيكون من قبيل تسمية المسبب باسم السبب
والموت بازائها مبتدا وخبر والضمير الى الحيوة يقال اي يطلق
على ما اي على معنى يقابلها اي الحيوة في كل مرتبة كائنة للحيوة اعني مرتبة
المعنى الحقيقي من القوة الحساسة او ما يقتضيها ومرتبة المعنى المجازي
من القوة النامية وما يختص الانسان من الفضائل والمراد بالتقابل
في كلاهما تقابل العدم والملكة فالموت الحقيقي عدم القوة الحساسة
او ما يقتضيها عما من شانه ان يتصف بها بالفعل كما في العمى الطارئ بعد البصر فان
معناه عدم البصر عما من شانه ان يتصف به بالفعل لا عدم البصر مطلقا فلا يرد
عليه انه يلزم ان لا يكون عدم الحيوة من الجانبين عند استعداده للحيوة موتا
والموت المجازي في مقابلة المعنيين المجازيين للحيوة هو
عدم القوة النامية مطلقا وعدم ما يختص الانسان من الفضائل
مطلقا فالتقابل في المعنيين المجازيين كالتقابل بين البصر
ومطلق العمى لا كالتقابل في المعنى الحقيقي فان زوال الحيوة
بعد ثبوتها ليس شرطا في الموت المجازي بخلاف الموت الحقيقي
فانه شرط فيه كما عرفت انه تحكم ثم يستلزم الحيوة فيه
بمعناها الحقيقي والموت بمعنى عدم الحيوة عما من شانه ان يتصف بها بالفعل
يحيي الارض بعد موتها الحيوة فيه بمعنى القوة النامية والموت
بمعنى عدم تلك القوة مطلقا او من كان ميتا فاحييناه الحيوة
فيه بمعنى الفضائل المختصة للانسان والموت بمعنى عدم تلك
الفضائل وكذا لم يصح اتصاف الباري تعالى بشيء من المعاني الثلاثة
المذكورة ولا اختلاف في انه حي الا ان بيان معنى الحيوة في حقه تعالى
فقال واذا وصف بها الباري تعالى اريد بها اي الحيوة في حقه تعالى

اللازمة لهذه القوة كائنة فينا لا في سائر الحيوانات لان العلم
والقدرة لا يلزم تلك القوة في سائر الحيوانات اقول في الباري تعالى
اذ لا يتصور اتصافه تعالى بتلك القوة فيراد لازمها مجازا وهو مذهب
الحكماء وابي الحسين البصري او معنى قائم بذاته تعالى فيكون صفة حقيقية له تعالى
كسائر الصفات الحقيقية كما هو مذهب الجمهور منا ومن المعتزلة
يقتضي ذلك اي صحة الاتصاف بالعلم والقدرة على الاستعارة
لان لفظ الحيوة حقيقة في تلك القوة الكائنة فينا فاستعير منها
للصفة القائمة بذاته تعالى المقتضية لصحة الاتصاف بالعلم والقدرة
وعلى متعلق بارادة الاستعارة يعني مطلق المجاز هو الذي خلق
لكم الخطاب مع الكفار ومع المكلفين او مع المؤمنين خاصة
مثل ما سبق ما في الارض جميعا لم يقل الارض وما فيها جميعا كما حمل
بعض المفسرين عليه هذا المعنى باعتبار التقديم والتاخير لان خلق الارض
نفسها ايضا كذلك لانها مسكنهم اكتفاء بذكره في قوله وجعل لكم
الارض فراشا او لظهور امره على كل عاقل بيان نعمة اخرى
اي تعداد على المخاطبين على الاحتمالات الثلاث مرتبة على النعمة
الاولى وفيه اشارة الى وجه ترك الواو والمقام مقام ذكر الآلاء لانه
مقام تعداد النعم الى وجه تاخيرها عنها مع تقدمها على الاحياء الثاني
والرجوع اليه تعالى وجودا ولما كان في وجه ترتبها خفاء بين وجهه
بقوله فانها اي النعمة الاولى خلقهم مضاف الى مفعوله احياء
تميز عن نسبة الخلق اليهم لان النعمة المعدودة عليهم في مقام الامتنان
هو خلق الحيوة لا نفس وجودهم لان الجمادات يشتركهم في خلق
نفس الوجود وللخطاب مع العقلاء فان قيل هو من علم خلقهم احياء
قلت علم من قوله فاحياكم فلا وجه لما ذكره قلنا انه لا يستفاد الخلق
مما سبق ولما ذكر ما به امتيازهم عن الجماد ذكر ما به امتيازهم عن
الحيوانات فقال فانه بين على الاستدلال بالدلائل العقلية
وهو معلوم من فحوى الكلام وان لم يذكر مع الامور المذكورة حكاية
الاية مرة بعد اخرى منصوب بخلقهم فان قلت ان الموت
بين الاحياءين من النعمة الاولى ايضا على ما بينه المصنف فلم لم يذكره
قلت اكتفى بذكر الطرفين عما بينهما او لانه نعمة بالواسطة كما سبق
وهذه اي النعمة الاخرى خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم ويتم به معاشهم
اعني الارض وما فيها اعترض عليه بان ترتب هذه النعمة على الاولى
لا يصح لوجهين احدهما ان الترتب يقتضي التاخر وتاخرها عن الاولى اعني
الاحياء الثاني والرجوع اليه تعالى لا يحصل الا في الاخرة فكيف يتاخر نعمة
الدنيوية وثانيهما ان هذه النعمة اذا كانت خلق ما يتوقف عليه
بقاؤهم ومعاشهم كانت متقدمة على بقائهم في الدنيا بلا مرية فكيف تتقدم

على الاحيا

على الاحياء الثاني لتاخره عن بقائهم في الدنيا فلا يتصور ترتبها
على الاولى لتقدمها على بعض الاولى اعني الاحياء الثاني والرجوع
اليه تعالى واجيب عنه بان المراد بالترتب هو الترتب في القصد
لا في الوجود لان الاولى لما كانت مقصودة بالذات والثانية
انما قصدت لاجلها صح اعتبار الترتب القصدي وهو لا ينافي
التقدم الوجودي على ان فائدة الثانية وهي الاستنفاع والاستدلال
انما يظهر بعد الاول بحسب الدارين وعدها نعمة انما هو باعتبار الفائدة
ولهذا قال الامام الانتفاع بالارض وما فيها وبالسماء انما يكون بعد
حصول الحيوة حال بقائهم في الدنيا فلهذا ذكره تعالى بعد امر الحيوة اولا ثم
اتبعه بذكر الارض وما فيها والسماء واقول يؤيد العلاوة المذكورة
ما قال بعض الافاضل ان النعمة الثانية هي البقاء في الدنيا والاخرة
وهو مرتب على الاولى اما البقاء في الدنيا فلانه لا يكون الا بعد الغذاء
والمعاش وهو مرتب على الخلق احياء وهو ظاهر واما البقاء في الاخرة
فبالنظر في العالم والاستدلال به والتمكن منه مع تركه فمن اتصف
بالاول يخلد في الجنة ومن اتصف بالثاني يخلد في النار وذلك
يترتب على الاحياء الثاني والرجوع اليه تعالى فظهر ترتب
الثانية على الاولى انما يؤيد العلاوة لانه يدل على ان كون الثانية
نعمة باعتبار الفائدة ومعنى لكم لاجلكم تنبيه الا ان اللام للجارة
للتعليل لا للتمليك ولا للتخصيص كي نعلم والتخصيص يستفاد من تقديمه
على المفعول انتفاعكم في دنياكم ومقابلها على للضرار باستنفاعكم
الى طلب النفع الباء بيانية لكم راجع الى ما في الارض اما سببيا
في مصالحكم ابدانكم بوسط او بغير وسط دفع لاعتراض الراغب
من ان قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي ان يكون كل ما في الارض
خلق لنفع الانسان وليس كذلك لان كثيرا مما في الارض لا نفع فيه
للانسان بل يضر كالحيات والعقارب والسموم واشرار الناس
ووجه الدفع ان لكل نوع من تلك الاشياء الضارة خاصية فيها نفع
للانسان فاجزاء العالم اذا تاملتها اما ان يكون فيه للانسان او غذاء له
او غذاء لما هو غذاء له او دواء له او مدخل فيما ينتفع به كالحية غذاء
للظبي والعقرب غذاء للدجاج وذلك ظاهر في انواع الاشياء

مطلب ان الحية غذاء للظبي والعقرب غذاء للدجاج

واما نفع جزئياتها فلا سبيل لنا اليه ولا يلزمنا ان نعلمه او دينكم
عطف على دنياكم بالاستدلال على الصانع الحكيم القادر
على كل شيء وذلك بالنظر في عجائب صنعه والاعتبار والتوقف
لا يلائمها ضمير المستتر الراجع الى ما والمتصل الراجع الى ما في الارض
باعتبار المعنى وكلمة من في التذكرة الاخرة والامثلة بيان لما يلايم
وذلك لان ما في الارض لاشتماله على اسباب الانس وطيب الحال يعتبر به

ويتعرف لذات الاخرة وثوابها فانها باسرها انموذج لنعيم الجنة ولذاتها
ولاشتمالها على اسباب الوحشة وضيق البال يعتبر ويتعرف الام الاخرة
وعقابها فانها ايضا انموذج عذاب النار ووحشتها وقال صاحب
الكشاف اما الانتفاع الديني فالنظر فيه وما فيه من عجائب الدالة على الصانع
القادر الحكيم وما فيه من التذكير بالاخرة وثوابها وعقابها لاشتماله على اسباب
الانس اه عدل المص عنه لاحتياجه الى تاويل النظر بما يؤدى اليه النظر
ويحصل به معرفة الصانع والمبدا والمعاد وتحته ايضا العطف على الضمير
المجرور بلا اعادة الجار فان قوله وما فيه عطف على الضمير المجرور وجوزه قال
الطيبي الضمير في الموضعين راجع لما في الارض كرره للتوطئة على منوال
اعجبني زيد وكرمه فما فيه عطف على الضمير المجرور ولا يحتاج الى اعادة الجار
لكونه كالبدل لا على وجه الغرض عطف على لاجلكم يعني ان لام الجارة
ليست للغرض فان الفاعل لغرض مستكمل به فانه علة لفاعلية الفاعل
فلو كان لفعله غرض لاحتاج اليه في علته والمحتاج الى الغير مستكمل به
وذلك محال في حقه تع بل على انه كالغرض من حيث انه عاقبة الفعل ومؤداه
توضيحه انه اذا ترتب على فاعل مختار اثر فذلك الاثر من حيث انه
نتيجة لذلك وثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه على طرف الفعل ونهايته
تسمى غاية له ففائدة الفعل وغايته متحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار ثم ذلك الاثر ان كان سببا لاقدام الفاعل على فعله يسمى بالقياس
الى الفاعل غرضا وبالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية
متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وان لم يكن سببا للاقدام
كان فائدة وغاية فقط والغاية اعم من العلة الغائية ثم ارادة بقوله انه
كالغرض بيان فائدته وهو راجع الى الحكم يقتضي اباحة الاشياء النافعة
بهذا في الكشاف واعترضوا عليه بان هذا مذهب فرقة من المعتزلة
بنوه على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين واجيب بانا لا نسلم اختصاصه
بتلك الفرقة بل مذهب جماعة من اهل السنة من الحنفية والشافعية واختاره
الامام في المحصول وجعله من القواعد الكلية والمص من اكابر اهل السنة
فلا اختصاص له لهؤلاء البعض من المعتزلة الا ان اهل السنة بنوه على قوله تعالى
خلق لكم ما في الارض جميعا واستدلوا به على تلك القاعدة فكانت
عندهم من القواعد الشرعية المستنبطة من القران لا من قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين كما زعمه بعض المعتزلة ولا يخفى عليك ان تخصيص هذه القاعدة
بالاشياء النافعة لا يناسب عموم الاية لنحو العقرب والحية ولا يقتضي تخصيصها
ايضا كما لا يخفى على المتامل ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض الاشخاص
لاسباب عارضة كالبيع والهبة وغيرهما من اسباب الملك
هذا جواب عن استدلال الاباحة بهذه الاية على مذهبهم بانها تدل
على ان كل ما في الارض لكل الانسان فلا يبقى لاحد اختصاص بشئ منها اصلا حاصل

الدع

الدفع ان الاباحة الاصلية لا تمنع الاختصاص العارض لاسباب شرعية
فانه راجع الى الاية باعتبار القول يدل على ان الكل الى الكل ما في الارض
من حيث انه كل للكل اي كل الانسان لا على ان كل واحد مما في الارض
لكل واحد من افراد الانسان وتحقيقه لا نسلم ان الاية تدل على ذلك
وانما تدل على ان الكل من حيث هو كل للكل ولا يلزم منه ان يكون
كل واحد من احاد الاشياء لكل واحد من احاد الانسان حتى ينفي
الاباحة ولو سلم ذلك لكن لا نسلم ان الاباحة الخلقية يمنع الاختصاص
العارض كيف وان الخالق حكيم مطلق على المختار وما يعم كل ما في الارض
في داخلها او عليها فيشمل ما في سكتها من الجواهر المخلوقة فيها وتخصيصها بالفوقانية
عدم الاشتراك في الظرف او عموم المجاز والمجرد تخلص وللمانع
مخلص معروف فان قيل ان ما في داخلها من اجزائها فيلزم ظرفية
الكل للجزء قلت نعم ولا ضير فيه لا الارض نفسها والا لزم
ظرفية الشئ لنفسه وذا باطل فان قيل ان الارض ايضا مخلوق لكم
فكيف يخرج عن حكم الاية قلت لا يلزم من عدم شمول كلمة ما خروجها
عن حكمها كيف وقد علم فيما سيجيء من قوله وجعل لكم الارض فراشا
حكمها [illegible] ان الارض جهة السفل لانه في الا يلزم
ظرفية الشئ لنفسه والمراد بجهة السفل مركز العالم اعترض عليه
بان الجهات كيف تتحد سفلا وعلوا قبل خلق الارض والسماء ولا محدد
ثمة واجيب عنه اولا بانه يكفي في التحدد جسم واحد محيط بالكل كرى
وكان موجودا وهو العرش وفيه انه لا بد وان يثبت ان العرش
مخلوق قبل الجميع وثانيا بان اثبات الجهات العلوية والسفلية
والايام الستة او الاربعة قبل خلق السماء والارض مبنى
على التقدير والتمثيل وثالثا بان خلق ما في جهة السفل والقصد
الى جانب العلو لا يقتضي ان يكون قبل الخلق سفل وعلو
لان التعبير باعتبار انه حين الخطاب علو وسفل ولا يخفى
عليك انه قريب الى الثاني بل راجع اليه ولا يجوز ان يراد بالسماء في قوله
ثم استوى الى السماء جهة العلو بقرينة التقابل وانما قدرنا جاز
لان ارادة جهة السفل بالسماء متحقق عند المص كما سيصرح به لا مجزوم
بخلاف صاحب الكشاف فانه جوز ارادتهما وجميعا حال فيكون
بمعنى مجتمعين والمشهور انه من الفاظ التاكيد ففي الصحاح وجميع
يؤكد به يقال جاؤوا جميعا اي كلهم ومعنى الجميع ضد المتفرق فالاولى
جعله تاكيدا لما في الارض بمعنى كلهم لانه ذو اجزاء يصح تفرقه حسا
فوجد شرط التاكيد فان قيل يجوز ان يكون مراده حالا مؤكدة
كما صرح به في بعض التفاسير قلت لا بد في الحال ولو مؤكدة معنى
زائدا على ذي الحال والمعنى ههنا لكم ما في الارض مجتمعا في زمان خلقه

وليس كذلك وما قيل من ان جميعا لا يدل على الاجتماع في الزمان فليس شيئا
كيف والظاهر من قول الصحاح معنى الجميع ضد المتفرق الاجتماع في الزمان وكذا
من قول المصباح جاء القوم جميعا اي مجتمعين عن الموصول الثاني
احتراز عن خمس لكم فان جعل ما الاخرة باباه مقام الامتنان فانه يقتضي
المبالغة في النعمة لا في المنعم عليه ومنه ظهر ضعف قول الفاضل المحشي ولكنه
ان تجعل ما الاخر لكم ومن الارض بل قصد اليها بارادته هكذا في الكشاف
ولك ان تقول ان قصده تعالى ليس غير ارادته والاولى الاقتصار على
قصد اليها تلك مقصوده الرد على القائلين بان صفاته تعالى عين ذاته
حتى قالوا انه تعالى عالم بذاته قادر بذاته مريد بذاته ونحن نقول معاشر
اهل السنة انه عالم بعلمه قادر بقدرته ومريد بارادته وما يقال ان قوله
بارادته تفسير للقصد اليه وبيانية خلاف المتبادر فلا يصار اليه بلا ضرورة
على ان لكون الباء بيانية فيما اذا دخل على ان المصدرية من قولهم استوى اليه
اي قصد اليه قصدا كالسهم المرسل الى المطلوب والكاف للتشبيه والمشبه
هو القصد كما بينه بقوله قصدا مستويا من غير ان يلوي على شيء
تفسير للقصد المستوي معناه على ما ذكره صاحب الكشاف من غير
ان يريد حيث قال اي قصد الى السماء بعد خلق ما في الارض من غير
ان يريد فيما بين ذلك خلق شيء اخر وفسره في بعض الحواشي بقوله من غير
ان يعطف عليه ويميل ويؤيده ما في المصباح لوى راسه وبراسه
اماله هكذا ذكره ثم قال لا يلوي على احد اي لا يقف ولا ينتظر انتهى
فتامل والاصل معنى الاستواء طلب السواء اعترض عليه بان باب
الافتعال لا يجيء للطلب وسينه من اصل الكلمة ليس من باب الاستفعال
واجيب بان افتعل يجيء بمعنى استفعل ثم في اطلاقه على الاعتدال
كما اطلقه عليه صاحب الكشاف حيث قال في الاعتدال من تسوية
وضع الاجزاء اي اجزاء الشيء المعتدل ولا يمكن حمله اي حمل الاستواء
المذكور عليه اي على معنى الاعتدال لانه من خواص الاجسام فلا يصح اسناده
الى الله تعالى ففيه الرد على الكشاف حيث جعل الاستواء بمعنى الاعتدال
ورد عليه بانه ان اراد ان الاعتدال معناه في الاصل فذلك مسلم لان
اصله طلب السواء وان اراد انه بمعنى الاعتدال ههنا فذلك الخفا
مم لانه من خواص الاجسام فلا يصح اسناده الى الله تعالى وقيل عطف على قصد
قد استوى اي غلب واستولى بشر وهو بشر بن مروان
اخو عبد الملك والاول اي الحمل على معنى القصد اوفق للكلام
المذكور اي طلب السواء من الاستعمال بها معنى والصلة عطف
على الاصل المعدى بها راجع الى الصلة وذلك لان استوى اذا
اذا تعدى بالى يكون بمعنى قصد وبعلى يكون بمعنى استولى وههنا تعدى
بالى فقيل استوى الى السماء قصد اليه واستوى على العرش استولى واستوى او استقر
على سرير الملك كناية في التملك والتسلط وان لم يجلس عليه قط والثم

المترتبة

المترتبة عليه بالفاء اعني فسويهن فان استوى بمعنى استولى يقتضي
تقدم المستولى عليه في الوجود والتفريع بالفاء يقتضي تاخره فينافي
حمله عليه بخلاف معنى القصد فانه لا يقتضي تقدمه في الوجود فلا ينافي الفاء
والمراد بالسماء هذه الاجرام العلوية او جهات العلو فان اريد بالارض
الغبراء يكون المراد بالسماء الاجرام العلوية وان اريد بالارض جهة السفل
يكون المراد بالسماء جهة العلو عدل عما في الكشاف فانه حمله على
جهات العلو فقط حيث قال والمراد بالسماء جهات العلو
لما يرد عليه اولا انه لا باعث له على تفسير السماء بالجهات العلوية
بعد ما فسر الاستواء بالقصد اليها بارادته وهو لا يقتضي
سبقه في الوجود حتى يرد الاشكال وثانيا انه لا باعث له
على تخصيص السماء بالجهات العلوية بعد تعميم تفسير الارض بالغبراء
وجهات السفل بل المناسب تعميم السماء او تخصيص الارض
ايضا لما تقرر ان الاصل اما شمول الوجود او شمول العدم
ثم لتفاوت ما بين الخلقين في الرتبة والتفاوت
في الرتبة لما احتمل ان يكون ما بعد ثم اعلى مما قبله وان يكون ادنى منه
بين المراد منه بقوله وفضل خلق السماء على خلق الارض
يعني انه من قبيل الاول وجه خلق السماء لما فيه من خلق
السقف بدون الاساس وخلق مثل هذه الاجرام
العظام وانما كان للفاضل ان يقول هل للتفاوت الرتبي
المذكور نظير مثله بقوله كقوله ثم كان من الذين امنوا فان ثم فيه
للتراخي الرتبي فان اسم كان راجع الى فاعل فلا اقتحم العقبة
وهو الانسان الكافر اي ما شكر انه تعالى وذلك الانسان
بالاعمال الصالحة من فك الرقبة والاطعام في يوم ذي مسغبة
يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة ثم الايمان فثم ههنا للتراخي
في الرتبة والا فالايمان لا بد ان يكون متقدما على الاعمال
الصالحة ليعتد بها لان الايمان لما كان نعمة مطلقة غير مشروطة
بشيء من الاعمال بخلاف الاعمال فانها مشروطة بالايمان جعل
منفردا عنها في الرتبة فخلف ثم عليه حيث قال ثم كان
الذين امنوا مع تقدمه في الوجود لا للتراخي في الوقت عطف على
لتفاوت ما بين فانه اي التراخي في الوقت مخالف
لظاهر قوله تعالى والارض بعد ذلك اي بناء السماء دحاها
اي بسطها فانه اي ظاهره يدل على تاخر دحو الارض المتقدم
صفة للدحو على خلق ما فيها دل على هذا التقدم قوله هو
الذي خلق لكم ما في الارض لان خلق ما في الارض يستلزم سبق
خلق الارض ودحوها لان وجود المظروف يستلزم سبق

وجود الطرف من خلق السماء وتسويتها فتعارضت الآيتان وهو مشكل
جدا واعلم ان قوله وثم لتفاوت ما بين الخلقين اشارة الى رد
للكشاف حيث حمل ثم ههنا على التراخي في الوقت ثم
قال معترضا عليه فان قلت اما يناقض هذا قوله والارض بعد ذلك
دحاها قلت لا لان جرم الارض تقدم خلقه على خلق السماء واما
دحوها فمتأخر عنه وايد جوابه بما روي عن الحسن ان الله خلق
الارض في موضع بيت المقدس كهيئة الفهر عليها دخان ملتزق
بها ثم اصعد الدخان وخلق منه السموات وامسك الفهر
في موضعها وبسط منه الارض فذلك قوله كانتا رتقا وهو الالتزاق
انتهى حاصل الرد ان جوابه لا يصلح جوابا عن الاعتراض لان ثم
في قوله ثم استوى الى السماء يدل على تأخر خلق السماء عن خلق ما في
الارض جميعا لا عن خلق جرم الارض فاذا سلم تأخر دحو الارض
عن خلق السماء كما دل عليه قوله تعالى والارض بعد ذلك دحاها لزم
تسليم تأخر خلق ما في الارض جميعا عن خلق السماء لان خلق ما في
الارض اما عين الدحو او خلق ما كان بعد الدحو لانه تعالى
قال بعد ذكر الدحو اخرج منها ماءها ومرعاها والجبال ارساها فقوله
اخرج منها ماءها الاية اما بيان للدحو او بيان لخلق ما في الارض
بعد دحوها وعلى التقديرين يلزم تأخر خلق ما في الارض جميعا
عن خلق السماء وقد دل قوله تعالى ثم استوى الى السماء تأخر خلقها
عن خلق ما في الارض فلا يندفع التناقض المذكور بحمل المصنف
ثم على التراخي الرتبي دفعا للتناقض بان اختاره لتقدم خلق
السماء على خلق الارض وهو قول قتادة والسدي ومقاتل والفاضل
المحشي ولا تخلص عن التناقض الا بان يجعل خلق ما في الارض بخلق
مواد ما في الارض والقوى المودعة في الارض لانبات
ما فيها ولا يخفى انه خلاف الظاهر الا ان يستأنف بدحوها هكذا
فعل الراغب ومن تبعه من المفسرين وهو استئناف قوله يدل على
تأخر دحو الارض مقدرا حالا من فاعل يستأنف لتنصب الارض
فعلا دل عليه اانتم اشد خلقا مثل تعرف الارض بعد ذلك
الامر الخاطر وكذا قوله وتدبر امرها ولو قال تعرفوا الارض
وتدبروا امرها لكان موافقا للقرآن للجمع في اانتم اشد بعد ذلك
اشارة الى المعنى المستفاد من قوله اانتم اشد خلقا ام السماء
بناها ورفع سمكها الاية والمعنى تعرفوا وتفكروا ان اعادة
خلقكم استدام السماء اشد ثم استأنف فقيل بناها بناء
رفيعا بلا عمد مشتملا على عجائب صنعه تعالى على ذلك فهو
اقدر على اعادتكم ثم قيل وتعرفوا ايضا الارض وتدبروا امرها

بعد

بعد ذلك التعرف اي تعرف ان اعادة خلقكم استدام السماء اشد
ثم استأنف بان قيل دحاها اخرج منها ماءها ومرعاها الاية وعلى
هذا لا دلالة في الاية المذكورة على تأخر دحو الارض عن خلق السماء
حتى يناقض قوله ثم استوى الى السماء لكن المعنى على هذا التأويل
فقال لكنه خلاف الظاهر لان الظاهر ان يكون قوله والارض بعد
ذلك دحاها من قبيل ما اضمر عامله على شريطة التفسير وان يكون
بعد ظرفا لدحاها ويكون ذلك اشارة الى البناء ورفع السمك
لا ما ذكره ذلك القائل عدلهن فسره بالتعديل لكن بناء التفعيل
لا يلائمه ان المعنى ازال عوجها وغير حالها الى الاستقامة والاعتدال
والمعنى ليس كذلك ازال هذا الوهم بقوله وخلقهن مصونة
عن العوج والفطور اي ليس المعنى تغيرهن من العوج الى الاستقامة
بل خلقهن ابتداء كذلك كما في قولهم طول الثوب وقصر الثوب
بمعنى اوجده كذلك ابتداء لا بمعنى تغيره من القصر الى الطول وبالعكس
وفي المصباح العوج بفتحتين في الاجساد خلاف الاعتدال
وبكسر العين وفتح الواو في المعاني يقال في الدين عوج وفي الامر مثل سحاب وسحابة ح
عوج والفطور الشقوق وهن ضمير السماء ان فسرت السماء
بالاجرام لانه ان السماء جمع سماءة او في معنى الجمع من حيث انه
اسم جنس جعل صاحب الكشاف لفظ السماء جمعا او في معنى الجمع
لصحة رجوع الضمير الى السماء وعدل عنه المصنف وجعله تفسيرا له
بالاجرام لما اعترض عليه ان لفظ السماء جمعا لم يثبت وان
في معنى الجمع لكونه اسم جنس ليست بكافية في رجوع ضمير الجمع المؤنث
اليه والا وان لم يفسر بذلك فمبهم يفسره ما بعده كقولهم ربه رجلا
وبالتها قصة فان قيل لم لا يجوز ان يرجع الى السماء باعتبار كونها
عبارة عن الجهات بل جعل ح مبهما مفسرا بسبع سموات اجيب
بان المعنى ح فسوى الجهات سبع سموات على ان يكون سبع سموات
المفعول الثاني لسوى ولا معنى له وترديده بانه يجوز ان يكون المعنى
فسوى فيهن اي في الجهات سبع سموات وحذف الجار واوصل الفعل
الى الفعل تامل بدل من الضمير ان رجع الى السماء بمعنى الاجرام العالية
او تفسير ان كان مبهما مفسرا بما بعده وفي الطيبي اذا رجع الضمير الى
السماء كان سبع سموات حالا موطئة واذا كان الضمير مبهما كان
سبع سموات نصبا على التمييز والتفسير فيما ذكره شكوك اي
مشكوك فيه لعدم الاعتماد على ادلتهم وان صح ادلتهم فليس في الاية
نفي الزائد فان قيل فهل يدل التنصيص على العدد بسبع سموات
على نفي الزائد واجيب بان ذكر العدد لا ينفي الزائد عليه
والمسئلة خلافية في الاصول فليرجع اليه لم يبق خلاف اي في كونها

سبعة وتخصيصها بالسبع حين ذكر في القران لكونها محل الكواكب السبعة
السيارة او لكونها منشاء الفيض وبعض الاثار السفلية والحالات
العنصرية فيه تعليل اي بيان علة للحكم السابق اعني خلق
ما في الارض وتسوية السماء على هذا النمط اي كانه قال ولكونه عالما
بكنه الاشياء اي ماهياتها وحقايقها على ما هي عليه كلها خلق الاشياء
خلق ما خلق اي بهذا الخلق لا خلق اخر لان خلق المخلوق ما محال
فلا مجاز في الكلام والمشهور انه مجاز بالاول كما في من قتل قتيلا فله سلبه
على هذا النمط الاكمل فكان علمه بالاشياء علما هو علة لخلقه
على النمط الواقع فان قيل ان المؤثر في وجودات الاشياء قدرته
عند الاشاعرة وتكوينه عند الماتريدية وذاته بذاته عند الحكماء لا علمه
قلت نعم لكن التاثير لا يكون الا على وفق علمه فصار كان علمه علة
لمعلوماته كلها فان قيل معلوماته يوشك ان يكون ماهيات الاشياء ووجوداتها
فان علمه يتعلق بكل منها فيلزم ان تكون الماهيات مخلوقة فلم يوجد
ثبت ان الماهيات مجعولة وانما المجعول وجوداتها قلنا هذا
الاشكال لا يرد على مذهب من قال الوجود عين الماهية واما على
مذهب من قال الوجود غير الماهية فلا نم ان تعلق علمه يقتضي عليته
علمه لمتعلقه ومجعولية متعلقه كيف وان علمه يتعلق بالممتنع
ولا عليته ولا جعل ههنا وتعلقه بالماهيات يجوز ان يكون من هذا القبيل
والاستدلال عطف على تعليل بان من كان فعله على هذا
النسق كان عليما فعلى هذا يكون الضمير المجرور في قوله فيه راجعا
الى مجموع قوله هو الذي خلق لكم ما في الارض الى قوله وهو بكل
شئ عليم لكونه تعليلا لمضمون قوله وهو بكل شئ عليم وكونه استدلالا
بمضمون ما قبله وبه يظهر صحة العطف قال الفاضل المحشي وههنا
بحث من وجوه الاول ان علة خلق ما خلق ليس كونه عالما
او لا يكفي فيه العلم بل لكونه عالما قادرا والجواب عنه ما ذكرناه
انفا الثاني انه ان اراد ان المقصود منه التعليل فلا يصح اذ
لا يعطف التعليل على الدعوى وان اراد انه يشير الى العلة فلا وجه
لحفظ العطف فيه وتقدير الدعوى بل هو بمنزلة التعليل للجمل
السابقة فينبغي ان يقال فكانه قال لكونه عالما بكنه الاشياء
والجواب ان مراده في الثاني كما هو الظاهر من قوله فيه وقوله فكانه
قال ولكونه بيان لحاصل المعنى لا تقدير الدعوى والثالث
انه بين جعله تعليلا او استدلالا فان اراد الاستدلال لا يجعله
بمنزلة النتيجة لما سبق وجعله تعليلا لجعله بيان العلة لما سبق
فينبغي ان يقال او استدلال والجواب عنه ان ههنا امرين
ان لو كان التعليل والاستدلال كلاهما باعتبار مضمون قوله وهو بكل

شئ

شئ عليم وليس كذلك كما عرفت فان اتقان الافعال واحكامها
وتخصيصها ببيان لوجه دلالة الدليل بالوجه الاحسن الانفع
متعلق بالتخصيص وفيه اشارة الى ان جميع افعاله حسن نافع
لا يتصور الا من عالم لو قال من عليم لكان اوفق للمدعي واراحة
عطف على استدلالا رجعنا الا زالة انفضت تفرقت وتبددت
اي تقطعت واتصلت بما شاكلها من العناصر المائية بالماء والترابية
بالتراب والهوائية بالهواء والنارية بالنار كيف تجمع اجزاء
كل بدن مرة ثانية بحيث لا يشذ شئ منها اي لا يخرج ولا ينقص
البتة اي في المرة الثانية مما كان منها في المرة الاولى فيعاد عطف
منها اي من الاجزاء المجموعة على الكيفية المذكورة اعلم انهم اختلفوا
في كيفية الحشر الجسماني فذهب بعضهم الى انه باعادة الابدان المعدومة
بعينها اي بجميع عوارضها وبعضهم الى انه بجمع الاجزاء المتفرقة كما كانت
اولا فعلى الاول يكون فناء الاجسام عبارة عن العدم بالكلية وعلى
الثاني يكون عبارة عن تفرق الاجزاء وتحللها فيعاد منها مركب يجمع اجزاء
كل بدن يدل على ان المختار عند المصنف هو القول الثاني بناء على ان
اعادة المعدوم بعينه لا يكون اذ لو جاز لزم تخلل العدم بين الشئ
ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو المبتدا بعينه ويلزم اعادة وقته
الاول ايضا لانه من جملة مشخصاته وان يوجد معه ابتداء ما يماثله
في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان الله تعالى قادر على ايجاد مثله
كذلك ابتداء معه واللوازم باطلة اما الاول فظاهر واما الثاني
فلاستلزامه كون الشئ مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدا
الا الموجود في وقته الاول وهذا جمع بين المتقابلين واما الثالث
فلاستلزامه اتحاد الاثنين لعدم التمايز بينهما ويجاب عن الاول
بانه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه
ذلك الوجود في زمان ثان ثم اتصف به في زمان ثالث فيعني
ان التخلل في الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد
واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير
في الوجود الواحد بحسب ما بينه وايضا يجوز التميز في الحالين
بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها في الحالين
فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ الواحد من جميع الوجوه وعن الثاني
بانا لا نم كون الوقت من جملة المشخصات فانا قاطعون بان هذا الكتاب
هو بعينه الذي كان بالامس وتغاير الاعتبارات لا ينافي
الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلا نسلم ان كل ما يوجد
في الوقت الاول يكون مبتدا وانما يكون كذلك لو لم يكن الوقت
ايضا معادا او لم يكن هو مسبوقا بالحدوث اولا وعن الثالث بانا لا نم

عدم التمايز بين المعاد والمبتدأ الجواز تمايزهما بالعوارض المشخصة
سواء كانا مبتدأين او معادين او مبتدأ ومعادا الان وجود مثلين
لا تمايز بينهما اصلا محال كما كان في الابتداء ونظيره قوله تعالى وهو بكل
شيء عليم فان فيه ذكر عموم العلم لاثبات المعاد الجسماني اعلم ان
صحة الحشر اي الجسماني في ناتين الايتين اعني كنتم امواتا فاحياكم
ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون الاية ان الموات الابدان اي
اجزاؤها العنصرية قابلة للجمع والحيوة المراد بالجمع هنا جمع الاجزاء
المتفرقة بالموت بعد الحيوة الاولى وبالحيوة الحيوة الثانية المتوقف
لان الحشر الجسماني عنها علمها اي على المقدمة الاولى فان تعاقب
الافتراق والاجتماع اشار اليه بقوله كنتم امواتا وانما عبر عنه بالافتراق
لانه ليس بعد ارتفاع الروح الا بعد افتراق الاجزاء العنصرية واصلاب
الاباء وارحام الامهات والاجتماع اي الحيوة الاولى اشار اليه بقوله
فاحياكم والمقدمة الثانية اشار اليه بقوله ثم يميتكم والحيوة
الثانية اشار اليه بقوله ثم يحييكم عليها متعلق بتعاقب اي فلا
للابدان يدل على انها قابلة لها اي لكل الامور بذاتها والا لما تعاقبت
عليها وما بالذات يمتنع ان يزول ويتغير فيلزم العلم بالحشر ضرورة فانه عالم
بها اي بالاجزاء ومحيط بالتفرقة هذا هو المقدمة الثانية وقادر على جمعها وهي
المقدمة الثالثة بانه تعالى قادر على ابدائهم اشار اليه بقوله كنتم امواتا
فاحياكم وابداء ما هو اعظم خلقا واعجب صنعا اشار اليه بقوله ثم استوى
الى السماء اشارة الى اثبات المقدمة الثالثة فكان اقدر على اعادتهم
واحيائهم لان الاعادة اهون على القابل من الابتداء لاستفادته
بالوجود الاول ملكة الاتصاف فان قيل لكونه وجودا بعد العدم كان اخص
من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من
امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد العدم مع
امكان وجوده المطلق فلا يكون مقدورا قلنا ان الوجود
امر واحد في ذاته لا يختلف ابتداؤه واعادته بحسب ذاته بل بحسب الاضافة
الى الزمان وكذلك الايجاد امر واحد لا يختلف ابتداؤه واعادته
الا بحسب الاضافة فاذا كل من الوجودين والايجادين متلازمان
امكانا وامتناعا ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان
ممتنعا في سابقه مثلا بان الوجود في الزمان اللاحق التالي
اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود الاول بحسب الاضافة الى الزمان لكان الانقلاب
من الامتناع الى الوجوب الذاتي مثلا بانه يجوز ان يكون ذلك الوجود
الاخص ممتنعا والمطلق واجبا وذا باطل فلا يكون الشيء ايضا ممتنعا
بل ممكنا وانه عطف على انه قادر اشارة الى اثبات المقدمة الثانية
خلق ما خلق مستويا بالحكمة اشار اليه بقوله فسويهن لعداد النعمة

ثالثة

ثالثة فكأنه قال كيف تكفرون بالله كنتم امواتا فاحياكم ثم خلق لكم ما في
الارض جميعا ثم خلق اباءكم ادم اكرم عليه بما ذكره في فضلته على الملكوته
اي اهل السموات من الملائكة بان امرهم بالسجود لادم من بيان الكرامة له
وهذا اشارة الى ما ذهب اليه جمهور العلماء من ان الانبياء كلهم
افضل من الملائكة كلهم علوية او سفلية مستدلين بقوله تعالى واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لادم لان امر الادنى بالسجود للافضل هو اللائق
للفهم بخلاف عكسه فان قيل لا نسلم ان المراد بالسجود سجود تعظيم لادم
اذ يحتمل ان المراد ما يقصد العبادة به وانه مختص به تعالى فيجوز ان يكون سجودهم
له تعالى وادم كان كالقبلة لهم او سببا للوجوب ككون الوقت للصلوة
وعلى تقدير كونه لادم يحتمل ان يكون تحريمه في السجود ككونه قائما
مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التعظيم فلا يدل على تفضيل
ادم عليهم على الملائكة بشيء من هذه الاحتمالات اجيب بان سوق الاية
يدل على انه سجود تعظيم وايضا قوله تعالى ارايتك هذا الذي كرمت علي
انا خير منه يدل عليه ايضا انعام نعم ذريته من الانبياء وغيرهم حتى قالوا
عوام البشر افضل من عوام الملائكة واذ ظرف زمان وضع لزمان
نسبة ماضية وهي نسبة الجملة المضاف اليها الخ وجبت وقوعها اذ
لا تخلو عن الاضافة الى الجملة وقع فيه اي في ذلك الزمان نسبة اخرى
ماضية ايضا وهي نسبة الجملة العاملة ولذا قالوا تقع بعد اذ
الجملتان نحو اذ قام زيد تمت فهو بمنزلة لما قام زيد تمت
واذا وقع اذ على الفعل المستقبل تقلب المستقبل ماضيا نحو واذ يمكر بك
الذين كفروا اي ومكروا واذا وضع اذا لزمان نسبة مستقبلة وهي نسبة
الجملة المضاف اليها يقع فيه في ذلك الزمان نسبة اخرى مستقبلة
ولذلك اي ولكونهما موضوعين لزمان النسبتين يجب اضافتهما
الى الجمل لكن بينهما فرقا في المفصل بينهما تضافان ابدا الى الجمل
الا ان اذ تضاف الى الجملة اسمية وفعلية واذا لا تضاف
الا الى الجملة الفعلية تقول جئتك اذ زيد قائم واذ قام زيد
وتقول اذا قام زيد واذا يقوم زيد ولا تقول اذا زيد قائم وذلك
لان اذا تتضمن معنى الشرط فلا يضاف الا الى الجملة الفعلية
بخلاف اذ فانه لكونه لزمان الماضي ليس فيه معنى الشرطية اصلا
فيضاف الى الجملتين كحيث في ظرف المكان فانه وضع
لمكان نسبة فيضاف الى الجملة فعلية او اسمية وبنيا اي اذ واذا
وهو معطوف على يجب تشبيها بالموصولات في الاحتياج
الى الجملة فانها تحتاج الى الصلة واستعملتا للتعليل والمجازاة
اذ للتعليل واذا للمجازاة قالوا ان اذا كان للتعليل يكون حرفا
غالبا بمنزلة لام التعليل لا اسم ظرف نحو اذ جئتني لاكرمتك فالجي

علة للاكرام وفي المغني ان اذ على اربعة اوجه احدها ان يكون اسما للزمن
الماضي ولها اربع استعمالات احدها ان يكون ظرفا وهو الغالب والثاني
ان يكون مفعولا به نحو واذ قال ربك للملائكة والثالث ان يكون بدلا من المفعول
نحو واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت فاذ بدل اشتمال من مريم والرابع
ان يكون مضافا اليها اسم زمان صالح للاستغناء عنه نحو يومئذ
او غير صالح نحو بعد اذ هديتنا وثانيها للتعليل نحو [illegible] فانها بمنزلة
لام التعليل كما في ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم انكم في العذاب مشتركون
او ظرف والتعليل مستفاد من قوة الكلام واكثرها النصب ابدا
بالظرفية فانها من الظروف الغير المتصرفة اي التي بالرفع والنصب والجر
كالاسماء المعربة لما ذكر من انها موضوعة لزمان معين ووقعت في اخر
من كلام ورد على قوله ابدا بالظرفية النقض بما وقع مفعولا به كما ذكرنا
وبدلا عنه كما في قوله تعالى واذكر اخا عاد اذ انذر قومه ونحوه مثل
قوله تعالى واذكر عبدنا ايوب اذ نادى ربه فان اذ فيهما لا يجوز ان يكون
ظرفا لاذكر اذ ليس الذكر في زمان الانذار ولا في زمان نداء ربه
بل هو بدل من المفعول به فيكون مفعولا به اجاب عنه بقوله
فعلى تاويل اذكر الحادث اي حادث اخي عاد اذ كان كذا اي
في زمان الانذار فيكون اذ ظرفا للحادث المضاف الى اخي عاد لا لاذكر
ويكون الحادث مفعولا ثانيا لاذكر اي اذكر قصة حادث اخي عاد
اعني هودا عم في زمن الانذار وقيل تقديره اذكر امر اخي عاد
الحادث وقت الانذار على ان يكون الحادث صفة امر مقدر
مضاف الى اخي عاد وفيه ما فيه لحذف الحادث واقيم الظرف مقامه
اعترض عليه بانه بناء مقصود والمجيب لان قيامه مقام المفعول
يدل على كونه مفعولا به فانه اذا قيل الظرف في مثل زيد في الدار
قائم مقام العامل بعد حذفه يفهم منه انه خبر كما لا يسمى باسمه بعد حذفه
واعرب باعرابه والمقصود كونه ظرفا منصوبا بالحادث المقدر
واجيب بان المقصود جعله علامة للمحذوف ودليلا عليه لا جعله
معربا باعرابه وتسميته باسمه وعامله اي عامل اذ في الاية قالوا فالمعنى
قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها وقت قول ربك لهم اني جاعل
في الارض خليفة ولا يجوز ان يكون منصوبا بقال بعده لان المضاف اليه
لا يعمل في المضاف فيكون اللازم عطف قصة على قصة من غير نظر الى ما فيها
من الجمل اخبارا وانشاء قدم هذا الاحتمال لانه لا حاجة الى تكلف التقدير
او اذكر قال التفتازاني الاحسن على هذا التقدير ان يجعل هذا الامر
معطوفا على محذوف قبله اي اشكر النعمة في خلق الارض والسماء
واذكر الحادث وقت قول ربك للملائكة وقيل ان هذه الجملة
الامرية على هذا التقدير معطوفة على قوله وبشر الذين امنوا ويكون

قوله

قوله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا الاية جملة اعتراضية ورد
بان جعل الكلام الطويل جملة اعتراضية وجعل كلام طويل في
متخلل بين هذا الكلام الطويل والجملة الامرية التي قبلها من نتيجة
تلك الجملة بعيد عن الفهم على التاويل المذكور اي اذكر الحادث
وقت قول ربك للملائكة اني جاعل يعني ان الظرف منصوب
بالحادث المقدر لا باذكر المقدر كما ذهب اليه المعربون وفي المغني
والغالب ان اذ المذكورة في اوائل القصص في التنزيل ان يكون
مفعولا به بتقدير اذكر نحو اذ قال ربك للملائكة وقيل انه ظرف لاذكر
المحذوف وهذا وهم فاحش لاقتضائه حينئذ الامر بالذكر في ذلك
الوقت مع ان الامر للاستقبال وذلك الوقت قد مضى قبل تعلق
الخطاب بالمكلفين منا وانما المراد ذكر الوقت نفسه لا الذكر فيه
انتهى فالمصنف وغيره كلا الفريقين معا كل يرد عليه الاعتراض
الذي ذكرنا فاتفقوا ودفع بالجواب المذكور لانه اي اذ جاء معمولا لاذكر
صريحا اي بحسب الظاهر والا فهو معمول للحادث المقدر في الاقصة
كما وقعت في القران متعلقة بحاء او صريحا كثيرا فان كثرة التصريح قرينة
لتقديره في مقام الطرح ولذا قال الامام قد كشف انه اذكر في كثير من القران
والقران كله كالكلمة الواحدة ولا يبعد ان يكون المواضع التي صرح
فيها باذكر نزلت قبل هذه السورة فلا جرم ترك ذكره ههنا اكتفاء
بالمصرح كما في قوله تعالى واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم واذكروا نعمة الله
عليكم اذ كنتم اعداء او مقدر دل عليه مضمون الاية المتقدمة اعني
هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى مثل وبدا خلقكم
اذ قال بيان للفعل المقدر ههنا واعترض عليه بان بدء الخلق لم
يكن وقت قوله تعالى للملائكة اني جاعل في الارض خليفة بل كان قبله واجيب
بانه يعتبر وقتا ممتدا الى حين الفعل وفيه نظر لان بدء خلقهم
بعد وقت قوله للملائكة اني جاعل لا قبله كما يجيء بيانه وعلى تقديره
فالجملة معطوفة على خلقكم بخلاف الوجهين الاولين فانها في الوجه
الاول عطف القصة على القصة وفي الثاني عطف على اشكر النعمة
او نحوه داخل في حكم الصلة اعني هو الذي وفيه بعد لان العامل حينئذ في
الظرف لفظ بدا وبدء المجموع كان واحدا ولهذا لا يصلح العامل
مطلق الانسان وفي الظرف المعمول له هو النبي عم والمعنى وبدا
خلقكم ايها الانسان وقت قول ربك يا محمد للملائكة والخطاب
من متكلم واحد في زمان واحد بكلام واحد الى المخاطبين مما لا يخفى
بعده ولذلك اخره المصنف قال التفتازاني ولم يناسب الاضمار
عامل سوى اذكر وحكم انه مزيدة اي للتاكيد كما ذهب اليه ابو عبيدة
والملائكة جمع ملائك على الاصل اي بناء على كونه اصل ملك فان

اصله ملاک علی وزن مفعل نقلت حركة الهمزة الى اللام فحذفت
الهمزة للتخفيف فصار ملك فجمع على الملائك بالهمزة لان
جمع الكثرة يرد الاشياء الى اصلها ولحقت التاء بالجمع تانيث الجمع
وكذا ان تقول على الاصل اى على القياس فان وزن مفعل يجمع
على مفاعل على القياس بخلاف وزن فعل بالتحريك فانه لا يجمع
على مفاعل الا شاذا وجمعه على القياس على فعال وافعل
كجبال واجبل في جمع جبل وعلى فعالة وافعال كحجارة واحجار
في جمع حجر ولذلك لم يقل جمع ملك كالشمائل في جمع شمال
بالهمزة والتاء لتانيث الجمع اى لتاكيد تانيث الجماعة كما ذكره
التفتازانى او لتاكيد معنى الجمع كما في المفصل وهو اى ملائك
مقلوب مالك بتقديم الهمزة ماخوذ من الالوكة التى هى الرسالة
توضيحه انهم اختلفوا في ان ملك بالتحريك مفرد ملائكة هل هو مشتق من اصل
او لا فقال النضر بن شميل انه لا اشتقاق له من اصل عند العرب
ووزنه فعل ابتداء وجمعه على ملائكة شاذ لا قياسى وقال الجمهور ان
اصل ملك ملاك على وزن مفعل ثم اختلفوا في ملاك هل هو مقلوب
مالك او لا فقال اكثرهم انه مقلوب من مالك على وزن مفعل
ماخوذ من الالك بمعنى ارسل يقال الك الوكا والوكة ارسل ارسالا
وهذا القول نقله الجوهرى عن الكسائى والازهرى واختاره المصنف
فعلى هذا الملك ميمه زائدة وهمزته اصلية بخلاف شمال فان الهمزة
فيه زائدة والتشبيه به في مجرد الهيئة والصورة من غير نظر الى الزيادة
والاصالة وقال بعضهم ان الميم في ملاك اصلية والهمزة زائدة
ولا قلب فيه وانه مشتق من ملك بفتح اللام ومعناها وهذا القول
منقول عن ابن كيسان وتسميتهم بالملائكة بناء على هذا القول
لقوة فيهم فان جميع تصرفات م ل ك مع معنى القوة والشدة
كالملك والمالك وغيرهما وعلى القول الاول بناء على كونهم
رسلا من الله تعالى والاول يعم الملائكة كلهم والثانى يخص ولهذا رجح
بعضهم هاهنا قول ابن كيسان لانهم وسائط بين الله وبين
الناس مطلقا انبياء او غيرهم لكنهم وسائط بالذات
بين الله وبين الانبياء او بواسطة الانبياء بالنسبة الى سائر
الناس من الملائكة اشار بقوله وهم رسل الله بالذات بالنسبة الى
الانبياء او كالرسل اليهم اى الى سائر الناس ذوات موجودة
قائمة بانفسها اى ليست من مقولة الاعراض اجسام احترز به
عن القول ليس الالهيين فان النفوس البشرية المفارقة للابدان
ليست باجسام عند النصارى وكذا الجواهر المجردة ليست باجسام
عند الحكماء فانه تبين للحكمة ليقتضى التحيز فاين مكانهم فقلنا السماوات والارض للارضيين

لطيفة

لطيفة نورانية لا حجاب فيها عن تجلى الانوار القدسية لخلوه عن علائق
المادة انها جواهر اى قائمة بنفسها مجردة عن علائق المادة وتوابعها
وليس شيء من اوصافها بالقوة بل كلها بالفعل في مبداء الفطرة بخلاف
النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء الفطرة خالية عن كمالاتها
وانما يحصل لها منها على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل
المفصل في الآية المذكورة لعموم اللفظ بان للتفضيل وعدم تخصيص
بيان لارتفاع المانع ولا يخفى عليك ان دعوى العموم هاهنا لا يناسب
اشتقاق الملائكة من الالوكة بمعنى الرسالة لان الرسالة لا يعم جميعهم
وانما يناسب اشتقاقها من ملك بمعنى القوة فليتأمل اسكنهم اى الجن
في الارض اولا فانه تعالى خلق السماء والارض والملائكة والجن فاسكن
الملائكة في السماء والجن في الارض على ما روى عن ابن عباس فافسدوا
اى الجن فيها في الارض بالقتال فبعث الله اليهم ابليس في جند من الملائكة
يعنى بعث هذا الجند وابليس اليهم فالاسناد الى اليهم فدمرهم اى
دمر ابليس مع جنده الجن بالقهر والغلبة [illegible] الارض
فاعطى الله ابليس ملك الارض وملك سماء الدنيا فكان يعبد الله
تارة في الارض وتارة في السماء الى ان وجد القضاء الالهى وجاعل
من جعل الذى له مفعولان لانه بمعنى انه من افعال القلوب بمعنى صير
فيدخل على المبتدأ والخبر وينصبهما على المفعولية وهما على شرائطهما
واحد ثانيهما اصلهما كما في المفصل وهما اى المفعولان في الارض خليفة
على ان يكون خليفة مفعولا اولا وفي الارض مفعولا ثانيا والمعنى انى جاعل
خليفة كائنة في الارض لانه اى الخبر اذا كان ظرفا يتعلق بمحذوف كما في
الدار زيد وانما قدم على المبتدأ الاول لانه نكرة والمبتداء اذا كان نكرة يقدم
عليه خبره لافادة التخصيص وعمل فيهما في المفعولين لوجود شرط
عمل اسم الفاعل في مفعوله اعنى ان يكون بمعنى الحال او الاستقبال
كما اشار اليه بقوله لانه اى جاعل بمعنى الاستقبال لان معناه انى
سيجعل خليفة في الارض وانما اشترط احد الزمانين في عمله لتتم مشابهته
للفعل لفظا ومعنى لانه اذا كان بمعنى الماضى يشابهه معنى لا لفظا لانه
لا يوازنه حينئذ وانما اشترط ذلك في عمله في مفعوله لا في فاعله لانه لا يحتاج
في الرفع الى شرط زمان ومعتمد على مسند اليه اى المبتداء في الاصل
وهو ضمير انى اعلم ان الشرط الاول شرط لعمله في المفعول وهو الشرط الثانى
شرط لعمله في الفاعل والمفعول اذا فقد الاول لا يعمل النصب في المفعول به
واذا فقد الثانى لا يعمل الرفع في الفاعل والنصب في المفعول به وانما اشترط
الاعتماد في عمله لانه ضعيف بالنسبة للفعل لفظا ومعنى لا يجوز ان يعمل في الفاعل
والمفعول لان طلبه لهما على خلاف وضعه لانه وضع لذات مبهمة متصفة
بمصدره والذات لا يقتضى فاعلا ولا مفعولا فاشترط للعمل ما يقويه

ثم مبتداء وخبره في الاصل

والاصل عكسه [illegible] ح

المذكور [illegible] ح

بذكر ما وضع تحتا خالقه وهو ما يخصصه او بذكر حرف هو بالفعل وفي الكرة
الاستفهام والنفي ويجوز ان يكون جاعل بمعنى خالق فح يكون الظرف لغوا
متعلقا بجاعل على التقدير بن لم يقل في جاعل انى ناظر قال خليفة
لان الجاعل لا يجعل الا شيئا ثابتا لا بجعله موجدا الخلو فالان الماهيات
ليست مجعولة والاوجه للمبالغة بمانع العلاقة بمعنى كثير العلم ولهذا
اطلق على واحد مذكر اعني ادم عم واشكل اطلاقه على ادم وذريته
بخلاف ما اذا كان للتانيث فانه ح يصح اطلاقه على ادم وذريته فانه
يصح اطلاق مؤنث على جماعة نحو رجال خنابة كما يقال رجال ضاربة
ويشكل اطلاقه على واحد مذكر ولهذا ارجح لعل المراد بها ادم عم فقال
والمراد ادم عم وحده لا مع ذريته كما في الوجه للقائل له لانه كان خليفة
الله في عمارة ارضه ورجح هذا الوجه على الوجه الثاني على خلاف
ما في الكشاف لانه في هذا الوجه استغنا عن تاويل اطلاق لفظ
الواحد على الجماعة بخلاف الوجه الثالث فانه يحتاج الى التاويل كما سبق
بيانه فان قيل يرجح الوجه الثاني ايضا بان سفك الدماء من الافساد
في الارض في حق الذرية خاصة دون ادم فالظاهر ان يكونوا داخلين
في الخليفة كما رجحه التفتازاني كذلك في حاشيته اجيب بان الظاهر ان
الخطاب مع الملائكة كلهم وحمل الخليفة على ادم وذريته يستدعي
صرف الخطاب عنهم الى ملائكة الارض ودفع بالمنع بان لا نسلم ذلك
الاستدعاء لجواز ان يكون الى الملائكة كلهم مع دخول ذريته في الخلافة
بان يكون التركيب من قبيل قتل بنو فلان فلانا مع ان القاتل واحد منهم
واجيب عنه بان تصحيح التاويل لا يدفع التمسك في الترجيح بظاهره
فيرجح ما اختاره المصنف بامرين احدهما الاستغناء المذكور والثاني
ظاهر عموم الخطاب للملائكة كلهم وكذلك كل نبي اي خليفة الله مثل ادم
استخلفهم جملة تعليلية لكون ادم وكل نبي خليفة الله والضمير راجع
الى مجموعهم في عمارة الناس عند نجا وزجرهم ودا الله وتكميل
نفوسهم بتكميل القوتين العلمية والعملية بتعليم الحكمة النظرية والعملية
وتنفيذ امره فيهم باوامر موجبة لا لحاجة به تع من تنويبه جواب
عما يتوهم ان الخلافة عن الغير تقتضي عجز الغير عن القيام بامره بنفسه
والله تع منزه عن ذلك كما مر في الاستخلاف عنه تع فاجاب بانه ليس
لاحتياج المستخلف بل لقصور المستخلف عليهم عن قبول فيضه تع
لكمال البعد بينهما فلا بد من توسط واسطة ذي الجهتين لم يستنبئ ملكا
اي لم يجعل نبيا ملكا ولو جعلناه اي النبي ملكا اي من جنسه لجعلناه رجلا
اي في صورة رجل من الانسان ليحصل المناسبة بينهم ان الانبياء
لما فاقت قوتهم النظرية على سائر القوى البشرية من حيث انهم يتمكنون
بقواهم على استفادة انوار العلوم الالاهية من المبدا الفياض واستقلت

قرائحهم

قرائحهم اي طبايعهم كما في القاموس حيث قال القريحة منك طبيعتك
والمعنى لما كانت طبايعهم تشتعل بانوار العلوم الالاهية بحيث يكاد زيتها
يضيء ولو لم تمسسه نار لغاية صفائها عن الكدورات هذا
اشارة الى ما ذكره في تفسير قوله تعالى الله نور السموات والارض
مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة
كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية
ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور فانهم
قالوا هذا تمثيل لما منحه الله تع عباده من القوى الدراكة الخمس المترتبة
التي منوط بها امر المعاش والمعاد وهي الحس المشترك التي تدرك المحسوسات
بالحواس الخمس الظاهرة والخيالية التي تحفظ صور تلك المحسوسات
لتعرضها على القوة العقلية والعاقلة التي تدرك الحقايق الكلية
والمفكرة وهي التي تؤلف المعقولات لتستنتج منها والقوة
القدسية وهي التي يتجلى فيها لوائح الغيب واسرار الملكوت
المختصة بالانبياء والاولياء والاشياء الخمسة المذكورة في الاية
هي المشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت فالحس
المشترك كالمشكاة فان محلها كالكوة وجهها الى الظاهر لا يدرك
ما وراها واضاءتها بالمعقولات لا بالذات والخيالية كالزجاجة
في قبول صور المدركات من الجوانب وضبطها للانوار العقلية وانارتها
بما يشتمل عليها من المعقولات والعاقلة كالمصباح لاضاءتها
بالادراكات الكلية والمعارف الالهية والمفكرة كالشجرة المباركة
لتاديها الى ثمرات لا نهاية لها والزيتونة المثمرة بالزيت الذي
هو مادة المصابيح التي لا تكون شرقية ولا غربية لتجردها عن اللواحق الجسمية
والقوة القدسية كالزيت فانها لصفائها تكاد تضيء بالمعارف
من غير تفكر وتعلم قال في شرح الاشارات هذا تمثيل للقوة العقلية
في مراتبها بتلك الاشياء لانها في ابتداء امرها خالية عن العلوم
مستعدة لقبولها كالمشكاة وهي العقل الهيولاني ثم تنتقش بالعلوم
الضرورية بتوسط احساس الجزئيات المختلفة بحيث تتمكن من
تحصيل النظريات فتصير كالزجاجة مثلا التي في نفسها قابلة للانوار
وذلك التمكن ان كان بفكر ومشقة اجتهاد فكالشجرة الزيتونة
وان كان بالحدس فكالزيت وان كان بقوة قدسية فكالذي
يكاد زيتها يضيء لانها تكاد تعلم ولو لم يتصل بملك الوحي والالهام الذي
مثله النار من حيث ان العقول تشتعل منها ثم اذا حصلت
العلوم بحيث تتمكن من استحضارها متى شاءت كان كالمصباح
وهي العقل بالفعل فاذا استحضرها كان نورا على نور وهي العقل
المستفاد هذا وكلام المصنف يحتمل الصورتين والثانية اوفق

المشكاة لغة جنس وضعت لفتهم للكوة الغير النافذة التي يوضع فيها المصباح منه

وهي العقل بالملكة ح

ولعل مراده بقوله نجتهم القوة الفكرية المشبهة بالشجرة الزيتونة ومن هنا
تعرف ان القدسية ارسل على صيغة المجهول ابهام الملائكة دون نبي البشر
لانهم مستعدون بقوتهم القدسية للاستفادة من ملك الوحي بلا حاجة
الى الواسطة من البشر ومن كان منهم من الانبياء اعلى رتبة كان له
بلا واسطة لامن الملك ولامن البشر لكمال المناسبة بينهما فان العظم
كالحجر لشدة صلابته لما بينهما من التباعد لصلابة العظم ولينة اللحم
الغضروف وفي بعض النسخ الغرضوف على وزن عصفور كلاهما بكسر
وهو مالان من اللحم قال الفارابي هو بعضهم يقول مالان من العظم كذا
في الصحاح لباحكاما من هذا الحد اللحم ويعطى ذلك الى العظم كما هو
شان الوسائط او خليفة من سكن الارض قبله عطف
على خليفة الله والمراد من يسكن في الارض قبل ادم عم هم الملائكة الذين
كانوا سكان الارض قبله بعد الجن والخطاب ايها الملائكة اني جاعل في الارض
من يخلفكم ويكون بدلا منكم او هم الجن فان الله تعالى لما نفي الجن من الارض
بطائفة من الملائكة وسكن فيها ادم عم كان خليفة منهم او هو
اى ادم وذريته مجموعهما عطف على ادم عم قدمه صاحب الكشاف
على الوجه الاول ومن شراحه بان الافساد في الارض وسفك
الدماء تختص بالذرية واجيب بانه يجوز ان يسند كل من الافساد
والسفك الى ادم عم بحاشة الكونه سببا لها لتولدهما منه بهامنه
وافراد اللفظ جواب عما يقال كان الانسب ان يقول خلفاء
فاجاب عنه بثلاثة اوجه فاشار الى الاول بقوله اما للاستغناء
بذكره عن ذكر بنيه فكانه قال اني جاعل في الارض خليفة وخلفاء وانما بنوه
فاكتفي بذكره عن ذكرهم كما استغنى بذكر ابي القبيلة من القبيلة في قولهم
مضر وهاشم اعترض بان مضر وهاشما اسما قبيلة فلبس في شيء
من الاستغناء وانما الخليفة فانها ليست باسم علم بل وصف
جاز ان يطلق على الكل فلبس في شيء من الاستغناء ايضا واجيب
بان مضر وهاشم علم لاب القبيلة في الاصل ثم صار علما لها
بغلبة الاستعمال والتمثيل بهما بالنظر الى اصل الاستعمال
وفيه نظر والتحقيق ما ذكره صاحب الكشف انه استشهاد
لا ان ما نحن فيه من هذا القبيل لان ادم جاز ان يعتبر به عن الكل لانه
وصف دال عليه والمعنى كما ان الاستغناء هناك لان ابا
القبيلة اصلهم الجامع كذلك ادم ونيل الخلافة منه بخلافته هو الاصل
الجامع انتهى واشار الى الثاني بقوله او على تاويل من يخلف
فيصلح للواحد والجماعة كما يصلح للمذكر والمؤنث واشار الى الثالث
بقوله او خلقا يخلف بمعنى بتقدير موصوف محذوف هو لفظ
بجموع المعنى فيتناول الجميع وفائدة قوله هذا للملائكة اى اني جاعل الاية

لبس

لبس المراد بالفائدة ههنا فائدة الخبر ولا لازم فائدة الخبر بل المراد بها الامر
المترتب عليه مع انزيع مستفيض من المشورة فيها باربعة وجوه الاول
تعليم المشاورة لعباده في امورهم كلها والثاني تعظيم شان
المجعول خليفة اعني ادم عم علكوته الى الملائكة ولعتبر عطف
على بشره والثالث اظهار فضله الراجح على ما فيه من ادم عم من المفاسد
بيان لما بسوغ الاسم مضاف الى المفعول اى سؤال الله تعالى
الملائكة عن الاسماء وعجزهم عن الجواب وجوابه اى جواب ادم عم
بعد السؤال عن تلك الاسماء او مضاف الى فاعله اى سؤال
الملائكة الى الله تعالى عن حكمة ذلك في ضمن جوابه الى الله اى جوابه
اياهم عن وجه الحكمة والرابع بيان ان الحكمة تقتضي ايجاد
ما يغلب خيره على شره فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
شر كثير ويتفرع عليه مسائل كثيرة منها جواز الرمي الى الكفار
المتترسين باسارى المسلمين وصبيانهم ومنها وجوب
نقض حائط مملوك مال الى طريق العامة على مالكها ومنها جواز
الحجر على البالغ العاقل كالمفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري
المفلس ومنها جواز الحجر على السفيه عندهما لدفع الضرر العام
ومنها بيع مال المديون المحبوس عندهما بالقضاء دينه دفعا للضرر
عن الغرماء ومنها جواز التسعير عند تعدي ارباب الطعام بغبن
فاحش ومنها جواز بيع طعام المحتكر جبرا عليه عند شدة الحاجة
وامتناعه من البيع الى غير ذلك لعله اشارة الى ما ذكره في الكشاف
بقوله فان قلت فلاى غرض اخبرهم بذلك قلت ليسألوا
ذلك السؤال ويجابوا بما اجيبوا به فيعرفوا حكمته في استخلافهم
قبل خلقهم صيانة لهم عن اعتراض الشبهة في وقت استخلافهم
ورد بان الملائكة معصومون عن اعتراض الشبهة للتعجب
ولذا اشار المص للتعجب من الملائكة من ان يستخلف لعمارة
الارض واصلاحها باجراء احكام الله فيها واظهار دينه وعدله
فان الخلافة من الله تعالى يكون كذلك ولما كان المتبادر من ظاهر كلام
الملائكة الانكار والاعتراض ولذا استدل به من انكر عصمة الملائكة
على عدم عصمتهم وكانوا مبرئين عن ذلك وجهه بثلاثة اوجه التعجب
والاستكشاف والاستخبار لا الانكار والاعتراض لعدم جوازهما
عليهم من يفسد فيها مفعول يستخلف فان قيل تعجبهم ليس من استخلاف
من يفسد فيها بل من جعل من يفسد فيها وخلقه الا ترى قال اتجعل من يفسد
فيها ولم يقل اتجعل خليفة من يفسد فيها قلنا تعجبهم في الحقيقة عن
استخلافهم كما هو الظاهر من الخطاب الا ان الكشاف عدلوا عنه
الى ما ذكره في النظم فالتعجب الى جعل المفسد في الارض مع قطع النظر عن الخلافة يعني ان جعلهم

محل استبعاد فانه كونهم خليفة او يستخلف مكان اهل الطاعة اهل
المعصية هذا مبنى على ان يكون المراد بالخلافة ممن يسكن الارض خلافة
من اهل الطاعة اعني الملائكة لا الخلافة من الله تعالى كما يكون كذلك في الاول
والتوفيق بينهما ظاهر والمعنى على الاول انه جاعل في الارض خليفة منه وعلى
الثاني انه جاعل في الارض خليفة اي يخلفكم او استئناف عطف
على تعجب والنفي عطف بيان لبيان او عطف اللازم على الملزوم
وليس باعتراض على الله تعالى ولا طعن في بني ادم على وجه الغيبة و
على الخشونة التي تنافي لعصمة الملائكة مستدل بهذه الاية بانها
تدل على انهم اعترضوا على الله تعالى في جعله خليفة وانكروا عليه واغتابوا
خليفة الله وهذا ذنب والذنب ينافي عصمة المذنب وانما عرفوا
ذلك اي الافساد في الارض وسفك الدماء باخبار من الله تعالى روي
عن ابن مسعود او تلقي من اللوح ولا يلزم منه ان يطلعوا على جميع
ما في اللوح حتى يطلعوا على حكمة الاستخلاف فيمنعوا القول
المذكور او استنباط عما ركز في عقولهم ان العصمة من خواصهم
لانهم لما علموا على قوة بان العصمة من خواص جنسهم علموا انها لا توجد
في غير جنسهم واذا علموا ذلك استنبطوا منه جواز صدور الافساد
في الارض وسفك الدماء من الخليفة المجعولة فان قيل ان غاية ما لزم
الاختصاص المذكور جواز صدور مطلق الذنب من الجنس الاخر
ولا يلزم منه جواز صدور خصوص الافساد وسفك الدماء والمقصود
حصول العلم بهما قلنا العلم بالاختصاص المذكور يستلزم العلم بالقوة
الشهوية والغضبية في ذلك الجنس لان الذنب اثر تلك القوتين
الافساد اثر الشهوية وسفك الدماء اثر الغضبية او قياس
لاحد الثقلين اعني الانس على الاخر اعني الجن فانهم كانوا في الارض
وافسدوا وسفكوا الدماء ومنه علم جواز الاجتهاد والقياس
على الملائكة تنبيه فيما بينهم وهو المحذوف الراجع الى حال مقرره لجهة
الاشكال اي اشكال الملائكة اصل جهة اشكالهم استخلاف من وجد فيه
ما يمنع الخلافة وهو الفساد وسفك الدماء واذا انتفى البها وجود
ما يقتضي رجحان كون الملائكة خليفة يؤكد ويقرر تلك الجهة فازداد الاشكال
وهذا هو المراد من قول التفتازاني يعنون الملائكة ان مجرد وجود المانع
فيهم او المرجح فينا كاف في ان لا يجعلهم مكاننا وخلائف منا فكيف
وقد اجتمع الامران اعني قوة المانع فيهم وكمال المرجح فينا واليه
اشار بقوله والمعنى اتستخلف عصاة ونحن معصومون احقاء بذلك
اي الخلافة والمقصود منه اي من قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك عما يجوزهم
اي يجوزه الله منهم من بني ادم من الفساد والسفك على الملائكة متعلق
بترجيح لا التعجب والتفاخر وعلى الخشونة كما سبق وكانهم اي الملائكة
بيان لمنشا اشكالهم علموا على القوى الثلاث مدار امره اي امر الله في الخلق

وقيل انه راجع الى قولهم تستخلف عصاة او فيه نظر

اما الا الله

اما الا الله اي الخليفة به اي الباء للتعدية والضمير الى الخليفة الى الفساد وسفك الدماء
فيه لف ونشر مرتب ونظر والمراد بها اعني القوى الثلاث الاولى
ان يقول فيها لما قالوا ان النظر يتعدى الى المبصرات بالى او بنفسه والى
المعاني بفي والقوى من المعاني مفردة اي غير مجتمعة مع القوة العقلية
تلك القوتين اي الشهوية والغضبية تقتضي من الافادة ما يتوقع
منها اعني الموقوف على الطاعة تلك المفاسد اعني الفساد في الارض
وسفك الدماء وعقلوا عطف على نظروا اعني فضيلة كل
واحدة من القوتين اعني وسطهما فان لكل واحدة منهما طرفين
افراط وتفريط ووسط وهو الفضيلة اذا صارت كل واحدة منهما
مهذبة عن دنس المحظورات الشرعية مطواعة بكسر الميم صيغة
مبالغة المطيع للعقل لان الشهوية اذا لم تطع للعقل فربما تبلغ
حد الافراط وهو الشره وبعضها الى الافساد وربما سلوا الى حد التفريط
وهو الجمود وكلاهما مذموم والغضبية اذا لم تطع للعقل ربما تبلغ
الى حد الافراط وهو التهور وبعضها الى السفك وربما يبلغوا الى حد
التفريط وهو الجبن كالعفة مع اعتدال الشهوية والشجاعة
مع اعتدال الغضبية ومجاهدة الهوى مع ثمرة العفة والانصاف
ثمرة الشجاعة ان التركيب اي التركيب تلك القوتين مع العقلية
كالاحاطة بالجزئيات المدركة بالقوى الظاهرة والباطنة التي
خلت عنها الملائكة والتنبيه الى النظر اي مؤدة وغفلتهم وعدم علمهم بان
التركيب يفيد ما يقصر عنه الاحادات ابي عن احتمال بقوله اني اعلم
ما لا تعلمون من الفائدة والحكمة في جعلهم خليفة في الارض قال الفاضل
المحشي اكد الحكم مع انه لا تردد ولا انكار للنبي ملاطفة بل شانه
ان لا يجهل تنكير ما لا منزلة الجاهل المنكر لانه لو علمه لما اعترض له
الشبهة اذ يضمحل به لا محالة بحيث يستغني عن الاستفسار وقيل
ليس المراد به بيان انه تعالى يعلم ما لا يعلمونه من الاشياء مطلقا فان ذلك
مما لا شبهة لهم فيه حتى يفتقروا الى التنبيه عليه سيما على طريق التوكيد
ويحتاجوا الى التنزيل المذكور بل بيان ان في ادم عليه السلام وذريته معاني
مستدعية لاستخلافهم وهو الذي خفي عليهم وبنوا عليه ما بنوا من التعجب
والاستبعاد فيما عباسة عن تلك المعاني وانما لم يقتصر على بيان تحققها
في ادم عليه السلام بان قيل مثلا ان فيه ما يقتضيه الحكمة من غير تعرض لاحاطته
علمه تعالى به وغفلتهم عنه تفخيما لشانه فان قلت الا يبين لهم تلك الحكمة
اجاب عنه صاحب الكشاف بقوله كفى العباد ان يعلموا ان افعال
الله كلها حسنة وحكمة وان خفي عليهم جهة الحسن والحكمة على انه قد بين لهم
بعض ذلك فيما اتبعه من قوله وعلم الاسماء كلها والتسبيح تبعيد الله
عن السوء بان يحكم ويعتقد بانه تعالى بعيد ومنزه في ذاته وصفاته وافعاله

عن السوء ولذا فسر والمعنى قوله ونسبح بحمدك اى نقول سبحان الله وبحمده وكذلك
التقديس اى تقديس الله تبعيده عن السوء كما هو الظاهر من قول الكشاف
والتسبيح تبعيد الله من السوء وكذلك تقديسه من سبح في الارض والماء وقدس
في الارض اذا ذهب فيها وابعد وانما عدل عنه لان قوله من سبح كمنع في الارض
اذا ذهب فيها وابعد وانما قال قدس كمنع ايضا على ما صرح في اربابه
لكن الظاهر من قوله اذا طهر لان مطهر الشئ انه بالتشديد مبعده عن الاقذار
لان صاحب الكشف اعترض عليه بان صاحب الكشاف جعلهما مترادفين
معنى اصلا ونقلا وهو الاشبه انهما متغايران في المعنى وان كانا راجعين الى
نفى النقصان عن الذات وان القدس هو الطهر البالغ والنظر في التسبيح
الى العارف انه المستطاع في التنزيه ولم يتركه فانه على حسب المعرفة وفي
التقديس الى ان الذات الكاملة التي لا تمكن في الوجود والتصور مايلائمها
من شئ نزهها الطاهرة عن كل سوء اطلق عليه لفظ دال او لم يطلق
لوحظ في الاول العارف وفي الثاني الموصوف انتهى فاشار بتغير عبارة
الى ما ذكره الى المغايرة بينهما اصلا ونقلا على ما الهمنا متعلق بحمدك
وما مصدرية لان التحمد عليه لا بد وان يكون من الافعال الاختيارية ووفقتنا
لتسبيحك فيه اشارة الى انه متعد الى مفعول بنفسه بخلاف التوفيق
تداركوا جملة ابتدائية لبيان فائدة تقييد الجملة بذلك الجملة الحالية به
اى بحمدك ما اوهم اسناد التسبيح الى انفسهم من العجب والافتخار كانهم
قالوا لولا انعامك علينا باللطف والتوفيق لم نتمكن من عبادتك
ونقدس لك نظهر انفسنا عن الذنوب لاجلك اشار به الى
ان التقديس ههنا متعد بنفسه وان مفعوله مقدر اعنى نفسهم
واللام لك ليست صلة نقدس ولا نسبح بل للتعليل وان التقديس
والتسبيح متنوع لكن لم يرض به التفتازاني حيث قال التسبيح يتعدى
بنفسه وباللام وكذلك التقديس فاللام في لك في المعنى متعلق بالفعلين
وكذا الحال اعنى بحمدك متعلق بهما وفائدة الجمع بين التسبيح والتقديس
وان كان ظاهر كلام الكشاف ترادفهما ان التسبيح بالطاعات
والعبادات والتقديس بالمعارف والعبادات بلا تخصيص بعيد
بالتسبيح متعلق بقابلوا او سبحتك الله ما عطف على الف ونظهر
النفس متعلق بقابلوا ايضا مزيدة لتحسين اللفظ في بلكه التقديس
به بعد كالتسبيح لانفسهم اما بخلق علم ضروري غير مكتسب الدليل والحواس
بها اى بان تلك الاسماء بازاء تلك الاسماء ومفهوم تلك الالفاظ او القاء المعاني اى الالهام موضوع
في قلبه ادم في روعه او القاء التعليم بالوحي او الفيض في روعه
بالعلم القلب فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون قد حصل العلم الاول بالنفس اسباب
العلم قلت مراده انه ليس من اسباب العلم الحاصل لعامة الناس وبعبارة
الالزام على الغير لا مطلق العلم فلا شك انه قد يحصل العلم به وعلم انه ذات راكب

لا ان ما يحصل بالفيض هو الالهام
منه

ان المختار

ان المختار عنده مذهب الاشعري وتوضيحه ان دلالة الالفاظ على المعاني
ليس لمناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى كما زعم البعض والا لما جاز وضع
لفظ واحد على النقيضين وعلى الضدين وقد جاز ذلك لانه لم يلزم من
فرضه محال ولما وقع ذلك وقد وقع كالقرء للحيض والطهر او بالعكس
نقيضان والجون للاسود والابيض وهما ضدان لان مناسبة
طبعية لفظ واحد للنقيضين والضدين محال ولانها لو كانت ذاتية لما
اختلف باختلاف الامم لان مقتضى الذات لا يختلف ولو اوجب ان
بل بالوضع فاختلفوا في الواضع فقال الاشعري ومن تبعه هو الله تعالى
وضعها ووقف عباده عليها بان علمها بالوحي او بخلق الاصوات والحروف
في جسم من الاجسام واسماع ذلك الجسم واحدا او جماعة من الناس
او بخلق علم ضروري في واحد او جماعة بان واضعها وضع تلك الالفاظ بازاء المعاني
فيكون التعريف فيها الهيا وقال ابو هاشم ومن تبعه الواضع هو البشر وضعها واحد او جماعة
منه ثم حصل تعريف الباقين بالاشارات والقرائن والترديد وهو
التكرار مرة بعد اخرى كما حصل تعريف الاطفال بذلك وقال الاستاد
القدر المحتاج اليه في تعريف بعضهم بعضا ما يتعلق بالاصطلاح يحصل
بالتوقيف من الله وغيره يحتمل الامرين وقال القاضي ابو بكر
الجميع ممكن عقلا وليس في حجة المذاهب لا يفيد القطع
فوجب التوقف قالوا النزاع في الظهور لا في القطع فالظاهر
قول الاشعري بدليل قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فانه ظاهر
في ان واضع الاسماء هو الله تعالى لان تعليمها يقتضي تقدم وضعها فكذلك الافعال
والحروف اذ لا قائل بالفصل واعترض عليه من المخالفين اولا بان مذهب
الاشعري هو ان الله علمها بالوحي او بخلق الاصوات والحروف في جسم
او بخلق علم ضروري كما مر والاخيران خلاف المعتاد فتعين الوحي
ان كان المراد به الافهام بالخطاب فذلك لا يكون الا بحروف واصوات
والكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم الدور او التسلسل وان كان المراد
الالهام فهو توفيق لا توقيف منه تعالى وان كان غير ذلك فلا بد من البيان وثانيا
بان المراد بقوله تعالى وعلم ادم الالهام في الاحتياج الى الاسماء واعطاؤه
من العلوم ما قدر به على الوضع والاصطلاح ولو سلم انه التعليم الحقيقي
فلا نسلم لم لا يجوز ان يكون المعلم من الاسماء اصطلاحات من قوم خلقهم
قبل ادم وعلم ادم اذ خلقه فتلك الآية تدل على ان تلك اللغات اصطلاحية
لا انها توقيفية واجيب بانه خلاف الظاهر فلا يحمل عليه كلام البليغ بلا ضرورة
لان الاصل في التعليم العلم لا الالهام وكذا الاصل عدم اصطلاح سابق
وسياق الآية يخالفه كونها لنا بان المراد بالاسماء المسميات
اى حقائق الاشياء معناه علم ادم حقائق الاشياء وصفاتها مثل
ان الخيل حقيقته كذا وانه يصلح للكر والفر والابل حقيقته كذا وانه يصلح

ايجاد

[illegible]

للتحمل الامر ذلك يدل عليه قوله ثم عرضهم بضمير العقلاء على طريق التغليب لان منهم العقلاء ولو كان الضمير للاسماء تعين ان يقول عرضها او عرضهن لانتفاء جهة التغليب ح واجيب بان المراد بالاسماء الالفاظ لا الحقايق لقوله انبئوني باسماء هؤلاء فان المراد بهؤلاء المسميات ولو كان المراد بالاسماء المسميات ايضا كان معناه انبئوني بحقايق هذه الحقايق ولا معنى له واذا عرفت هذا فقوله كلام المصنف فذلا تفتقر الى سابقة اصطلاح لانه خلاف الاصل كما عرفت لتسلسل او يدور ولم يذكره اكتفاء بالتسلسل فان قيل قوله تع وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه يدل على ان وضع اللغات سابقة على بعثة الرسل ولو كانت بالتوقيف من الله بالوحي كما ذهب اليه الاشعرى لكانت البعثة سابقة عليها فيلزم الدور اجيب عنه بانه انما يلزم الدور ان لو كانت اللغات سابقة على جميع الرسل وفي الاية ما ينافيه لانه قال الا بلسان قومه فكانت سابقة على الرسل الذين لهم قوم فيجوز ان يتقدم بعثة ادم عم على اللغات لانه لم يكن له قوم لوح يقال علم الله ادم اللغات بالوحي ثم علم ادم غيره فتلك اللغات متاخرة عن بعثة ادم ومتقدمة على غيره من الرسل فلا يلزم الدور وكيف يمكن ان يقول هذا المخالف لان الاية لان فيها وما ارسلنا من رسول نكرة في سياق النفي مؤكدة بمن الاستغراقية فكيف تجوز ان يخرج ادم عم من عام مؤكد لا يقبل التخصيص اصلا فالحق في الجواب ان يقال علم ادم الاسماء حين لم يكن له قوم ثم ارسل اليهم ليعلمهم الذي يتعاطون به ولسان كل قوم ما يتعاطونه اليه وقد يجاب بان الكلام هو اذا كانت اللغات سابقة على البعثة يلزم الدور لان البعثة على ذلك التقدير يكون موقوفة على اللغات ولكون اللغات لا يتوقف على البعثة بل على تعليم ولا يلزم ان يكون ذلك التعليم رسالة والتعليم فعل يترتب عليه العلم ترتبا عاديا كما هو مذهب اهل السنة او تولدا كما هو مذهب المعتزلة او لزوما عقليا كما هو مذهب الحكماء وبهذا اندفع ما يقال من ان كلا من خلق علم ضروري والالقاء في روعه ليس تعليما لانه يكون بالقاء الالفاظ فيفتقر الى سابقة اصطلاح وهو مذهب الخصم فدفعه بانا لا نسلم انه كذلك بل فعل يترتب عليه العلم مطلقا وفيه اشارة الى ان العلم من مقولة الانفعال غالبا تبدى بالا ولذلك يقال علمته فلم يتعلم وفيه اشارة الى ان المطاع قد يتخلف عن المطاوع وقد لا يتخلف بخلاف كسرته فانكسر اذ لا يقال فلم ينكسر والفرق بينهما ان حصول العلم في القلب يتوقف على امور من المعلم والمتعلم فكان علمته موضوعا للجزء الذي من المعلم فقط بخلاف الكسر فان اثره لا واسطة بينه وبين الانكسار واعلم ان ما ذكره المصنف مذهب الاشعرى وقال الشيخ ابو منصور الماتريدي حقيقة التعليم تخصيص المحل بالعلم وطلب

المتعلم

المتعلم بطريق الضرورة او بطريق الكسب فالاول هو العلم الحاصل بالحواس والحاصل بالبديهة فان كلا منهما حاصل بمحض خلق الله تع لا دخل للعبد اصلا والثاني هو العلم الحاصل بفعل العبد كسبا وبفعل الله خلقا وهو العلم الاستدلالي فالعلم الضروري بكلا طريقيه غير مراد هنا لان معرفة اسماء الاشياء لا يمكن بطريق البديهة ولا بالحواس بدلالة استواء الملائكة وادم عم في البديهة وسلامة الحواس بدون الاستواء في العلم الحاصل بهما وانما يكون بالالهام او بالوحي بارسال ملك الوحي من الله تع سوى الملائكة الذين كلفهم الله تع بالانباء في قوله انبئوني باسماء الله واما الالهام وان كان صنع الله يحصل حصول العلم المستند لا الى الا ضرورة لا بد من الاستدلال ليتميز ان الذي يلقى السمع هو الملك دون الجن والشياطين فيصير العلم الحاصل بكل من الالهام او الوحي مستندا لا الى الا ضرورة وذلك بفعل العبد كسبا استند تعليمه الى الله تع بناء على انه خالقه فان قيل لكن الشي بديهيا لا يقتضي العلم به لجواز توقفه على امور سوى النظر والفكر فلا يلزم من حصول العلم به لادم عدم حصوله للملائكة قلنا نعم لكن اطلاق البديهي على هذا المعنى لكن لا يلزم هذا وادم اسم اعجمي كازر وشالخ فلا اشتقاق له من المصدر وادعاء الاشتقاق في لفظ اعجمي واشتقاقه مبتدا خبره فلفظ تعسف من الادمة بضم الهمزة وسكون الدال وهي السمرة كلون الاسمر او الادمة بالفتح كالاول والثاني بمعنى الاسوة بكسر الهمزة وضمها بمعنى القدوة ويستعمل استعمالها يتاسى به او من ادوم الارض اي وجهها سطحها اي سطحها وغيرها اي غليظها واحيافا اي اصنافا مختلفين ومن قيل للناس احياف او من الادم او الادمة بفتح فيكون فيهما بمعنى الالفة فسمى الله به ادم لانه الف بينه وبين حوا تعسف لان جعل الاسماء الاعجمية مشتقة من الالفاظ العربية خروج عن الطريق المستقيم ولكان ان ادم كان يتكلم بالعربية الفائق لان كون لفظ ادم عربيا غير بعيد الحيف لا يثبت تحرد الاحتمال كاشتقاق اي كالتعسف في اشتقاق ادريس من الدرس لكثرة تدريسه للعلم ويعقوب من العقب لكونه عقب اسحاق وابليس من الابلاس وهو اليأس لياسه من رحمة الله حاصله ان مراد المصنف ليس بيان جعل الاعجمي مشتقا من اصل عربي بل مراده ان قولهم بالاشتقاق فيه تعسف لان لفظ ادم عربي بل كقولهم بالاشتقاق في هذه الالفاظ الاعجمية لانه اذا استعمل العرب لفظا اعجميا يلحقونه بكلامهم ويتصرفون فيه اشتقاقا على ما في تحقيق كلامهم لعرفة الزايد من الاصلي والاسم باعتبار الاشتقاق من الوسم كما هو مذهب الكوفيين ما يكون علامة للشي اي المسمى بان يكون

وهو العلامة بحذف الواو وفاء والكلام وعوض عنه الهمزة منه

ثم ان ... ة ايراد في القران الفاظ غير عربي وفيه خلاف فالاكثرون على عدم وقوعه وتمسكوا بقوله تع انا انزلناه قرانا عربيا والقاضي بعضهم من جعلناه قرانا عجميا لقالوا لولا فصلت اياته واعجمي وعربي واجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون الضمير في انا انزلناه راجعا الى السورة فلا يلزم ان يكون القران كله عربيا واطلاق القران عليها شايع لان تسمية البعض باسم الكل بعض رواية شايع ولعله انه راجع الى القران والاتيان القران عربي فمعناه عربي الاسلوب كلمات بعضها رومية بالبعض كمشكاة وبعضها هندية كاستبرق ولو سلم انه ... والكل ... ذلك يكون باعتبار الاعم الاغلب لان ما جمع غير عربي في كلامه ... تعلق ... مخاطبة عربي صحيح ... كالقسطاس ... منه ... والكلام اعجمي

لفظ موضوع لمعنى بإزائه او حال من احواله او فعل من افعاله فان كلها علامة
عليه و دليل على رفعته اي باعتبار اشتقاقه من السمو بمعنى العلو كما هو مذهب
البصريين من الالفاظ الخ بيان لما واستعماله في معنى العرف العام
هذا مبتدا وخبره قوله في اللفظ الموضوع لمعنى ظهر منه انه لا يستعمل
في المهمل بحسب اللغة يريد به الاسم المقابل للفعل والحرف او حتى اريد
به الفعل او رابطة يريد به الحرف واصطلاحا اي العرف الخاص
كعرف العربية في اللفظ المفرد احترز به عن المركب الدال على معنى في نفسه
احترز به عن الحرف غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة احترز به عن الفعل
والمراد بالاسم اما الاول وهو المعنى الاشتقاقي اعني العلامة والدليل
او الثاني وهو المعنى العرفي العام واما المعنى الثالث اي العرفي الخاص فلا وجه
لا يراد في الاية اذ لا معنى يعتد به في تعليم ادم الاسماء الاصطلاحية
لانه عرف خاص حادث منقصر عن توقفه على التعليم الذي به يدل
على بعثيته للخلافة كما هو حقها بخلاف الاولين وهذا اي المعنى الثاني في
ستلزم المعنى الاول لان العلم بالالفاظ الموضوعة بازاء المعاني
هذا اشارة الى المعنى الثاني من حيث الدلالة اي على المعنى الموضوع له
او على [illegible] لعلاقة للشيء و دليلا قيد للجنسية
هنا للتقييد لا للتعليل فالمعنى لان العلم بالالفاظ الدالة على المعنى متوقفة
على العلم بالمعاني والعلم بالمعاني موقوف على العلم بالعلامات
المعلوم [illegible] والدلائل و المعنى اي معنى الاية
من اجزاء مختلفة الطبائع وهي العناصر الاربع وقوى متباينة
وهي اربعة انواع الاول القوى المدركة الظاهرة وهي الحواس الظاهرة
والثاني القوى المدركة الباطنة وهي ايضا خمس الاول الحس المشترك وهي
القوة القابلة لارتسام صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة
والثاني الخيال وهي القوة الحافظة للصور المرتسمة في الحس المشترك اي كالخزانة
له والثالث الواهمة وهي القوة المدركة للمعاني الجزئية المتعلقة
بالصور الجزئية والرابعة القوة الحافظة للمعاني الجزئية وهي كالخزانة
للقوة الواهمة نسبتها الى الواهمة مثل نسبة الخيال الى الحس المشترك والخامسة
القوة المتخيلة وهي التي تتصرف في الصور والمعاني بالتركيب
والتحليل والرابع القوة الفاعلة وهي على قسمين باعثة ومحركة
على ما فصل في محلها ولا يخفى عليك تباينها مستعدا بسبب تلك القوى
وهو حال من ضمير خلقه من المعقولات التي شانها ان يدرك بالقوة
العقلية والمحسوسات التي شانها ان تدرك بالقوى الحس
الظاهرة والمتخيلات والموهومات من الصور الجزئية والمعاني الجزئية
والهمه عطف على خلقه بيان لمعنى علم ادم الاسماء لا يقال انه في
التعليم تحلى علم ضرورة والقاه في روعه ولم يذكر الالهام لانا نقول

العاقلة التي شانها ادراك
المعقولات اعني المعاني الكلية
الثانية القوى ...

انه

انه داخل في الالقاء لانه اعم مما يكون بتوسط الملك وهو الوحي ومما لا يكون بتوسطه
وهو الالهام معرفة ذوات الاشياء مطلقا اعيانا او اعراضا وهذه
المعرفة تصور كما هو شان العلم المضاف الى حقائق الاشياء وخواصها
واسمائها بان هذا خاصة هذا وهذا اسم هذا فهذه المعرفة بمعنى التصديق
واصول العلوم اي قواعدها الكلية التي يستنبط منها احكام جزئيات
موضوعاتها وقوانين الصناعات اي الامور الكلية التي يحتاج
اليها في الصناعات والحرف وكيفية الاتها كخفة القلم للكتابة والقدوم
للنجارة والابرة للخياطة من المقصود من قوله والمعنى الى هنا اوقع ما يتوهم
ان يقال من طرف الملائكة لا يلزم من علم ادم بالاسماء وانبائه بها الملائكة
فضله علينا واستحقاقه بالخلافة فانه انما علم ذلك وانباه بتعليمك
اياه ولو علمتنا لعلمناه وانبأناه ايضا وحاصل الدفع ان ادم
ع م خلق مستعدا لهذه العلوم والادراكات بخلاف الملائكة
لعدم القوى المتباينة فيهم لكن للملائكة ان يعودوا ويقولوا لم تخلقنا
مستعدا لها ايضا فالجواب ان هذا سؤال عن الحكمة وهو لا يسال
عما يفعل التعرض فيه للمسميات الدال عليها ضمنا فان قيل قدم
انه يجوز ان يراد بالاسماء المسميات فلا حاجة الى الدلالة الالتزامية
لكونها مذكورة صريحا قلنا قد تقدم ايضا عدم جواز ان يراد بها المسميات
اذ التقدير اسماء المسميات علة لكونها مدلولة عليها ضمنا لحذف المضاف اليه
لكونه معلوما بالدلالة المضاف عليه لان العلم بالدال يستلزم العلم بالمدلول
واما احتياجه الى اعتبار هذا الحذف ليتحقق مرجع ضمير عرضهم وينتظم قوله
انبئوني باسماء هؤلاء لان هؤلاء اشارة الى المسميات لا الى الاسماء
ولم يجعل المحذوف مضافا اي مسميات الاسماء لينتظم تعلق الانباء
بالاسماء في قوله انبئوني باسماء هؤلاء بعد التعليم لان التعليم وجب
تعلقه بالاسماء لا بالمسميات لقوله انبئوني باسماء هؤلاء وقوله
انبئهم باسمائهم فكل تعلق الانباء بالاسماء لا بالمسميات ولم يقل انبئوني
بهؤلاء وانبئهم بهم وجب تعلق التعليم بها ايضا في قوله وعلم
ادم الاسماء وجعل التقدير مسميات الاسماء ينافيه وعوض عنه
عن المضاف اليه اللام على مذهب الكوفيين واما البصريون فهم يجعلون
اللام في مثله للعهد والمعهود هو المضاف اليه المحذوف فانه لما كان
معلوما يؤتى بلام التعريف للاشارة اليه كقوله واشتعل الراس
شيبا اي راسي حذف ياء المتكلم لدلالة ما قبله في رب اني وهن العظم مني
واتى بلام التعريف للاشارة اليها وفيه نظر لانهم قالوا ان اللام
انما يجعل عوضا عن المضاف اليه اذا كان ضميرا كما في واشتعل الراس
بخلاف ما نحن فيه فان المضاف اليه هنا اسم ظاهر لا ضمير فلا يجوز تعويض
اللام عنه اجيب بان مراد المصنف بالعوض ههنا ان اللام بدل عن الاضافة

او انه كالعوض عن المضاف اليه او ابنه عن تعريف الاضافة فلمنا مل لان العوض
علة للكون الضمير للمسميات لا للتقدير كي طي للسؤال خبران عن
اسماء الموصوفات بدليل قوله انبئوني باسماء هؤلاء ويا ادم
انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم فانها تدل على ان العرض
على الملائكة للسؤال عن اسماء الموصوفات لا عن الموصوفات
فلا يجعل الموصوف نفس الاسماء بجهات ان اريد به اي بالاسم الالفاظ
الموضوعة لمعنى وهو المعنى العرفي العام فان عدم كون الموصوف نفس الاسماء
في غاية الظهور والمراد به اي بالموصوف والراجع الى المسميات بعينه
ذوات الاشياء وان اريد بالاسماء المعنى الاشتقاقي اي العلامة او اللغوي او ...
الالفاظ ان اريد به اللفظ الموضوع لمعنى فيتكلم المسمى بمعنى الموضوع له
وتذكيره اي ضمير عرضهم وهو جواب عما يقال ان الضمير اذا كان راجعا الى المسميات
كان الظاهر ان يقال عرضهن او عرضها فاجاب بانه لتغليب ما اشتمل عليه
من العقلاء من الانس والجن والملائكة فانهم غلبوا على غيرهم من الخلائق فعبر
عن الجميع بما يعبر به عن العقلاء ولم يتعرض لبيان معنى عرض المسميات
قال الفراء معنى عرضهم ابرز حقائق الاشياء عليهم حتى رأوها وقال
مقاتل ان الله خلق كل شيء من الحيوان والانسان والملائكة والجن وغيرهم ثم علم
ادم اسماءها ثم عرض تلك الشخوص الموجودة على الملائكة ولذلك قال
ثم عرضهم لتأخره عن التعليم ولا يمكن بعين عرضها للملائكة وقوله
انبئوني تراخ عطف بالفاء قوله فقال انبئوني على معنى عرض
مسمياتهن في قراءة عرضهن او مسمياتها في قراءة عرضها بمعنى على هذين
القراتين يعتبر فيه حذف المضاف والضميران راجعان الى الاسماء
هكذا ذكره في الكشاف ثم علله بقوله لان العرض لا يصح في الاسماء
واعترض عليه بانا لا نسلم ان العرض لا يصح في الاسماء لم لا يجوز ان يعرض
الاسماء على الملائكة ويسأل عن معانيها بان يقال ما معنى هذا اللفظ
وذاك اللفظ واجيب بان مراد صاحب الكشاف هو العرض
المعقب بقوله فقال انبئوني باسماء هؤلاء لا مطلق العرض
فان قيل لم لم يجعل الضميران في القراتين للمسميات المحذوفة في قوله
وعلم ادم الاسماء قلنا ان اعتبار ذلك الحذف انما كان لاجل جعل
عرضهم على عرف واما على تقدير عرضها او عرضهن فيصح عود الضمير
الى الاسماء فلا يعتبر حذف المسميات في وعلم ادم الاسماء مضافا اليه
بل يعتبر هنا مضافا فالتلاوة ... تبيل ترع للخف فخل الموصول
الى الماء هكذا ذكر التفتازاني واعترض عليه بان ما ذكره صحيح في ضمير
عرضها دون عرضهن لانه ضمير جمع المؤنث العاقل والاسماء
ليس كذلك فلا بد من رجوعه الى المسميات فيعتبر بالضرورة حذفها
ثمة مضافا اليه لا ههنا مضافا واجيب بمنع اختصاص ضمير هن
بالنسوة العقلاء كيف وقد قال الله ومن اياته الليل والنهار والشمس

ومعنى تعليم الاسماء انه اراه الاجناس
والحقائق التي خلقها وعلمه ان هذا اسمه
فرس وهذا اسمه حمار
انسان وهذا اسمه ... وعلمه احوالها
وهذا اسمه حجر الى اخر ذلك
صح

والقمر

والقمر خلقهن تبكيت لهم اي الزام لهم وتنبيه على عجزهم دفع لما يقال من ان بعد
علم عجزهم عن الانباء وانهم سيقولون لا علم لنا فلم امرهم بانبائهم وهل هو
الا تكليف بالمحال عن علام الغيوب فاجاب بانه امر تعجيزي لا تكليفي كما
دل عليه قوله وليس بتكليف ليكون من باب التكليف بالمحال بل تنبيه
على عجزهم واسكات لهم ولانه تعالى علقه بالشرط اعني وان كنتم صادقين والتعليق
لا يناسب التكليف لان التصرف بيان لوجه عجزهم والتدبير في المصالح
واقامة المعدلة بين العباد بمحال خبر ان فان قيل لا نسلم انه محال
لانه يجوز ان يعلمهم الله تعالى مثل تعليمه ادم عليه السلام فيمكن لهم التصرف والتدبير
مثل ادم قلنا جوابه كما مر من ان ادم عليه السلام خلق مستعدا للادراكات
وهم خلقوا عديم الاستعداد وليس بتكليف عطف على تبكيت
ولذلك يجري مجرى كل واحد منهما من الاخبار والاعلام فيتعدى
بالباء لتضمنه معنى الاخبار وبنفسه لتضمنه معنى الاعلام ولما كان
المراد هنا مجرد الاخبار تعدى بالباء وانما قلنا مجرد الاخبار
لان الاخبار على وجه الاعلام لا يتصور في حقهم لانه اعلام الغيب
فلعله مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء في زعمكم انكم احقاء بالخلافة
بيان لمتعلق الصدق والزعم يجيء بمعنى القول يقال زعم سيبويه اي قال
وبمعنى الظن والاعتقاد والظاهر انه بمعنى الاعتقاد ههنا كما في قوله تعالى
وزعم الذين كفروا ان لن يبعثوا وقد قال المرزوقي اكثر ما يستعمل الزعم
فيما كان باطلا وصدقه بمعنى المطابق للواقع من جواز الشرط المحذوف
لدلالة المقدم عليه كما هو مذهب البصريين في امثال هذا المقام اي ان
كان اعتقادكم هذا مطابقا للواقع فانبئوني باسماء هؤلاء فان مطابقة
اعتقادكم هذا للواقع يستدعي الانباء باسماء حقائق الاشياء
لان امر الخلافة لا ينتظم بدون معرفتها فان قلت عدم صدق الشرط
المذكور واقع محقق عند الله فكيف يصح الشرطية المذكورة قلنا الصدق
الشرطية لا يستدعي صدق الطرفين كما في قوله تعالى ان كان للرحمن
ولد فانا اول العابدين بعضكم الثابتة للسببية او ان خلقكم
واستخلافكم عطف على انكم والضمير راجع الى ادم وذريته وبعده
اي الالف وفي الارض وسفك الدماء صفتهم اي ان منهم كابليس
بالحكم وهذا بناء على وجود المانع عن استخلافهم في زعمهم كما ان المعطوف عليه
بناء على وجود المقتضي لاستخلافهم اعني عصمتهم والمعنى ان كنتم صادقين
فيما زعمتم من انه استخلف من غالب حاله الافساد وسفك الدماء
من غير ان يكون فيه ما يصلح لان يستخلف لان ذلك انما يصلح
ما يعلم الاستخلاف اذا لم يكن بحكمة ما يستلب ... ومنافع راجحة
على هذه المضرة والمفسدة فانبئوني باسماء هؤلاء هكذا ذكره
التفتازاني ثم قال فان قلت هذا بناء على ما سبق من انهم عرفوا ذلك

باخبار من الله تعالى او من جهة اللوح او نحو ذلك فانه صرح بانكونهم صادقين
قلت المراد بذلك مجرد ذلك بينا ادم من يصدر عنهم الفساد والقتال ثم ان قلت
ما وجه ارتباط الامر بالانباء بهذا الشرط وما معنى ان كنتم صادقين فيما
زعمتم فانبئوني باسماء هؤلاء قلت معناه ان كنتم صادقين فيما زعمتم
من خلوهم عن المنافع والاسباب الصالحة للاستخلاف فقد ادعيتم العلم
بكثير من خفيات الامور فانبئونى بهذه الاسماء فانها ليست فى ذلك
الخفاء ورد بان المترتب على كونهم صادقين فى هذا الزعم يدل العلم
بكثير من خفيات الامور لا ادعائهم العلم بتلك الخفيات ولقوة
الاشكال الذي ذكرناه قال بعض المفسرين ان المعنى ان كنتم صادقين
فى قولكم لن يخلق خلقا اكرم عليه منا ولا اعلم ورد بانه لا دلالة
فى الكلام عليه وهو احد الزاعمين وان لم يصرحوا به فبلى ظاهر
هذا التركيب غير مستقيم وان كان مشهورا او وجه بان الواو وان فى كان
زائدتان والمعنى وهو غير مصرح به فيتجه الاستدراك بقوله لكنه
لازم مقالهم الاول لازم لقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك
والثاني لازم لقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء
والتصديق كما يتطرق الى الكلام باعتبار منطوقه وذلك فى الكلام
الخبرى كما يقال هو واحد كلام صادق مصدق قد يتطرق اليه
بغرض ما انسابيته وكلمة ما ابهامية اي بغرض من الاغراض يلزم
ذلك الغرض مدلوله اى مدلول الكلام الاوضع لما يتوهم من مقالهم
ههنا هو قوله اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك وهى جملة انشائية متضمنة نسبة معقودة
بجملة حالية كما تقدم والصدق والكذب وكذا التصديق والتكذيب
لا يتطرق الى الانشائيات وانما يتطرق الى الخبر فما وجه التقييد
بقوله ان كنتم صادقين فاجاب بان التصديق كما يتطرق الى الكلام
باعتبار منطوقه كما فى الكلام الخبرى كذلك يتطرق اليه باعتبار لازم
مدلوله كما فى الانشاء وما نحن فيه من هذا القبيل فان مقالهم المذكور انشاء ولازم
مدلوله اخبار على ما اشار اليه بقوله من الاخبار فان كلا من
الزعمين المذكورين اخبار لازم لمدلول مقالهم المذكور فالتصديق
يتطرق اليه باعتبار لازم مدلوله وبهذا الاعتبار يعتري التصديق وكذا
التكذيب الانشاءات فانك اذا قلت ازيد فى الدار مستفهما
او قلت اعطني كذا يلزمه الاخبار بجهلك فى الاول وبحاجتك
فى الثاني فباعتبار هذا اللازم صح ان يقال هذا صادق او كاذب
ولهذا كذب الله المنافقين فى قولهم نشهد انك لرسول الله
ومنطوق كلامهم انشاء الشهادة باعتبار تضمنه اللازم للكلام
وهو مواطاة قلوبهم لالسنتهم فى تلك الشهادة فكان التكذيب

راجع

راجع الى هذا الخبر الضمني اللازم لمقالهم لان الشهادة لا تكون الا عن علم ومواطئة
قلت قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا ما مصدرية ومحلها الرفع على
البدل من موضع لا علم اى الاعلم الا علمتناه او بمعنى الذي ويلزم العلم بمعنى
المعلوم الا المعلوم الذي علمتناه اعتراف بالعجز والقصور
يعنى لما كان قولهم هذا ممن كان عالما بفائدته ولازم فائدته وهو
المدعى احتاج الى بيان الفائدة بوجه اوضح يفيد بكل المعنى
باربعة اوجه الاول اعترافهم بعجزهم وقصورهم عن علم ما سئلوا
عنه وذلك الا اذا فسروه وهو الاولى بالملائكة ليس بمعصومين لاتيانهم
بالمعصية فى قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء قالوا
انهم لما عرفوا خطاءهم فى ذلك السؤال رجعوا وتابوا واعتذروا
عن خطائهم واعترفوا بعجزهم وقصورهم بقولهم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا
والذين قالوا بعصمتهم وهم المحققون ذكروا فى هذه الاية وجهين الاول
انهم قالوا ذلك على وجه الاعتراف بالعجز والتسليم بانهم لا يعلمون
ما سئلوا عنه بانا لا نعلم الا ما علمتنا فاذا لم تعلمنا ذلك فكيف
نعلمه الثاني ان الملائكة انما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها لان الله تعالى
اعلمهم فكانهم قالوا انك يا رب علمتنا انهم يفسدون فى الارض
ويسفكون الدماء فقلنا لك اتجعل فيها من يفسد فيها استفسارا
عن حكمتك واما هذه الاسماء فانك ما علمتناها فكيف
نعلمها لا يخفى عليك ان مآل الثاني الاعتراف ايضا واظهار اشارة
الى الفائدة الثانية واظهار لشكر نعمته اشارة الى الفائدة الثالثة وهى
مستفادة من تصديرهم قولهم بتسبيح الله وتنزيهه ثم اعترافهم بتعليمه تعالى اياهم بقولهم
الا ما علمتنا بما كشف لهم وكشف لهم بيان لنعمته تعالى ولما متعلق لنعمه
على ان يكون ظرفا لغوا ويكون الباء سببية او ظرفا مستقرا وما مصدرية ما اعتقد
اى التبس ومراعاة للادب اشارة الى الفائدة الرابعة بتفويض
العلم كله اليه تعالى فان كمال التواضع ونهاية التذلل الاستصغار اما هو
فاعل فى المعنى او مفعول كما فى هذا المقام منصوب باضمار فعله الواجب
حذفه بمعنى سبحانك اسبحك تسبيحا فجعل سبحان موضع تسبيحا فاضيف
الى الكاف للخطاب قيل انه مفعول وهو الظاهر وقيل انه فاعله
اى اسبح تسبيحك وقد اجرى علما لجنس التسبيح كاسامة على جنس الاسد
فيصلح لكل فرد منه وفى هذه غير منصرف للعلمية والالف والنون
المزيدتين وينقطع عن الاضافة بمعنى التنزيه اشارة الى انه لا يجوز
ان يكون علما للتسبيح الذى هو مصدر سبح بمعنى قال سبحان الله
بمعنى انه لا يكون علما للتسبيح بمعنى التلفظ فى قوله سبحان من علقمة
الفاخر من الفخر بمعنى الافتخار فانه استعمل منه علما قال ابن الحاجب
والدليل على كونه علما قيل انه غير منصرف فان قيل الاعلام لا تكون للاعيان والاحكام

لا بد ان شارك المبدل منه
اقول ههنا ابحاث الاول ان البدل لا بد ان ... وانما يكفى ذكره الرضي
ومعنى العامل وهما مختلفان ههنا نفيا واثباتا فلا يكون كذلك كما جاز
عن ثعلب واجيب عنه بانه لا منع منه مع الاشتراك المعنوي كما جعلت فى النفي
فى الصفة نحو مررت برجل لا ظريف ولا كريم فكذلك يجعل
مع الاسم بعده صفة رجل والاعراب جار على الاسم
البدل بمجموع المستثنى مع الا والاعراب على المستثنى كما جعلت فى قولنا
ما جاء القوم الا زيد فقولنا الا زيد بدلا والاعراب على الاسم الثاني
بعض النحاة ان هذا البدل ليس بدل الكل ولا بدل الاشتمال وهو ظاهر
ولا بدل البعض لانه يجب فيه الضمير الى المبدل منه فتعين بدل الغلط
وهو لا يقع فى كلام الفصيح واجيب عنه بانه بدل البعض ولا حاجة
الى الضمير الرابط لحصوله بالاستثناء المتصل لافادته ان المستثنى
بعض المستثنى منه الثالث ما اورده ... والمستثنى منه
... فى كلام واحد ما قام القوم الا زيد وما قام القوم ...
فى كلام اخر لان معنى ما قام القوم الا زيد ... واجيب عنه بوجهين الاول
ان المعنى الابدال فى كلام من حيث ... منه فى كلام اخر ... الا
ان كل من المستثنى والمستثنى منه فى كلام واحد ... والابدال معاملة لفظية
بحسب اللفظ فليس الكلام الا واحدا
والثاني ان الا حرف عطف مع افادته الاستثناء فيكون
من قبيل الاتباع بالعطف نقله الرضي عن الكسائي والفراء

في المشهور كزيد وعمرو لا للمعاني والتسبيح من المعاني اجيب بمنع الانحصار
في ان عيانا بل يجي للمعاني ايضا كشعوب للمنية لكن هذا مخالف
لما ذكره الرضي فانه منع علمية سبحان في هذا البيت على حيث قال
قالوا سبحان علم للتسبيح ولا دليل على علميته لانه اكثر ما يستعمل مضافا
فلا يكون علما واذا قطع عن الاضافة فقد جاء منونا كقوله سبحانه
ثم سبحانا نعوذ به وقد جاء باللام كقوله سبحانك اللهم ذا السبحان
واما قوله سبحان من علقمة الفاخر فهو من باب حذف المضاف اليه
للعلم به وابقي المضاف على حاله مراعاة لاغلب حاله اعني التجرد عن
التنوين ولهذا قال المصنف اي على الحكاية قال سبحان الله من علقمة
بحذف المضاف اليه وابقي المضاف على حاله اي تعجبا منه كيف
يفتخر وكل ما به النعم والفضائل من الله تعالى فقال موسى عليه السلام حين
افاق من صعقته لما تجلى ربه للجبل سبحانك تبت من سؤال
رؤيتك بالبصر الذي لا يخفى عليك خافية فيه اشارة الى عموم علمه تعالى
جميع المعلومات لان النكرة اذا وقعت في سياق النفي تفيد العموم
كما هو مقتضى صيغة المبالغة اعني العليم الحكيم انت اشارة الى ان الفعيل
بمعنى المفعل الذي لا تفعل الا ما فيه حكمة بالغة كالغني للحكيم المغني بالحكم
وفسره ابو منصور الماتريدي بالذي لا يخطى في شيء من افعاله بل تجري
كل افعاله على وجه الصواب ثم الحكمة وانت ضمير فصل بين المبتدا
والخبر لا محل له من الاعراب جاء به لافادة قصر المسند على المسند اليه
كما هو الانسب للمقام واما كونه تاكيدا فليس بمناسب المقام اعلمهم
خبرهم على وجه يحصل لهم العلم به بدليل استعماله بالباء بقلب الهمزة كما
بابه هذا اذا انبئهم وحذفها وحذف الهمزة بكسرة الهاء فيهما في القلب والحذف
فيكسر في الاول مثل عليهم وفي الثاني مثل بهم واعلم ما تبدون وما كنتم
تكتمون اي اني اعلم ما تبدون قبل ان تبدوه واعلم ما تسترونه على كمال
ولهذه النكتة عدل الاسلوب استحضار لقوله اعلم ما لا تعلمون
دفع لما يقال ان معنى قوله تعالى الم اقل لكم قد قلت لكم كما في الم نشرح
لك صدرك فقد شرحت لك صدرك لان الهمزة الاستفهامية
الداخلة على حرف النفي يفيد الايجاب والتقرير لكن المقول فيما سبق
ليس قوله اني اعلم غيب السموات الاية بل قوله اني اعلم ما لا تعلمون
فاجاب بان المقصود منه استحضار منه تعالى للملائكة والاستحضار
اعم من اتيان عين السابق واتيان ما يفيده على وجه التفصيل
او الاجمال ولما كان ما هنا على وجه التفصيل قال لكنه جاء به
ابسط بكونه كالحجة عليه ثم بين وجه كونه ابسط وكالحجة بقوله فانه
حاصله انه من قبيل الاستدلال بالكلي على الجزئي وفيه اي في قوله
الم اقل لكم تعريض بمعاتبتهم مضاف الى مفعوله على تركهم الاولى

وما ظهر لهم عطف على قوله ما خفي عليهم وفيه اشارة
الى ان قوله تعالى واعلم ما تبدون عطف على قوله تعالى الم اقل لكم
اني اعلم غيب السموات ... وعلى ان قوله فلما انبأهم
انه اعلم بنقص المقصر من غيره ... مقدر اقل لكم
ما صرح به اعلم ما تبدون جملة

لهم ووجوه اي الاول في لهم ان يتوقفوا ولا يستعجلوا بالاستفسار عن الحكمة
بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ووجه التعريض انه تعالى
اجاب اجمالا عن استفسارهم بقوله اني اعلم ما لا تعلمون ثم علم
ادم الاسماء كلها ثم امر ادم عليه السلام بالانباء فلما انبأهم قال الم اقل لكم
الاية فكانه قال ما حملكم على الاستعجال والاستفسار وهلا توقفتم
منتظرين الى ان يبين لكم ما خفي عليكم من امر الخلافة وقيل
عطف على قوله ما ظهر لهم ضعف هذا القول لانه تخصيص العام بلا مخصص
واستنباطهم اي استنباط بعضهم عن بعض لا عن الله لانهم اعلم
بالله تعالى وباحاطة علمه بجميع المعلومات فضلا عما تخفيه الصدور واسر
منهم ابليس من العصمة فعلى هذا يكون الخطاب العام في قوله وما كنتم
تكتمون مجازا كما في قولهم بنو فلان قتلوا زيدا مع ان القاتل
واحد منهم ولهذا ضعفه بصيغة التمريض فافادت الاثبات لان
نفي النفي اثبات فيكون في معنى قد قلت لكم كما في الم نشرح لك صدرك وهذا المعنى مراد من
ان هذه الايات من قوله واذ قال ربك للملائكة الى هنا على شرف
الانسان حيث شرفه الله تعالى بالخلافة وسماه خليفة قبل وجوده وفضل
على الملائكة بالعلم ومزية العلم وفضله على العبادة حيث فضل به
ادم على الملائكة مع ان عبادة الملائكة اكثر من عبادة ادم وانه
اي العلم شرط في الخلافة وما يلحقها من الفضائل فالجاهل لا يستحق الفضائل
وان التعليم يصح اسناده الى الله تعالى حيث قال وعلم ادم الاسماء وان لم يصح
اطلاق المعلم عليه لان اسماء الله توقيفية ولم يرد به شرع فان قيل
هذا في الاسماء واما في الاطلاق على وجه التوصيف فلا توقيف فيه
بل يجوز اطلاقه عليه تعالى ان لم يوهم نقصا قلنا اليه اشار بقوله ان لم يوهم استعماله
بمن يحترف به اي بالعلم اي يجعله حرفة وصناعة فيفهم نقصا عليه تعالى
وان اللغات اي معاني الالفاظ باذا المعاني اللغوية توقيفية
لا بمناسبة طبيعية كما ذهب اليه الاشعري كما سبق بيانه فان الاسماء
اي لفظ الاسماء في قوله تعالى وعلم ادم الاسماء تدل على الالفاظ بخصوصها
ان اريد بها المعنى العرفي فانها ح تدل على اللفظ الموضوع لمعنى مفردا
كان او مركبا دلالة مطابقية كما سبق او بعمومها ان اريد بها
المعنى الاشتقاقي فانها ح عبارة عن العلامة الدالة على المسمى
والدليل الدال عليه الفاظا كان او افعالا او صفاتا كما سبق لكن
دلالتها عليها ح ليست مطابقية بل من دلالة العام على الخاص فان قيل
لا دلالة للعام على الخاص قلنا لما كان المراد بالاسماء العموم بقرينة
المقام دل على الالفاظ بالضرورة وبهذا الاعتبار تعلم بان الجمع الى
الاسماء باعتبار كونها عبارة عن الالفاظ مجازا او على طريق الاستخدام
او الى الالفاظ وهو الاقرب ومن هنا يظهر ان ادراج دلالة الاسماء

هذا المعنى مراد من قال ان الهمزة فيه للتقرير اي لحمل المخاطب على الاقرار
بما دخله النفي اعني اقل لكم لا بالنفي اعني لم اقل لان التقرير
لا يجب ان يعقبه الحكم الذي دخلت عليه الهمزة بل ما يعرفه
المخاطب من ذلك الحكم اثباتا او نفيا كما في قوله تعالى
اانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من
دون الله فان الهمزة فيه للتقرير بما يعرفه عيسى عليه السلام
من هذا الحكم لا بانه قد قال ذلك صح

على الالفاظ المجردة وتصحيح اضافة التعليم الى الالفاظ والا فلا حاجة اليه في بيان
المقصود ههنا اذ لو قال كي فان تعليم الاسماء ظاهر اه لكفى تامل ظاهر في القاء
على المتعلم مبينا اسم فاعل له اي للمتعلم معانيها بان خلق الحقائق
وارانا بان قال هذا اسمه فرس وذاك اسمه حمار وهذا اسمه انسان
الى غير ذلك والمقصود منه دفع لما قاله المنكرون للتوقيف ان المراد بتعليم
ادم الهامه في ان يضع الاسماء لمعانيها كما في قوله وعلمناه صنعة لبوس
لكم اي الهمناه على الدرع فيكون الواضع ادم عم لا البارى تع فلا يكون توقيفيا
ووجه الدفع ظاهر هذا وقد مر فيما سبق ان المراد بالتعليم فعل يترتب عليه
العلم مطلقا سواء كان بخلق علم ضروري او بالقاء الالفاظ ونحوها او بالهام
الالفاظ على المتعلم للبيان وذلك اي الالقاء المذكور يستدعي سابقة
وضع لان فهم المعنى من اللفظ يتوقف على العلم بالوضع فلا بد ان يكون اللفظ
الملقى على ادم موضوعا بازاء المعنى قبل الالقاء عليه ثم لما توجه ان تعليم الاسماء
لادم عم على الوجه المذكور سلمنا انه يقتضي سابقة وضع لكن لا نسلم
ان الواضع السابق هو الله تع لم لا يجوز ان يكون من قوم او خلقهم الله تع
قبل ادم عم والملائكة ووضع ذلك القوم الالفاظ لمعانيها ثم علمها الله تع
لادم عم حين خلقه فلا يكون توقيفية اجاب بقوله والاصل ينفي ان
يكون ذلك الوضع ممن كان قبل ادم حاصله ان الاصل عدم قوم خلق قبل
ادم عم ولم يقم دليل على وجوده وما لا دليل على وجوده لا بد من نفيه
حتى يقوم الدليل فلا يتصور ان يكون الوضع من قوم قبل ادم فيكون
من الله تع فيكون توقيفية زائد على مفهوم العلم لان الحكيم هو العالم المتقن
والمبالغة في العلم باعتبار كثرة المعلومات لا باعتبار الاتقان تعقيل
الزيادة يدل عليها قوله تع فلما انبأهم باسمائهم و لكي منعوا
ذلك اي الزيادة في الطبقة الاعلى منهم فانهم عالم الملائكة
العلوية ارواح مجردة عن علائق المادة وتعالقها وليس شيء
من اوصافها بالقوة بل كلها بالفعل في مبداء الفطرة بخلاف
السفليات فانها في ابتداء الفطرة خالية عن كمالاتها وانما تحصل
لها منها على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل وكمال
احد الالة مقام تعلم في العلم والكمال لا اتيا وردا حصلا
وانه تع يعلم الاشياء قبل حدوثها يدل عليه قوله تع اني جاعل في الارض
خليفة وقوله تع اني اعلم ما لا تعلمون فتبين هذا رد على بعض
الحكماء القائلين بانه تع لا يعلم الاشياء الحادثة قبل حدوثها
والذي يعلم قبل حدوثها ماهيات الاشياء وحقائقها وفيه بحث
لانه ان اراد انه تع يعلم حقائق الاشياء وماهياتها قبل حدوثها
فلا كلام فيه ولا رد على ذلك البعض وان اراد به انه يعلم ذواتها
الخارجية قبل حدوثها بمعنى انها وجدت وذلك ممنوع وان كان بمعنى

وهي النفوس الناطقة البشرية

سجد

سبق وجوده وذلك مسلم لكن لا يصح الرد لانهم متفقون على علم الله تع
بعلمه في الازل وجود الاشياء فيما لا يزال بمعنى سبق وجوده وحاصل
انه تع يعلم الممكنات كلها قبل حدوثها بانها معدومة وبعد حدوثها
بانها موجودة وكلاهما علم بالممكنات فيتعلق علمه بها قبل حدوثها
ان تصير موجودة وقت حدوثها حادث لا يزال وتحقيق هذا البحث
في شرحنا على الكلام لما انباء لما اعلم ادم الملائكة امر الله تع
الملائكة بالسجود له لادم فسجدوا له على وجه التحية والاكرام لا على وجه
العبادة وذلك جائز في عرفهم بمنزلة السلام في عرفنا ثم نسخت فلان
حراما ولذا قالوا لو قال اهل الاسلام السجدة للملك والاقتداء
فالافضل ان لا يسجد وان سجد بنية التحية جاز ولا يكفر وان سجد
بنية العبادة يكفر وقال بعضهم انهم سجدوا لله وادم عم كالقبلة لهم
يكون بالله كالكعبة لنا في الصلوة اعتبر اكابر الملائكة بفضله بفضل
ادم عليهم و اداء لحقه لان للمعلم حقا على المتعلم بنحوه التعظيم
عما قالوا من الغيبة والرمي بالسوء فيه في حقه وقيل امرهم بالسجود
قبل ان يسوى خلقه الاعلى ادم عم فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
فقعوا له ساجدين فان ظاهره يدل على ان ادم عم كما صار حيا
بنفخ الروح صار مسجودا لان الفاء يدل على التعقيب بلا تراخ
فيكون تعليم الاسماء ومناظرته مع الملائكة في ذلك حاصلا بعد ان صار
ادم مسجودا واجيب عنه بمنع كون الفاء للتعقيب بلا تراخ بدليل
ان الفاء في قوله تع اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله
لا تدل على التعقيب بلا تراخ اذ لا يجب السعي عقيب النداء فلذلك اختار
المص القول الاول امتحانا لهم هذا في مقابلة اعترافا واظهارا لما سلفوا
تعقول هذا في مقابلة اداء لحقه فليتامل والعاطف عطف الظرف
على الظرف السابق اعني اذ قال ربك للملائكة اي نصبته الى الظرف
الذي بمضمر لا يقالوا وذلك المضمر اما اذكر او فعل دل عليه
مضمون الاية المتقدمة مثل وبدا خلقكم على الطرفين فهو سبق
فالمعنى على الاول واذكر يا محمد الحادث وقت قول ربك للملائكة
اني جاعل في الارض خليفة ووقت قوله لهم اسجدوا والملائكة
وعلى الثاني وبدا خلقكم وقت قول ربكم للملائكة اني جاعل في الارض
خليفة ووقت قوله لهم اسجدوا لادم لكن هذا انما يستقيم
بالمعنى الثاني اعني لكون الامر بالسجود قبل ان يسوى خلقه لانه لا يستقيم
ان يقال وبدا خلقكم في هذين الوقتين لان كلا منهما وقت
لم يخلق فيه الانسان بعد بل هو قبل ابتداء خلقه واما على المعنى الاول فلا
عطف على الظرف الاول لان خلقهم في متقدم على ذلك الوقت فلا
اي وان لم تنصب الظرف السابق بمضمر بل نصبته بقالوا في قالوا اتجعل فيها من يفسد

فيما كما هو مختار المصنف فيما سبق عطفه العاطف بما اي مع ما يقدر عاملا فيه
اعني اذكر على الجمل المتقدمة اعني قالوا اتجعل فيها من يفسد فالمعنى قالوا اتجعل
فيها من يفسد فيها خليفة اذ قال ربك للملائكة اني جاعل واذكر وقت
قولنا لهم اسجدوا ولما كان من باب عطف الانشاء على الاخبار اضرب عنه
بقوله بل القصة باسرها على القصة الاولى المتقدمة لئلا يلزم عطف
على الاخبار ولو قدر العامل فيه فعل يدل عليه قوله فسجدوا اي انقادوا
واطاعوا لم يلزم عطف الانشاء على الاخبار ولا يحسن ان يجعل العامل
فسجدوا الان الفاء يمنع من عمله عن العمل فيما قبله وفيه اي القصة
او جعل ادم مسجود الملائكة وفي تذكيره باعتبار الخبر نعمة رابعة لما فيها
من اكرام ادم وذريته عدها عليهم ليتعظوا او يشكروا اذ كل مع نظائره من
اي الكبار والحفاظ في الصحاح طأطأ رأسه طأطأ منه وتطأطأ تطامن
من الاكمة بعض السهل فوسكون الكاف الجبال الصغار فيه راجع الى
الجمع الذكر السابق في البيت سجدا جمع ساجد اي منحن لا الحوافر
جمع حافر يصف الشاعر جماعة الفرسان بالكثرة والازدحام وقال
اعرابي وقلنا له اي للبعير اسجد امر من السجد اي انحن راسك للبلي
اي لنركب ليلى فاسجدا اي انحنى لو الالف للاشباع وفي الشرع وضع
الجبهة على الارض على قصد العبادة وفيه اشارة الى ان السجدة في الشرع
مختصة بالله وسجدة الملائكة لادم ليس على قصد العبادة وقيل بهذا القيد
غير معتبر في معناه الشرعي بدليل ان صلوة المرائي صلوة حقيقة وليس
على قصد العبادة وجعل الله ادم قبلة سجودهم تفخيما لشانه اي تعظيما
لتفخيم شانه لان المقصود الملائكة او سببا لوجوبه كما جعل دخول الوقت
سببا لوجوب الصلوة والكعبة سببا لوجوب الحج وهو معطوف
على ذلك قبله وكان تع بيان الجعل قبلة او سببا لما خلقه اي ادم
بحيث يكون انموذجا اي مثالا في القاموس انه لحن والصواب نموذج بفتح النون
وهو مثال الشيء معرب نموذه او نمونه واصل معناه صورة تتخذ على
مثال صورة الشيء ليعرف منه حاله للمبدعات اي المحدثات كلها من العلويات
والسفليات كل الموجودات وجه الترقي ان الموجودات اعم من المبدعات
حتى يشمل صفات الله وذاته فان صفات الانسان من العلم والقدرة والارادة
وغيرها انموذج صفات الله ووجوده انموذج وجوده في نوع حيث الى لا اله
عليه وحمل هنا اول بعضهم الصورة في قوله عم خلق الله ادم على صورته
بالصفة ومن لم يؤولها بذلك جعلها من المتشابهات ونسخة لما في العالم الروحاني
والجسماني لتركيبه من الروح والعقل والعناصر حاصله ان كل جنس يوجد
فيهما من الجواهر والاعراض فهو موجود في بدن الانسان فيكون جامعا
للعالمين مع ما فيهما من الكمالات فيستحق التعظيم فلذا جعل قبلة لسجودهم
تفخيما لشانه ثم شرع في بيان كونه سببا لوجوب السجود وذريعة للملائكة الى استيفاء

ما قدر

ما قدر لهم من الكمالات العلمية حيث انبأهم باسمائهم باسماء المسميات ووصلة الى ظهور
ما تباينوا اي الملائكة وادم فيه اي بنيفاوتوا فيه راجع الى ما من المبين
بقوله من الدرجات والدرجات الى هنا بيان لكونه سببا لوجوب ما في
السجود جواب لما تقدم للملائكة ما رأوا فيه من عظيم قدرته وباهر اياته ...
ناظرا الى خلقه بحيث يكون انموذجا للمبدعات ونسخة لما في العالمين وقوله
وشكرا لما انعم عليهم بواسطته ناظرا الى خلقه ذريعة لهم ووصلة
فاللام فيه في قوله تع لادم كاللام في قول حسان اي بمعنى الى على تقدير
جعل ادم قبلة سجودهم لقبلتكم اي الى قبلتكم فالمعنى اسجدوا لله متوجها
الى ادم كتوجيهكم الى الكعبة او في قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس
هذا على تقدير جعله سببا لوجوبه فالمعنى اسجدوا لله وقت وجود ادم
وخلقه كما كان المعنى في قوله لدلوك الشمس وقت دلوك الشمس واما المعنى اللغوي
عطف على قوله اما المعنى الشرعي وهو التواضع لادم تحية وتعظيما له
كالسلام منا عند الملاقات الظاهر منه انه تحية والتواضع بلا وضع
الجبهة على الارض لكن يا باه تمثيله بقوله كسجود اخوة يوسف له
فانه كان بوضع الجبهة اللهم الا ان يقال انه تواضع مع تطامن الراس
فذكره لكونه معلوما كما سبق او التذلل عطف على التواضع معا لهم
الضمير راجع الى ادم وذريته وتسدا في كمالهم كما سبق في تفسير قوله
واذ قال ربك للملائكة من قوله والمفعول له الملائكة كلهم عام لكل ابي ابي
استيناف على تقدير قال ما منعه ان يسجد فاجاب بانه منع اباؤه باختياره
ثم لما توجه ما سبب ابائه فاجاب بقوله واستكبر كما اشار اليه
بقوله امتنع عما امر به استكبارا فالواو في ليس للعطف بل
استينافية او بمعنى لام التعليل كما جوزه بعض النحاة في الواو الداخلة
على الافعال من ان يتخذه وصلة في عبادة ربه صلة الاستكبار
بناء على حمل السجود على معناه الشرعي فيكون السجدة لله تع وادم
وصلة اي واسطة الوصلة بان جعل قبلة او سببا لوجوبه او يعظمه
عطف على يتخذه ويتلقاه بالتحية هذا بناء على حمل السجود على المعنى اللغوي
او يخدمه ويسعى فيما فيه خيره وصلاحه وهذا بناء على حمل السجود
على معنى التذلل والانقياد بالسعي والقيام في خيره وصلاحه لادم وذرية
بالتشبع اي التكبر بما ليس عنده وفي المصباح تشبع تكبر بما ليس
عنده فهو قريب من التكبر في الشناعة ولذا قال تع واستكبر دون
تكبر اي في علم الله فعلى هذا الكون المجرد استيناف تعليل كأنه
قيل ما سبب استكباره فاجاب بانه استكبر لكونه كافرا
في علم الله تعالى صنيعه انه لما احتمل قوله تع وكان من الكافرين
تعليلا لاستكباره على ان يكون الواو تعليلية كما اشار بعض النحاة
وذلك يستلزم ان يكون كونه من الكافرين سابقا على استكباره

والمختار عند جمهور اهل السنة ان ابليس لم يكن كافرا قبل ابائه واستكباره
بل كان مؤمنا عابدا لله تعالى ثم صار كافرا بابائه واستكباره فلا يصح تعليلا
اجاب عنه بتاويله بان معناه كان من الكافرين في علم الله فعلم الله السابق
على استكباره هو علم الله المعلوم يعني ان الله تعالى كان قد علم في الازل
انه يكفر فيما لا يزال حلا ابنائي كونه تعليلا مذهب الجمهور او صار تشبيه
هذا بناء على تحكم استئناف لبيان حال سبب الاستكبار فكانه قيل
ماذا حاله بعد الاستكبار فاجاب بانه صار كافرا اي انتقل من الايمان
الى الكفر فكان بمعنى صار اقول التفسير الواضح في الجواب ان يقال لا نسلم
ان الجملة تعليلية بل بيانا حاله بعد الاستكبار على ان يكون كان بمعنى صار
ولو سلم ذلك لكن يعني انه كان من الكافرين في علم الله فان قيل ان
قوله تعالى وكان من الكافرين يقتضي ان يكون قبل ابليس قوم من الكفار
وان ابليس بعض منهم واكثر العلماء على ان ابليس اول من كفر بالله تعالى
اجيب بان معناه صار من الكافرين الذين يكفرون من بعده لانه
كان في علم الله تعالى ان قوما يكفرون بالله وابليس من جملتهم او انه فرد من افراد
ماهية الكافر وهذا المعنى لا يستلزم كونه مسبوقا بافراد اخر في الخارج
باستقباحه متعلق بصار وقيل انه متعلق بالكفر على الوجهين امر الله
مفعول الاستقباح مضاف الى فاعله اياه مفعول الامر والتعبير لابليس
بالسجود متعلق بالامر اعتقادا مفعول له للاستقباح منسي
من ادم في الافضل لا يحسن ان يؤمر بالتخضع للمفضول هذا بناء
على ان الامر لا بد له من حسن المامور به في نفسه كما هو مذهب الماتريدية
ولهذا قالوا الشيء حسن فامر به بخلاف الاشعري ومن تبعه فانهم يقولون
حسن المامور به من موجب الامر لا من مقتضاه ولذا قالوا الشيء
امر به فحسن ونهي عنه فقبح على ما بين في الاصول والتوسل
اي التقرب الى الله تعالى بالمفضول كما اشعر به باعتقاده انه افضل منه
لا بترك الواجب وحده عطف على باستقباحه وذلك لان ترك
الواجب وحده لا يستوجب الكفر بل يوجب المعصية ما لم ينضم
اليه شيء موجب للكفر واعترض عليه المحشي بالمنع مستندا بجواز
ان يكون ترك الواجب وحده موجبا للكفر في حق من امره تعالى عز
وجل وفيه نظر لانه لو كان ذلك موجبا في حق سائر الانبياء لكان
ما ذكره المحشي من خواص نبينا فلا بد له من دليل سمعي لان خواص
الدين لا تثبت بالعقل بل لا بد له من نقل صحيح ولا يخفى عليك ان ما ذكره
يشعر ان الامر بالسجود للوجوب والاية تدل على ان ادم افضل من الملائكة
المامورين بهذه المسئلة مشهورة وفي علم الكلام مبسوطة
وتوغلها عند بعض العلماء متروكة لكن لا يخفى عليك ان دلالة
الاية على المدعى ليس على اطلاقها بل اذا كان السجدة لادم واما اذا

كان

كان لله تعالى وادم قبلة او يكون المراد بالسجود مجرد التحية فلا ولو فرض وجه العلم
بامر الخلافة ولا يلزم كونه افضل من جميع الوجوه اذ يجوز ان يكون الملائكة
افضل منه من وجه اخر كالعفة والنقاء عن الكدورات الحاصلة
بسبب التركيب من المواد المكدرة وان ابليس عطف على ان
ادم اي تدل دلالة ظاهرة لا قاطعة والا لما جاز الخلاف في كونه
من الملائكة ولما صح قول من زعم انه لم يكن من الملائكة ثم وجه الدلالة
عليه اقتضاء الاستثناء كون المستثنى من جنس المستثنى منه بناء على
الاصل في الاستثناء الاتصال لم يتناوله اي ابليس امر حتى يقال
الى المفعول اي الملائكة والامر هو الله وذلك لان الامر بالسجود انما
انما ورد في حق الملائكة لا في ابليس وهو مامور بالسجود بدليل قوله تعالى
ما منعك ان تسجد اذ امرتك فتبين انه كان مامورا ايضا ولو امر
الملائكة اياه ولكن يتناوله امرهم الا ان كان من نوع الملائكة وهو
المطلوب ولم يصح استثناؤه لعدم كونه من جنس المستثنى منه والمستثنى
المنقطع خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة ولا يرد على ذلك قوله تعالى
الا ابليس كان من الجن وفيه لمعارضة الخصم بان الاية المذكورة دالة
ولت على ان ابليس من الملائكة لكن عندنا ما ينفيه اعني انه كان من الجن
توفيه بمنع الدلالة على مدعاه مستندا بجواز ان يقال انه كان من الجن فعلا
ومن الملائكة نوعا جاعلا بان الجن الذين يلتبسون العمل بهما ولو سلم انه كان
من الجن نوعا ايضا لكن لا يلزم منه المنافاة اذ الجنة لا تنافي الملكية
لما روي عن ابن عباس ان من الملائكة قبيلة يقال لهم الجن يقال لهم
الجن وابليس منهم وليس يزعم انه لم يكن من الملائكة ان يقول نوع
في بيان اقوال القائلين بان ابليس ليس من الملائكة عن دليل القائلين بانه منهم
اعني قوله فسجدوا الا ابليس يعني اظهر الملائكة هو لفظ مع فعليهم
من التغليب ان الملائكة غلبت على ابليس فصار من نوع الملائكة حكما فصح
الاستثناء المتصل او الجن عطف على ان في انه كان جنيا
ايضا كالملائكة والفرق بينه وبين الوجه الاول ان الاول مبني على التغليب
وهو نوع من المجاز والثاني مبني على دلالة النص كما في قوله ولا تقل لهما أف
كما يدل عليه قوله علم ان الاصاغر ايضا مامورون وقيل ان التغليب
في الاول على ابليس فقط وفي الثاني على مطلق الجن الداخل فيه ابليس
وان من الملائكة عطف على ان ابليس كان من الملائكة من ليس بمعصوم
فان ابليس كان من الملائكة كما عرفت وقد ثبت عدم عصمته وبعضهم
عدم عصمتهم فان قيل قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون يدل على عصمتهم اجيب بان معناه لا يعصون الله ما داموا
تحت عصمة الله وبعد ما انتزع عصمة الله تعالى عنهم يجوز صدور العصيان
عنهم ولله تعالى ان ينزع عصمته عمن يشاء لم يشاء في الحكمة ويؤيده ما في المجال وقد ورد

العصمة منهم بظهور عصيانهم جائز لعدم منافاته الحكمة بخلاف الانبياء
حيث لا يجوز صدور المعصية عنهم وان كان متصورا من حيث
ذات الفعل لانهم بعثوا للدعوة الى الحق والمنع عن الضلال
ولو جاز صدور المعصية عنهم لاقتدي به كما اقتدي بقولهم فيصير سببا
للضلال وداعيا اليه بفعله وذلك قبيح مناف للدعوة الى المعصية
بالفعل وذلك غير جائز واما الملائكة فما كانوا ارسلوا ليقتدي بهم
ليجب الاتباع بفعلهم وقولهم فلا يمتنع صدور المعصية منهم
منهم اي في البشر افراد لهم كما ان من الانس معصومين وهم الانبياء
ولعل ضربا من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات اي الماهية النوعية
وهذا جواب عما يقال من ان ما ذكر ان من الملائكة من ليس بمعصوم يخالف
لما اتفقوا عليه من ان الملائكة كلهم معصومون وحاصل الجواب لا نسلم
ان ما ذكر يخالف لما اتفقوا عليه لجواز ان يكون ضربا من الملائكة متحدا
مع الشياطين ولا يخالفهم بالنوع وانما يخالفهم بالعوارض والصفات
كمخالفة افراد الانسان بعضها بعضا كالبررة والفسقة فانهما متحدان
نوعا مختلفان تشخصا بالعوارض والجن يشملهما اي الملائكة البررة والشياطين
الفسقة ويصح اطلاقه عليهما لانه اسم من الاجتنان بمعنى الاستتار
وهو عرض عام للملائكة والشياطين لاستتارهما عن اعين الناس
كالماشي للانسان والحيوان وكان ابليس من هذا الصنف اي الشياطين
الفسقة فما اتفقوا عليه محمول على عصمة صنف البررة من الملائكة
وما ذكره المصنف محمول على صنف الشياطين الفسقة فصح ان يقال
ان من نوع الملائكة من ليس بمعصوم وهذا الجواب غير ما ذكره في شرح
التأويلات كما ذكرناه انفا كما قاله ابن عباس اشارة الى ما روي عنه
انفا فلذلك اي لكون ابليس من صنف الشياطين صح عليه التغيير بحاله
حيث مسخ صورته وطبعه وجعل على صورة الشياطين وطبعهم كما روي
عن ابن مسعود وابن جريج وابن المسيب فان قيل ان سائر الممسوخات
لم تبق بعد ثلاثة ايام ولم يكن لهم نسل وذرية وقد بقي ابليس مع نسله
وذريته قلنا انه من خواصه بسبب سؤال بقائه الى يوم الدين والهبوط
عن محله من السماء والجنة كما اشار اليه اي الى صحة تغيير حاله بقوله على كونه
من صنف الشياطين الا ابليس كان من الجن ففسق اي في جوابه فانه
في وجه عن امر ربه على كونه من الجن اي الشياطين الذين يطلق عليهم
الجن لا يقال كيف يصح ذلك اي اتحاد ضرب من الملائكة مع الشياطين
بالذات والاتحاد الذاتي بين الشيئين يقتضي اتحاد ما منه مادتهما (?)
مخالفة فان الملائكة خلقت من نور والجن من نار بدليل حديث
عائشة رواه مسلم في صحيحه من مارج من نار من الاولى ابتدائية والثانية
بيانية لانه كالتمثيل جواب لا يقال معناه ايراد المثال المذكور حاصله

لانسلم

لا نسلم ان النار مخالف للنور في الماهية بل متحدان فيها وانما تخالفه في العوارض
فان المراد بالنور في حديث عائشة الجوهر المضيء والنار كذلك
متحدان في كونهما جوهرا مضيئا كما يتحد زيد وعمرو في الانسانية
غير ان ضوءها اي النار مكدر على صيغة المفعول مغمور مخلوط
محاط بالدخان بحيث يمنع ضياءه لكونه مظلما فاذا صارت النار
مهذبة مصفاة عن الدخان كانت محض نور اي جوهر مضيء
ومتى نكصت اي رجعت القهقري غير مهذبة عادت بحالها الاولى
اعني كونها مكدرة بالدخان جذعة اي حديثة فان من يريد الرجوع لامر
مضى يقول ان شئت اعدتها جذعة فعلم ان الجن خلقت من نار مخلوطة
بالدخان ولذا فسر الراغب المارج بالمختلط بالدخان كما في المصباح
لكن الجوهري فسر المارج بالصافي عن الدخان حيث قال مارج من نار
اي نار بلا دخان ووفق بعض الافاضل بان المراد بصفائه
صفاؤه بحسب الحس الظاهر وهو لا ينافي اختلاطه به في الواقع
مراد الجوهري صفاؤه باعتبار اصلها وهذا اي لكون ضرب من الملائكة
موافقا للجن ومتحدا معه بالذات ومخالفا بالعوارض اشبه بالصواب
من القول بتغايرهما بالذات واوفق للجمع بين النصوص اي
الايات فان قوله فسجدوا الا ابليس يدل على كونه من الملائكة وقوله
الا ابليس كان من الجن يدل على عدم كونه من الملائكة وكذا قول الملائكة
بل كانوا يعبدون الجن في جواب قوله اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون
يدل على كونه من الملائكة وكذا حديث عائشة يعارض قوله فسجدوا
الا ابليس بما ذكره يحصل التوفيق وفي تيسير التأويلات ليس
في القرآن ولا في الاخبار ان الملائكة لم تخلق الا من النور بل ورد
في الاخبار انها خلقت من غير النور ايضا فقد روي ان نهرا تحت
العرش اذا اغتسل فيه جبرائيل عليه السلام وانتفض يخلق الله من كل قطرة
تقطر منه ملكا ومن فوائد الاية استقباح الاستكبار لانه في
ذم ابليس حيث قال ابى واستكبر فعلم ان من يفعل ما يستحق به الذم
قبيح والمراد به مطلق الاستكبار سواء كان عن طاعة الله او غيرها
فانه اطلق في ذم ابليس وقال واستكبر ولم يقيده بكونه عن طاعة الله
وقيل الاية لا تدل على استقباح مطلق الاستكبار بدليل سوق
الاية بل تدل على استقباح الاستكبار عن طاعة الله والتوفيق بينهما
انها تدل مع قطع النظر عن القرينة على المطلق ومع القرينة على المقيد
قد يفضي بصاحبه الى الكفر حيث قال وكان من الكافرين والحث على
الايتمار لامره حيث قال قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا وترك
الخوض في سره حيث استحق ابليس العقاب بالخوض في سر خلق الله
حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في اول كتابه المسمى بالملل والنحل

عن شارح الاناجيل الاربعة قال ابليس للملائكة اني اسلم ان لي الها
خالقا لكن لي على حكمة الله تعالى اسئلة سبعة الاول ما الحكمة في الخلق لا سيما
كان عالما بان الكافر لا يستوجب عند خلقه الا العذاب والالم الثاني ما الفائدة
في التكليف مع انه لا يعود اليه منه نفع وكل ما يعود الى المكلفين فهو قادر
على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف الثالث هب انه كلفني بمعرفته وطاعته
فلماذا كلفني بالسجود لادم الرابع ثم لما عصيته في ترك السجود لادم فلم
لعنني واوجب عقابي مع انه لا فائدة له ولا لغيره فيه ولي فيه ضرر عظيم
الخامس ثم لما فعل ذلك فلم مكنني من الدخول في الجنة ووسوست ادم عليه السلام
السادس ثم لما فعل ذلك فلم سلطني على اولاده ومكنني من اغوائهم
واضلالهم السابع ثم لما استمهلته المدة الطويلة في ذلك
فلم امهلني ومعلوم ان العالم لو كان خاليا عن الشر لكان ذلك خيرا
قال شارح الانجيل فاوحى الله تعالى من سرادقات الجلال يا ابليس انك
ما عرفتني ولو عرفتني لعلمت انه لا اعتراض علي في شيء من افعالي فاني
انا الله لا اله الا انا لا اسئل عما افعل قال لو اجتمع الخلائق لا يقدرون
جواب عن هذه الشبهات الا بما اوحى الله تعالى اليه على وجه العتاب
وان الامر للوجوب والا لما كان ابليس عاصيا بتركه وان الذي علم
الله من حاله اي علم ثبات من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة
حيث قال الله تعالى وكان من الكافرين بصيغة الماضي لعلمه انه يموت على الكفر
وتعلق قوله من حاله بعلم لان الله تعالى في علمه انه يتوفى على الكفر لا يحتاج الى توسط
علمه بحاله لانه يعلم الاشياء كلها مع دلائلها عليها واحداثها من غير تشبيه علمه بالمدلول
في علمه بالدليل كما هو كذلك في علمنا واعلم انهم اختلفوا ان من علم
الله انه يموت على الكفر وقد امن من قبل هل هو كافر حقيقة
من اول زمان وجوده الى موته او لا وان ابليس هل هو كافر من اول
عمره الى الابد او كان مؤمنا حقا ثم كفر بعد ذلك فذهب الى الاول صاحب
المواقفات وهم الاشعري ومن تبعه ولذا قال السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي
في بطن امه ولا تبديل في ذلك والاعتبار بالخاتمة وذهب الى الثاني
اصحاب الماتريدي ولذا قالوا يمحو الله ما يشاء ويثبت وقد يسعد
الشقي ويشقى السعيد لكنهم يتفقون من مات مؤمنا يخلد في الجنة
ومن مات كافرا يخلد في النار باتفاق الفريقين فهو النزاع لفظي
فقوله تعالى وكان من الكافرين عند الاشعري على ظاهره لان ابليس
كان كافرا عندهم قبل استكباره وعند الماتريدي معناه انه كان
منهم في علم الله او صار من الكافرين بمعنى انتقل من الايمان الى الكفر
فقوله اي في علم الله او صار منهم مع قوله ههنا ان من يتوفى على الكفر
كافر على الحقيقة اشارة الى المذهبين وان الراجح عنده المذهب
الاول وهو المواقفات المنسوبة الى الاشعري صاحب المواقفات

لا الوصف
من الاتيان والوصول الى احوال الحيوة ووصول منازل الاخرة فقيل امم
احد الا بما كان عليه قبل وقت الموافاة من ايمان وكفر الا بما كان قبله
فقيل فيه انكار لما ثبت عيانا وابطال للحقائق واجيب بان مرادهم
من الايمان المنجي والكفر المهلك لا مطلقهما ولا شك ان ايمان
من مات على الكفر ليس منجيا وان كان ايمانا حقيقة وان كفر من مات
على الايمان ليس مهلكا وان كان كفرا حقيقيا السكنى من السكون
يعني ان قوله تعالى اسكن امر من سكن الدار سكنى اذا اقام فيها
واتخذها منزلا لا من سكن المتحرك سكونا اذا ترك الحركة واستقر
في مكانه ضرورة ان ليس المعنى اسكن في الجنة ولا تتحرك فيها بل المعنى
اتخذها منزلا وموضع اقامة فاشار اولا الى ان السكنى الذي هو
اتخاذ المنزل ماخوذ من السكون ضد الحركة واشار ثانيا الى جهة
المناسبة بينهما بقوله لانها اي السكنى استقرار ولبث في المنزل
كما ان السكون استقرار من الحركة فقيل ان اسكن اذا كان امرا من السكنى
يكون الجنة مفعولا به بمعنى اتخذها مسكنا واما اذا كان من السكون
يكون مفعولا فيه بحسب الظاهر لانها ليس بمكان مبهم حتى يصح تقديرها في
وفيه نظر لما في الرضي انه دخلت وسكنت ونزلت تنصب
على الظرفية كل مكان بعدها مبهما كان او لا نحو دخلت الدار
ونزلت الخان وسكنت الغرفة وذلك لكثرة استعمال هذه
الافعال الثلاث بحذف كلمة في معها في غير المبهم ايضا وانت
تاكيد اكد به المستكن ليصح العطف اذ لا يجوز عطف الظاهر على
المستكن بلا فاصل اي فاصل كان فان قيل كيف يتصور عطف
الظاهر الغائب وهو زوجك على المستكن المخاطب في اسكن حتى
توهم بعضهم ان زوجك فاعل فعل محذوف تقديره وليسكن
زوجك وهذه الجملة معطوفة على الجملة الاولى قلنا انه بناء
على تغليب المخاطب على الغائب والمذكر على المؤنث فان قيل
المشهور في كتب المعاني ان فائدة مثل هذا التاكيد تقرير النسبة
لا تصحيح العطف قلنا لا ضير فيه لان ذكر احدهما لا ينافي الاخر ولا تزاحم
في النكات واما جعل الواو بمعنى مع كما ذهب اليه بعض ارباب النحو
ليفيد كون ادم وحوا معا في الجنة وكونها تابعة له فهو خلاف الظاهر
من تمام مخاطبتهما او لا بان يقول يا ادم وحوا اسكنا حيث هما على ارادة حكم
المقصود بالحكم اي بالسكنى فظ ليس انه خاطبهما ثانيا بقوله وكلا منها رغدا
حيث شئتما ولا تقربا [illegible] والمعطوف مبتدا خبره قوله تعالى لدار
الثواب الاضافة لادنى ملابسة وللعهد ويعرف بالعهد دار الثواب
انها دار الثواب قال الله الا الجنة المذكورة في الاية وتذكيره باعتبار لفظ
البستان بكسر الفاء وفتحها خلقه اي البستان امتحانا لادم عليه السلام لان خلق

كما هو مذهب سيبويه
منه

كما

ادم كان في الارض بلا خلاف ولم يذكر في هذه القصة رفعه الى السماء فاذا
كذلك كان الاولى ان يحمل الجنة على البستان في الارض ولذلك
قيل الادلة متعارضة والاولى التوقف في هذه المسئلة وكلا منها
من ثمار الجنة لم يقل وكلا انت وزوجك منها كما قال اسكن انت وزوجك
اشارة الى ان تبعية حوا لادم في السكنى لا في الاكل من ثمارها ولا
في النهي عن قرب الشجرة صفة مصدر محذوف اي اكلا رغدا اي
واسعا حيث باكل ما شئتما حيث شئتما اي مكان من الجنة اشارة
الى ان حيث ظرف مكان مبهم غيره بقوله من الجنة بقرينة المقام
ومحله مضافا الى الجملة النصب على الظرفية على انه مفعول فيه لكلا
اولا وانما اختاره المص بقرينة مورد سبع الامر بالاكل ازاحة للعلة والعذر
في التناول من الشجرة المنهي عنها فانه يخصص الامر بالاكل لان اباحة
الاكل من اي مكان وفي اي وقت كالمستلزمة لاباحة السكنى فيه
عادة بدون العكس لان وقوع الفاصل يبعد تعلقه باسكن
واما ما قال الفاضل المحشي ولعله تبع البصريين في اعمال الفعل الثاني
في مقام التنازع وجعله متعلقا بالاكل لان السكنى في المقام اولى
بالتخصيص فلا يخفى عليك ضعفه ان لاحظت ما ذكرناه مع ان اطلاق
لفظ الجنة فيما سبق يغني عنه فيه مبالغات قيل اراد به التثنية
والا فالمبالغة ههنا بطريقين احدهما تعليق النهي بالقرب وثانيهما
جعله سببا لان يكونا من الظالمين اقول لا حاجة الى هذا التكلف
لان في النظر نوعا وعددا من المبالغة كما ذكره فيصح جمعها تعليق النهي
بالقرب فقيل النهي عن الاكل منها على طريق الكناية مبالغة لان
الكناية ابلغ من التصريح فلا نهي عن القرب وقد افصح عنه قوله
ما نهاكما عن هذه الشجرة حيث لم ينه عن القرب عن هذه الشجرة اقول
فيه نظر لان هذه الكناية لا تنافي تعليق النهي بحسب الظاهر بالقرب
وهو مقصود المص وفيه ايضا مبالغة علة لتعليق النهي بالقرب
في تحريمه اي التناول للشجرة ووجوب عطف على تحريمه عنه اي
عن التناول وتنبيها عطف على مبالغة يجامع القلب اي اطرافه
ويلهيه اي يشغله ان لا يحوما اي لا يدورا وجعله سببا عطف
على تعليق النهي والضمير للقرب والجاعل هو الله بارتكاب المعاصي
او متعلق بيكونا وهذا بناء على النهي عن قرب الشجرة نهي تحريم
لان القرب منها حرم بعد ما ورد ارتكاب الحرام معصية لكن الاولى
ان يقول بارتكاب المعصية ولو جعل البا ليطلعوا الاشتقاق
صيغة الجمع فيدل المفتوح بكونا من الظالمين الذين ظلموا انفسهم
بارتكاب المعاصي لانهما ارتكبا معصية وهي القرب من الشجرة لكن
عطف قوله او ينقص حظهما الا يناسبه او ينقص حظهما فالاولى ان يحكي

بالكرامة

بالكرامة هذا بناء على ان النهي المذكور نهي تنزيه فان القرب منها ح وان
لم يكن حراما ومعصية لكنه لما ادى الى اخراجهما من الجنة كان مخلا بالكرامة
الحاصلة في الجنة قال الامام اختلفوا في هذا النهي هل هو نهي تحريم او تنزيه
فقال قوم نهي تنزيه وهو الاولى لانه على هذا التقدير يرجع معصية ادم الى
ترك الاولى فيجوز صدوره منه بعد النبوة وقبلها وقال قوم هو نهي
تحريم و ح يحمل صدور هذه المعصية عنه على ما قبل النبوة لا بعدها
لحفظ عصمة الانبياء قال ومما يدل على كونه نهي تنزيه ان هذه الصيغة
وردت في التحريم وفي التنزيه والاصل عدم الاشتراك فلا بد من
جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بينهما وما ذاك الا ان
يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك على جانب الفعل من غير ان يكون
فيه دلالة على المنع من الفعل او الاطلاق فيه لكن الاطلاق
كان ثابتا بحكم الاصل فان الاصل في المنافع الاباحة فاذا
ضممنا مدلول اللفظ الى هذا الاصل صار المجموع دليلا على التنزيه
سواء جعلته للعطف على النهي او للجواب ولا تقربا هذه الشجرة
فلا تكونا من الظالمين وسقوط نون التثنية يلزم ولا يخفى عليك
انه لو قال على تقربا كما وقع في الكشاف وغيره لكان اولى اللهم
الا ان يجعل النهي بمعنى المنهي عنه او للجواب كراي للنهي فيكونا
منصوبا باضمار ان وسقوط النون للنصب باضمار ان بعد الفاء
مثل ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي والمعنى ح ولا تقربا هذه الشجرة
ان تقربتما كنتما من الظالمين حاصل الا يكن منكما قرب الشجرة فلا كونكما من
الظالمين واعلم ان شرط انتصاب المضارع بان المقدرة
بعد الفاء امران احدهما قصد سببية ما قبل الفاء لما بعدها والثاني
وقوع الفاء بعد احد الاشياء الستة المعهودة وههنا وجد الامران
او الشجرة من كل منهما احدث اي صار محدثا متغوطا وذلك لا يكون
في الجنة فاخرجا منها فازلهما الشيطان عنها عطف بالفاء عطف
مفصل على مجمل ليفيد الترتيب الذكري كما في المغني واختلفوا في ضمير عنها
فقال صاحب الكشاف انه للشجرة وح لا بد من التاويل اذ لا معنى لازلالهما
عن الشجرة فاوله بحمل عن على السببية والتعليل فقال اي حملهما الشيطان
على الزلة بسببها وتحقيقه فاصدر الشيطان زلتهما عنها وعن هذه مثلها
في قوله تع وما فعلته عن امري وقوله ينهون عن الاكل وشرب وتبعه المص
في ذلك الا انه غير عبارته وقال اصدر زلتهما عن الشجرة وحملهما على الزلة
بسببها او نحا غيره لان دلالة عن على معنى الاصدار اظهر منها على حملهما
على الزلة لان عن متضمنة معنى الاصدار ونظر عن مبتدا هذه بقوله عن
في قوله تع خبر مبتدا او ما فعلته عن امري اي ما اصدرت ما فعلته
عن اجتهادي ورايي اي بسبب اجتهادي وانما فعلته بامر الله فالمعنى
في الاية فازلهما الشيطان بسببها لا بغيرها وقال انها للجنة واليه اشار بقوله
بعضهم

فيكون منهيا عنه النصاحح

في افادة الفاء العاطفة معنى السببية نظر منه

اوازلهما عن الجنة عطف على اصدر بمعنى اذهبهما اي اخرجهما عنها فحينئذ يكون عن
على ظاهرها وهذا كما تقول زل عني مرتبته وزل عني ذاك اذا ذهب عنك
ويعضده اي رجوعه الى الجنة قراءة حمزة ازالهما لان الازالة بمعنى الاذهاب
ويدلك بحجة رجوعه اليها لكن هذا انما يعضده ان لو لم يحتمل ضمير عنها
في هذه القراءة للشجرة ايضا وهذا ممنوع على جواز رجوعه اليها بحذف
المضاف اي محلها وهو الجنة فلا فرق بين معارضيها قراءة عبد الله بن
مسعود فوسوس لهما الشيطان عنها فانها تدل على ان الضمير للشجرة
لان المعنى صدرت وسوسته عنها كما في الكشاف فلكنا نقول يحتمل ان في هذه
القراءة للجنة بتضمين معنى الاذهاب ونحوه فلا يكون دليلا ايضا
او انها شاذة فلا تعارض المتواترة واما اي ازل وازال يتقاربان
بالمعنى في المعنى غير ان زل اي زلق ومنه ازل يقتضي عثرة ولذا قال
عثرة في الطين اي زلق واعثره غيره ازلقه مع الزوال عن موضعه
بخلاف ازال فانه لا يقتضي عثرة وازلاله اي الشيطان بيان لكيفية
ازلاله لهما فيقول لهما هل ادلكم الى … ان … عادم الشيطان لهما
الى ما يوسوس … وجها في الجنة تمثل اي بصورة غيره او القاه
من غير تمثل والفعل يعني الافعال المذكورة وانه كيف توصل عطف على انه
تمثل اي من الكرامة والنعيم بيان للكلمة ما اقتصر عليه وقد بينه صاحب
الكشاف بالجنة ايضا حيث قال مما كانا فيه من النعيم والكرامة او من الجنة
ان كان الضمير للشجرة في عنها وقال الطيبي قوله او من الجنة معطوف
على قوله من النعيم يعني ما عبارة عن النعيم والكرامة ان كان الضمير في عنها للجنة
اي اذهبهما عن الجنة فاخرجهما من نعيمها او عن الجنة ان كان الضمير للشجرة
اي اصدر زلتهما عن الشجرة فاخرجهما من الجنة انتهى وانما اقتصر
المص على التفسير المذكور لانه جار على الاحتمالين المذكورين في مرجع ضمير
عنها بخلاف التفسير بالجنة فانه يختص بكون الضمير للشجرة اذ لو كان للجنة
لكان الاخراج قبل الازلال ومعه فلا يصح العطف بالفاء الا بالتاويل
لعدم … في سورة طه اهبطا منها جميعا فانه خطاب لهما فكذا في هذه
الاية لان القصة واحدة الا انه جمع الضمير ههنا لانهما اصلا الانس
فكانهما الجنس كلهم تغليبا للاصل الموجود على الفرع المعدوم ويمكن ان
يقال ان اقل الجمع اثنان عند الاصوليين وان يقال انما جمع الضمير
… انهما او هما وابليس عطف على ادم وحواء ولما كان لقائل
ان يقول كيف يتناول الخطاب لابليس وهو حين ابى عن السجدة
قد اخرج من الجنة وزلة ادم وقعت بعد ذلك بمدة فكيف يؤمر
ابليس بالهبوط معهما اجاب عنه بقوله اخرج منها ثانيا بعد ما كان
يدخلها للوسوسة بناء على القول بانه لم يمنع عن الدخول فيها للوسوسة
او مسارقة بان تمثل بصورة دابة او في فم الحية او من السماء
عطف على منها اذ قد روي ان ابليس صعد الى السماء بعد طرده من الجنة

اعترض عليه بانه كيف يجوز ان يكون سببا الشيطان … لزلة ادم ومخالفته لامر الله تعالى مع ان طاعة الشيطان كفر وذلك لا ينفك من الانبياء لانهم معصومون عن الكفر مطلقا واجيب عنه بان الشيطان بفعله طاعة … ادم عليه السلام لم يقصد … بل قصده وغرضه تحصيل … بكفر … هو الاول دون الثاني فانه … ومخالفة امر الله تعالى فيه معصية صح

فقادواها

فقاداوهما بلحيته اخذ بهما اقول فيه بحث لانه يلزم ان يكون الهبوط في خروج ابليس
بمعنى النزول من العالي الى السافل من حق ادم وحواء بمعنى الخروج من الداخل
الى الخارج فليتامل حال مقدرة من ضمير اهبطوا الان تعاديهم
في حال الهبوط بل بعده استغنى فيها عن ذكر الواو بالضمير بعضكم
لحصول الربط به وهو المقصود فان قيل الاحوال شروط وقيود والامر
بالمشروط يستلزم الامر بالشرط فيلزم الاذن بالعداوات وذا قبيح
والامر ههنا هو الله تعالى وهو منزه عن القبيح قلنا الامر ههنا تكويني
لا تكليفي فلا يلزم الاذن بالمامور به ولا بشرطه وقيده فالمعنى
متعادين قال الفاضل الجلبي الاكتفاء بالضمير في الجملة الاسمية ضعيف
لا يليق بالنظم المعجز فتوجيهه ان الجملة مؤولة بالمفرد كما اشار اليه المص
بقوله متعادين ومثل هذه الجملة يستغنى بالضمير عن الواو واعترض … استغنائها صح
عليه بان كل جملة حالية مؤولة بالمفرد قائمة مقامه فيلزم ان يستغنى عن الواو في كل جملة
اقول التحقيق ما ذكره الرضي نقلا عن الاندلسي حيث قال اجتماع الواو
والضمير في الجملة الاسمية وانفراد الواو متقاربان في الكثرة لكن
اجتماعهما احوط في الربط واما انفراد الضمير فان كان المبتدا ضمير صاحب
الحال وجب الواو ايضا نحو جاءني زيد وهو راكب ابدا لان … اول
الامر ان الحال جملة وان كان في المعنى مفردا وان لم يكن المبتدا ضمير صاحب
الحال نظر فان كان الضمير فيما صدر به الجملة سواء كان مبتدا نحو
جاءني زيد يده على راسه وكلمته فوه الى في او خبرا نحو وجدت مع الباري
على سواء فلا يحكم بضعف خلوها عن الواو وذلك لان الربط في اول
الجملة فان لم يكن مصدرا به فقول هو اقل من اجتماع الواو والضمير وانفراد
الواو وان كان الضمير في اول الجملة فلا شك في ضعفه وعلته انه ههنا
الضمير في اول الجملة فلا يحكم بالضعف ولا حاجة الى تاويل المفرد لكن المص
تبع صاحب الكشاف في تاويله بالمفرد لان مذهب صاحب الكشاف تاويل مثل
هذه الجملة الحالية بالمفرد مطلقا لا تفصيل الاندلسي وقال بعضهم
ان الحال ههنا دائمة فلا حاجة الا ذكر الواو ويبقى من البغي اي يبعد او يظلم
بعضكم على بعض بتضليل بنسبته الى الضلال وهو الخروج عن الطريق
المستقيم سواء كان ضلالا في الواقع او لا وهذا تفسير للتعادي مع
والمراد بالعداوة هي التي بين ادم وابليس وقيل بين بني ادم
وفي الراغب المعادات ضد الملايمة والموافقة بينهم
ولكم في الارض مستقر حال مقدرة ايضا وقيل استيناف موضع
استقرار بناء على ان المستقر اسم مكان او استقرار وهذا
بناء على انه مصدر ميمي ولم يذكر كونه اسم زمان لكونه معلوما قوله ومتاع
الى حين والمتاع في اللغة كل ما ينتفع به كالطعام والبز واثاث المنزل
فسره المص بالتمتع لان المقصود اخبار تمتعهم بكل متاع لا ان لهم متاع

لانه لا يستلزم تنعمهم به بخلاف العكس فان تنعمهم يستلزم وجود المتاع وقوله
الى حين متعلق الى عامل الظرف الواقع خبرا اعنى لكم او المتاع على
مذهب البصريين في طريق قطع التنازع من اعمال الثاني يريد به وقت
الموت او القيمة فالمعنى ولكم في الارض مستقر ويتمتع الى وقت الموت
او الى وقت القيمة واعترض عليه بان الاول مسلم لانهم يستقرون
في الارض ويتمتعون فيها الى وقت الموت واما الثاني فممنوع
لان التمتع في الارض والاستقرار فيها ينقطع بالموت فكيف يستمران
الى وقت القيمة اما انقطاع التمتع فيها فظاهر واما انقطاع الاستقرار
فيها فلان الاستقرار في الارض هو القرار على وجه الارض حيا واذا لا يكون
بعد الموت ومن زعم ان الاستقرار في الارض لا ينقطع بالموت
لان المدفون فيها مستقر فيها فلم يفهم معنى الاستقرار فالجواب عنه ان ابتداء
يوم القيمة من وقت الموت لان من مات فقد قامت قيامته او لان
مقدمات الشيء من جملته والموت من مقدمات القيمة فانتهاء الاستقرار
في الارض والتمتع فيها الى وقت الموت يرجع الى انتهائهما الى القيمة او
بلوغ كلامه للتخيير في العبارة او لان كونهم في القبر الى يوم القيمة تمتع لهم
لانه في امتنان علينا بجعل الارض كفاتا احياء وامواتا او يقال
ان القبر بستان في المؤمن ويعاقب الكافر فلا ينقطع تمتع المؤمن
في الارض بالموت واما الكافر فعلى سبيل التهكم استقبلها
بحدافيره صاحب الكشاف وقال التفتازاني نقلا عن الاساس
تلقيته استقبلته وتلقنته منه تلقفته من لقنه الشيء فتلقنه وانما حمل
من هذا مع ظهوره حيث استعمل بمن ليترتب عليه الاخذ والقبول
والعمل وسائر ما يدخل في استقبال الرجل اعزته واحبائه من انواع
الاكرام فعلى هذا يكون من ربه حالا من كلمات لانها نكرة واعترض
عليه بان الترتيب المذكور انما يتاتى بعد صحة استعمال اللفظ
في المعنى الذي هو غير ظاهر فيه اعني الاستقبال فكيف يصح جعل الترتيب
جهة لصحة الاستعمال والا لزم الدور فالصواب ان يقال
تلقى الكلمات لا يترتب على الاهباط بلا تراخ بوجه من الوجوه
بخلاف الاستقبال فان ابتداءه وهو الانتظار الى الكلمات
حصل عقيبه بلا تراخ ودفع بان الفاء في فتلقى وان رجحت احتمال
ان يكون بمعنى الاستقبال بناء على ما ذكره الا انه يعارضه ما يدل
عليه قوله فتاب عليه من ترتب التوبة على التلقي بلا تراخ فان
التوبة انما يترتب بلا تراخ على التلقي بمعنى التلقن لا على التلقي
بمعنى الاستقبال اعني الانتظار الى الكلمات ولا عبرة بالدليل
مع المعارض والاظهر ان يقال كل واحد من الاستقبال
والتلقن والتوبة مترتب على الاهباط بلا تراخ من حيث انه لم يتخلل بينها

امر

امراجعي عنها فان امثال ذلك بعد ما لا تراخي بينها عرفا بالاخذ
والقبول والعمل بها قبل التلقي في اللغة الاخذ والقبول والعمل خارج
عنه واجيب بان التلقي على هذا التفسير يكون مستعارا من استقبال
الناس بعض الاعزة والاحبار اذا قدم بعد طول الغيبة لانهم
لا يدعون شيئا من الاكرام الا فعلوه واكرام الكلمات
الواردة من الله تعالى لا يكون الا بالعمل بها حين علمها عطفا على المفعول
من التعليم اي علم ادم عليه السلام تلك الكلمات على اكمل انواع الكلمات
استقبلته اي ادم عليه السلام وكذا في قوله وبلغته اي وصلت الى ادم
لان من الافعال ما يكون اسناده الى الفاعل كاسناده الى المفعول
وذلك نحو اصبت خيرا ولقيت خيرا وبلغت خيرا فتقول اصابني
خير ولقيني خير ونالني خير فاذا كان كذلك فنصب ادم ورفع
كلمات كعكسه من حيث المعنى وجه اي الكلمات التي تلقاها ادم من ربه مستثنى مضاف الى المفعول صح
اراجعي انت هو اسم فاعل من رجعه اليه رجعا لا من رجع رجوعا اللازم
وانت فاعله لاعتماده على الاستفهام ساد مسد خبر المبتدا لان
اسم الفاعل اذا كان عاملا في الظاهر يكون كلاما تاما بحسب السكوت
عليه من غير احتياج الى تقدير خبر كما في اقائم انت فانهم قالوا
اقائم مبتدأ وانت فاعله قائم مقام خبره لكونه عاملا في الظاهر
ولا حاجة فيه الى تقدير خبر محذوف ويجوز ان يكون اراجعي خبرا
وانت مبتدأ وانما قدم الخبر للاهتمام به وفي الطيبي صح في نسخة
المصنف اراجعي بالتخفيف وفي نسخة زين المشايخ بالتشديد وهو السماع
وتوجيهه مشكل الا ان يجعل جمعا وهو مستبعد ايضا وذكره صاحب
الكشف بانه لا استبعاد في جعله جمعا مع ظهور كونه من اسلوب
الا فارجعون بالله محمد في خطاب الواحد بالجمع وانت على هذا مبتدأ
قدم عليه خبره لان الفعل وشبهه اذا اسند الى الظاهر لا يثنى ولا يجمع
واعترض عليه التفتازاني حيث قال وما وقع في نسخة زين المشايخ من تشديد الياء
محمول على السهو اقرب من ان يجعل جمعا مضافا الى ياء المتكلم وافعا خبر انت
اي انت راجعون اياي الى الجنة كما في الا فارجعون بالله محمد كيف
وفي التنظير بهذا القول نظر لجواز ان يكون الخطاب في فارجعون
لغير الله اي فارجعون يا عباد الله محمد بحذف المضاف واقيم المضاف اليه
مقامه ثم اعلم ان قوله اراجعي انت جزاء الشرط اعني قوله ان تبت
واصلحت سواء كانت النسخة مخففا او مشددا وفيه بحث لان وقوع
الجملة الاستفهامية جزاء للشرط محل بحث وذلك لما تقرر ان كل
واحد من الشرط والاستفهام لا يتقدمه شيء مما في حيزه فلو تعلق
الاستفهامية هاهنا جزاء لزم ان يتقدم ما في حيز الاستفهام عليه فان الشرط
لكونه قيد الفعل الجزاء يكون في حيزه فالمعنى هاهنا اراجعي انت الى الجنة وقت توبتك واصلاحك

ومنه علم فساد ما اعترض على التفتازاني من ان ما ذكره مخالف لما ذكره
في المطول حيث قال فيه بحث لانه يعلم ان الجزاء يجوز ان يكون
طلبيا نحو ان جاءك زيد فاكرمه لان معنى ما في المطول ان الجملة
الطلبية يجوز وقوعها جزاء الشرط اذا لم يمنع منه مانع ولا يلزم
منه وقوع جميع الجمل الطلبية جزاء الشرط والاستفهام مانع قوي
عنه كما عرفت نعم اي نعم اراجعك اليها لانها لاثبات ما بعد اداة
الاستفهام بخلاف بلى في المواضع الثلاثة المذكورة لانها لنقض
النفي الذي بعد الاستفهام واصل الكلمة اي اشتقاقها من الكلم
بسكون اللام وهو التاثير المدرك باحدى الحاستين السمع والبصر
كالكلام والجراحة هذه عبارة الراغب وتمامها فالكلام مدرك بحاسة
السمع والجراحة بحاسة البصر فكلمته جرحته جراحة بان اثرها فقوله
كالكلام والجراحة على الترتيب المذكور ولا يخفى عليك ما في كلامه
من المسامحة حيث ان المدرك باحدى الحاستين ليس هو التاثير
والجراحة بل الكلام المؤثر والجراحة فالظاهر ان يقال وهو تاثير
المدرك والجراحة واعلم ان ما ذكره المص بيان اصلها الاشتقاقي
والمراد بها هنا هو الكلام المفيد رجع ربه عليه على ادم وانما رتبه
بالفاء على تلقي الكلمات لانه قيل ان قبول التوبة مرتبا انما يعقب
صدور التوبة عن التائب اعني ادم لا على تلقي الكلمات من ربه لان
تلقي الكلمات ليس نفس التوبة ولا متضمنا لها فاجاب بقوله
لتضمنه معنى التوبة اي النفس تلقي الكلمات المغفرة بالرجاء الثلث
المذكورة فان قيل التضمن هو تلك الكلمات لا تلقيها قلت نفس التلقي
يستلزم نفس التلقي وهو الاعتراف بالذنب والندم عليه والعزم
هذا معنى التوبة المنسوبة الى العبد ومعنى التوبة المنسوبة الى الله هو الرجوع
على العبد بالرحمة والعفو عن الذنب وقبول الرجوع عن العبد كان الرجوع
واكتفى بذكر ادم حيث قال فتلقى ادم ولم يذكر حوا وكذا في عليه
الرجاع صيغة مبالغة لانه رجع عليه في كل مرة بخلاف ملوك الدنيا فانه
اذا جنى عبده مرة فاعتذر ثم تاب ورجع عليه ثم جنى مرة اخرى لا يتوب
او معناه يغفر كل ذنب بالاحسان لكونه رحيما مع العفو لكونه
غفارا كرر للتاكيد هكذا في الكشاف حيث قال كرر للتاكيد اعترض
عليه التفتازاني بان قال في علم قدم ذكر تلقي الكلمات عليه فاجاب عنه
بانه لفرط الاهتمام بصلاح حال ادم وفراغ باله والاخبار بقبول
توبته والتجاوز عن هفوته وازاحة ما عسى يتشبث به الملائكة
فيما زعموا في حقه وقد فضل عليهم وامروا بالسجود انتهى ورد
بان ازاحة ما عسى يتشبث به الملائكة فيما زعموا في حقه انما هي في الكلى

ولا تقدم

ولا تقديم فيه وانما التقديم في الحكاية وليس فيها ما يتشبثون به في ذلك
لانها بعد الوقوع بازمنة متطاولة فاين اخذها من الاولى وقد دفع بان القران
لما ثبت في اللوح المحفوظ على هذا الترتيب الذي هو عليه الان قبل
خلق ادم جاز ان يطلع الملائكة فيه على زلة ادم وعلى توبته وقبولها
وبزوال ذلك وبان مقصود النقل ازاحة مشبثهم بعقوده وتجاوزه
عند الازاحة شبثهم وبينهما فرق فليتامل اقول جعل السيوطي في الاتقان
التاكيد الاصطلاحي باقسامه الاربعة نوعا ثامنا من بدائع القران وجعل
التكرير نوعا رابعا عاشرا منها مقابلا للتاكيد وقال التكرير ابلغ من التاكيد ثم
قال وللتكرير فوائد منها التاكيد ومنها ما وقع فيه الفصل بين
المكررين فان التاكيد لا يفصل بينه وبين مؤكده فالاتيان به
ثانيا للتكرير لا للتاكيد فالمص جعل فائدة التكرير التاكيد اولا
وتعدد الغرضين ثانيا ويمكن ان يقال مراده تعدد الغرضين
ما يسمى بالترديد كما اشار اليه صاحب الكشاف بقوله ولما نيط به
من زيادة قوله فاما ياتينكم مني هدى وان يقال انما كرر لوقوع الفصل
بينهما او لاختلاف المقصود فالفصل لتباين الغرضين فان قيل
اختلاف المقصود لا يتوقف على التكرير لجواز ان ينوط قوله فاما ياتينكم
مني هدى بالاول من غير تكرير لجواز اختلاف القرائن في واحد اجيب عنه بانه
معناه انه كرر ليلحق ببيان حال كل من فريقي المؤمنين والكافرين
كما لمذكور قصدا حيث استانف له ذكر الامر بالهبوط لتترتب
عليه الابتلاء بالتكليف فان الاول دل على ان هبوطهم الى دار بلية يدل
عليه قوله ولكم في الارض مستقر ومتاع يتعادون فيها ولا يخلدون يدل عليه قوله
بعضكم لبعض عدو ولا يخلدون بل يدل عليه الى حين فعلم منه ان الامر الاول
بكونه لا التكليف كالثاني والثاني اشعر قال هنا اشعر لان الثاني ليس
بصريح بل عند من تجوز الكلام بخلاف الاول كما عرفت فمن اهتدى الكل
اي وجده او قبلها والتنبيه بالعطف على اختلاف انما عطفها بالواو دون
او للاشعار بان التكرير للتنبيه المذكور متفرع على الكثير ذلك التكرير
لاختلاف المقصود وليس قسما له ومنفصل عنه بالكلية باحد الامرين
احدهما التعادي وعدم الخلود والثاني التكليف المفضي الى الجزاء وجدوا
بالنصب صفة مخافة لو الضمير راجع اليها كافية لمن حزم بالحاء المهملة والزاي
المعجمة يقال حزم فلان رايه في ما اتقنه وجمعه فكيف بالمقترن بهما
اي فكيف لا يعد مخافة الاهباط المقترن بالامرين معا كافية قال الفاضل
المحشي يريد المص بقوله والتنبيه على ان مخافة الاهباط والتنبيه على ان
مخافة مثل الاهباط من المواخذة يكفي للحازم عن الامتناع عن مخالفة
امر الله لا ان مخافة احدهما تكفي لادم عم لان ادم لم يكن عالما بالاهباط
المقترن بالامرين حتى يخاف منه ولو توجه عليه انه كيف يتوجه
ما ذكرت مع ان قوله ولكنه نسي ولم نجد له عزما يقتضي ان يكون المعنى ان

ومنها ما كان لتعدد المتعلق بان يكون
المكرر ثانيا متعلقا بغير ما تعلق به
الاول وهذا القسم يسمى بالترديد
صح

ان مخالفة احدهما تكفي لان ادم عزم لان الغضب في لكنه وله لا ادم عزم لا للجازم
مطلقا اجاب عنه بحوابين احدهما المراد به ان النوع ناسي
وليس له عزم فيقع ته التنبيه الذي جاء الله به ويخالف والثاني ان الذي
الاسماء لادم مستلزم علم ادم بالاهباط وفيه نظر تامل ولكنه نسي
ولم نجد له عزما اقتباس لم نجد له ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي
ولم نجد له تصميم راي وثباتا على الامر اي لم يكن له ذلك والا لوجدناه
لكنا لم نجده فلم يكن له ولذلك ازله الشيطان وغره ولو كان ذا عزيمة
وتصلب لم يزله تعقوله لكنه استدراك عن قوله كافية للجازم فالمعنى
اذا كانت مخالفة الاهباط المقترن باحد هذين الامرين كافية في منع
الجازم عن مخالفة حكم الله فالظاهر ان ادم عزم فقد امتنع عن المخالفة
ولكنه نسي النهي ولم نجد له عزما اي لكنه لم يكن جازما ذا عزيمة واهتمام
في الامر متصلبا فيه فلذلك لم يمنعه مخافة الاهباط المقترن بالامرين
عن المخالفة وقيل معناه لم نجد له عزما على المخالفة وقصدا اليها بل
انما وقع ما وقع خطاء او نسيانا وان كل واحد عطف على ان مخافة
الاهباط منهما من الامرين المذكورين كافية بالجازم اي ثابت وقوله الاحد
حكاية عطف به وعبرة ان يذكر من الذكر بالتعم وقيل الاول الى الهبوط الاول
وهذه كما ترى اشارة الى ضعفه وذلك بوجهين احدهما ان خير منها
في الهبوط الثاني للجنة اذ لم يسبق ذكر السماء وذلك يقتضي ان الهبوط
الثاني من الجنة ايضا والثاني ان الهبوط الاول لو كان من الجنة الى
السماء الدنيا والثاني من السماء الى الارض لكان المناسب ان يذكر
قوله ولكم في الارض مستقر ومتاع بعد ذكر الهبوط الثاني لان الاستقرار
في الارض والتمتع فيها بالهبوط الثاني اللهم الا ان يجعل ولكم في الارض
مستقر حالا مقدرة من الهبوط الاول ولا بعد في ان يجعل اهبطوا
من الجنة الى السماء الدنيا مقدرين الاستقرار والتمتع في الارض الى حين
قال الامام عند رحمه الله فانه اختار من الوجهين وهو انهما لما اهبطا بالذلة
فتنابا فوقع في قلبهما ان الامر لما كان بسبب الذلة فربما زال بالتوبة
فاعاد الله الامر ليعلما ان الاهباط لم يكن جزاء على الذلة حتى تزول بزوالها
بل كان تحقيقا للوعد في قوله اني جاعل في الارض خليفة وقد اعترض
عليه بانه انما يتجه اذا كان اهبطوا الثاني بعد قبول توبته وليس كذلك
لان توبته كانت في الارض بعد سنين من الامر الثاني بالهبوط
من الجنة الى الارض حال في اللفظ تاكيد في المعنى من فاعل اهبطوا
لكنه لابد وان يدخل في خطاب اهبطوا ابليس مع ادم وحوا لان
جميعا او اجمعين لا يقع تاكيدا للمثنى وانما يؤكد بهما الجمع كما في الكافية
كانه قيل اهبطوا انتم اجمعين بيان لكونه تاكيدا في المعنى ولذا اتى
بالضمير المنفصل لانه لا يصح تاكيد الضمير المتصل المستتر بالفاظ التاكيد
قبل تاكيده بالمنفصل وجوبا في النفس والعين وتحسنا في الغير

ولذلك

ولذلك لا يستدعي اجتماعهم على الهبوط في زمان واحد ولا في مكان
لان التاكيد انما يؤتى به لتقوية ما يفيد الاول لا لافادة امر جديد
فلما لم يكن الاجتماع في زمان او مكان مما يفيده الاول لم يكن ذلك
مستفادا من التاكيد ايضا فالمعنى اهبطوا اجمعين في اصل الهبوط
بحيث لا يبقى منكم احد غير هابط سواء كان ذلك الهبوط في زمان
واحد او في ازمنة متفرقة لان الجمعية المطلقة بحسب وضعها انما
تقتضي اشتراك اشياء في اصل الحكم لا ان يقع ذلك الاشتراك
في زمان او ازمنة متفرقة كقولك جاؤا جميعا فانه يفيد انه
لم يتخلف احد منهم عن المجيء من غير تعرض لاتحاد الزمان واقترانه
بخلاف قولك جاؤا معا فانه يفيد مع ذلك اتحاد الزمان الشرط
الثاني اعني الشرطية فمن تبع هداي جوابه اعني فلا خوف عليهم جواب
الشرط الاول اعني فاما ياتينكم مني هدى وما مزيدة على ان الشرطية
اي لتحقيق الكذب به ان الشرطية فان اصل اما في اما ياتينكم ان ياتكم
زيدت عليها ما التاكيد اداة الشرط اعني ان ثم ادغمت النون
في الميم فصار اما فدخلت عليها الفاء ليفيد ترتب ما بعدها على ما قبلها
هذا مذهب سيبويه في اما وقال غيره انها كلمة مفردة واذ الاصل في لا وقف
الافراد ثم هذا اي لكن فمن تبع هداي شرطية ثانية مذهب الجمهور
وقال ابو حيان يجوز عندي ان يكون من موصولة بل يترجح ذلك
بقوله في قسيمه والذين كفروا فانه اتى به موصولا ودخول الفاء على الجملة
الخبرية جائز في مثله والحاصل ان من ان كانت شرطية كما اختاره
المصنف كان تبع في محل الجزم وان كانت موصولة فلا محل لتبع لانه
صلته وقوله فلا خوف في محل الرفع خبر لمن الموصولة وعلى التقديرين
قوله فمن تبع جواب الشرط الاول ولذلك اي ولزيادة ما على ان
للتاكيد حسن تاكيد الفعل اي ياتينكم بالنون وان لم يكن فيه معنى الطلب
اشارة الى ما قالوا ان الاصل في نون التاكيد مخففة او مثقلة
ان يلحق اخر فعل مستقبل فيه معنى الطلب كالامر والنهي والاستفهام
والعرض والتمني والقسم نحو اضربن ولا تضربن وهل تضربن وليتك
تضربن والا تضربن واما الفعل المستقبل الذي هو خبر محض وليس
فيه معنى الطلب لا يلحق نون التاكيد الا اذا بعد ان تدخل على
اول الفعل ما يدل على التاكيد كلام القسم نحو والله لافعلن وما
المزيدة نحو اما تفعلن نيلولوا ذلك الاول نحو لما دخل نون التاكيد
على اخره وما نحن فيه من هذا القبيل وانما اختص بما فيه معنى الطلب
لان وضعه للتاكيد والتاكيد انما يليق بما يطلب حتى يوجد ويتحتم
وجود المطلوب ولا يليق بالخبر المحض لانه قد وجد فلا
يناسبه التاكيد واختص بالمستقبل لان الطلب انما يتعلق بما لم يحصل

الزائدة نحو

بعد الحصول وهو المستقبل بخلاف الحال والماضي لحصولهما والمعنى ان ياتينكم مني
هدى بانزال الكتب وارسال الرسل كلاما تفسير للهدى بمعنى
الدلالة على ما يوصل الى المطلوب فمن تبعه اي الهدى اتاه بالفعل
اشعارا لما هو الاصل في المقام هذا راي الجمهور وقال الامام ابو منصور
ليس المعنى على الشرط بل المراد به التحقيق ومعناه لما ياتينكم مني كتاب و
رسول نا وهكذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ويؤيده عدم ذكر الجزاء
ولذلك جعل الشرط جوابا مع جوابه عنه بحرف الشك اعني اما والمقام
مقام اذا لان اتيان الهدى كائن محقق والمتعلق في المحقق اذا لانه محتمل
في نفسه ولذا كان محلا بحرف الشك غير واجب عقلا بيان لكونه محتملا
في نفسه وذلك لان الواجب مختار والامر ممكن في ذاته بقوله عقلا الى
انه واجب عادة بناء على ان وعد الكريم لا يتخلف عادة لكن الوجوب العادي
لا يمنع الاحتمال هذا جواب اصحابنا واما جواب المعتزلة القائلين بوجوبه
عقلا على الله لكونه لطفا فانه تعالى فبيان الفرق فانهم يقولون المراد باتيان
الهدى في الاية انزال الكتب وارسال الرسل وما وجب على الله تعالى عقلا
ليس هو الا انه تعالى لو لم ينزل كتابا ولم يرسل رسولا لوجب الايمان به
وتوحيده بمقابل المراد به هو الهدى في الجملة وهو ما ركب فيهم
من العقول والادلة وتمكينهم من النظر والاستدلال فلما لم يكن الهدى
في الاية واجبا قطع الوقوع اتى بحرف الشك ولم يعتبر كون المقام مقام
القطع لان الشيء اذا اعيد معرفة يكون عين السابق فلم انه مظهر ا
فاجاب بانا لا نسلم انه عينه لانه اراد بالثاني اعم من الاول وهو
اي الهدى الاعم ما اتى به الرسل من الاحكام الشرعية الاصلية والفرعية
واقتضاه العقل عطف على اتى والعبرة للواو في بعض النسخ بغلط الصدر
فيكون عطفا على باتة بمعنى المقتضى والمراد به هو الايمان والتوحيد وسائر
ما لا يتوقف على الشرع ويستقل العقل في اثباته وجه كونه اعم من الاول
لان من هو جنس هداية الابتداء ومعلوم ان كل هدى كاملا ولا ابتداؤه من
الله بخلاف الهدى المضاف الى ضمير تعالى فانه للتشريف واظهار الكمال
ولكمالها بعمومها وشمولها للمدعين فمن تبع ما اتاه الرسل من تنزيل
الشرع صار عاقبة اسم مفعول حال من مفعول اتاه ما يشهد به العقل
بالنظر والادلة الافاقية والانفسية المنصوبة فلا خوف عليهم فيما يستقبلهم
من خوف مكروه فضلا عن ان يحل بهم مكروه يعني العقاب لان خوف
لحوق العقاب لا يكون الا بعد استحقاقه العقاب بمباشرة المنهي عنه
وهتك حرمة الله والغرض انهم مهتدون مجتنبون عن المعاصي الملهية
عن الانهماك في الشهوات فلا يخاف عليهم ان يلحقهم العقاب
لكن هذا لا ينافي ان يخافوا في انفسهم من ان يزول عنهم حالهم
اعني الهداية فينقلب بالضلالة اذ الولي يجوز ان يسقط عن مرتبة الولاية

دون النبي ولهذا قال تعالى فلا خوف عليهم ولم يقل فلا يخافون الذي
يدل على استمرار النفي في الاستقبال ولا هم عطف على فلا خوف يحزنون
بفوت عنهم محبوب من الطاعات والعبادات اذ المفروض انهم
يفعلون بها فيحزنوا منصوب بان مقدرة بعد الفاء المسبوقة
بلا النافية ولهذا سقط نونه لانه جواب النفي بخلاف ما وقع في النظم
بثبوت النون والخوف على المتوقع على امر ينتظر وقوعه للمتقين
بسبب مباشرته لما يفضي اليه والحزن على الواقع في الحال كترك
الواجب فلما لم يتركوه ولم يحزنوا نفى الله تعالى عنهم العقاب
حيث نفى لازمه وهو الخوف ونفي اللازم دليل على نفي الملزوم
واثبت لهم الثواب باثبات ملزومه وهو افضل الطاعات
ووجود الملزوم على وجود اللازم على ابلغ وجه وابلغه لانه اثبات
الشيء بالبينة وقرئ هدى بقلب الالف المقصورة ياء وادغامها
في ياء المتكلم كما في عصاي وعصي ولا خوف بالفتح على ان يكون لا
لنفي الجنس او اسمها اذا كانت نكرة مفردة اي غير مضافة ولا شبيهة
بها يكون مبنيا على ما ينصب به سواء كان واحدا او مثنى او مجموعا والنفي
معنى الحرف اعني من الاستغراقية وفي قراءة لا خوف بالرفع والتنوين
يكون لا هي المشبهة بليس وهي تعمل عمل ليس عند الحجازيين لشبهها
بليس في النفي والدخول على المبتدأ والخبر ولا تعمل عند التميمية لعدم
اختصاصها بالاسم ولا بالفعل ثم نفي قياسا على كراف العطف والاستفهام
فما بعده مبتدأ وخبر محذوف في الاية مبتدأ وعليهم خبره عند التميمية
واسم لا وخبره عند الحجازية ورجحان في الاية قول التميمية بوجهين احدهما
ان عملها عمل ليس قليل وثانيهما ان معموله ولا هم يحزنون ينبغي لا فيه
غير عاملة لانها لا تعمل في المعارف فالانسب ان لا تعمل في الاول ايضا
فان قيل ما الفرق بين قراءتي الرفع والفتح قلنا قد مر في الاربعة
ان قراءة الفتح نص في الاستغراق من حيث ان نفي الجنس يستلزم
نفي جميع الافراد بخلاف قراءة الرفع فانها ظاهرة في الاستغراق من حيث
ان نفي الفرد لا بعينه مع نفي الماهية سيان لا نص فيه لاحتمال ان يكون
المقصود نفي الجنس المتصف بقيد الوحدة فيقال لا رجل في الدار
بل رجلان او رجال عطف على من تبع اختلافهما بالافراد والجمع لا بغير
لانه في المعنى كما ظهر من قوله ومن لم يتبع هداي وهما عام ايضا في الهدى
الاول وما كان نفي الاتباع قد يكون لعدم قابلية المحل وقد يكون لغيره
فالمراد هنا هو الاول لانه ابلغ من الثاني اعني القبيح صورة تنويه
منزلة للاحتمال الثاني والله اعلم بقوله بل كفروا باياته وكذبوا
باياته والمراد بالكفر بالله كفرهم بما لا يتوقف ثبوته على ثبوت الشرع
وانزال الكتب من الوجود والتوحيد والصفات والنبوة وغيرها

مما يستقل العقل في اثباته فعلى هذا ينبغي ان يكون المراد بالايات الادلة العقلية
الانفسية والافاقية وبتكذيبها عدم تسليمها لكن قوله الاتي والمراد بايتنا
الايات المنزلة آبٍ عنه الا ان يقال وجوب الايمان بالادلة العقلية يتوقف
على سلوك طريق النظر الفكري وهو ليس فائتا بها لانه اشتغال
او كفروا بالايات اي الايات المنزلة والادلة العقلية كما اشعر به
لفظها وقد صرح به فيما بعد فيكون تفريع على الثاني فقط والفعلان المتنازعان
على كفروا وكذبوا ستحقهما الجار والمجرور اعني بايتنا فلا بد من قطع
التنازع فان اعملت الفعل الثاني كما هو مذهب البصريين فمعمول الاول
محذوف لجواز حذفه وان اعملت الاول كما هو مذهب الكوفيين فمعمول
الثاني محذوف ويقال للمصنوعات اي يطلق عليها حيث للتعظيم
للتقصد ولكل طائفة عطف على المصنوعات المميزة صفة لطائفة
متصل متعلق بالمميزة والمراد به هو الكلمة الاخيرة من كل اية وجه التسمية
بها انها علامة على ما فيها من الاحكام والعبر والامثال والوعد والوعيد
وغير ذلك من الخواص القرانية او لانها علامة على انقطاع الكلام عما قبلها وبعدها
واشتقاقها من اي بفتح الهمزة وتشديد الياء وهي تكون شرطا واستفهاما
وموصولا وتكون بعضا مما اضيف اليه وذلك البعض مبهم مجهول
في الاضافة لانها ان اضيف الى المفعول يكون مفعولا وان اضيف الى ظرف
زمان يكون ظرف زمان وان اضيف الى ظرف مكان يكون ظرف مكان
واذا استفهمت بها وقلت اي رجل جاء فقد طلبت تعيين
ذلك البعض المجهول ولا يجوز الجواب بذلك البعض الا معينا ثانيها
بيان لوجه تسمية العلامة بالاية المشتقة من اي والتعين للعلامة في
المصنوعات وغيرها تبين ابهام اي بالنسبة الى فردها اي بعضها من بعض
فان المصنوعات تبين الصانع من غيره وكذلك كل طائفة من كلمات
القران تبين مضمونها من غيرها او من اول الية عطف على قوله من اي معناه
رجع اليه لان كل اية من القران يرجع اليه القارئ وكذا المصنوعات
يرجع اليها كل مستدل واصلها اي اصل الاية على الاعلال اذ اصلها الاشتقاقي
سبق ذكره اييه على الفعل الاول بسكون الياء الاولى او اوية على القول
الثاني تمرة تمثيل لهما وغلط من ظن اصل الاية اوية قال سيبويه موضع
العين واو لان اللام ياء اكثر مما كان موضع العين واللام ياءان ابدلت
عينهما اعني الياء في الاول والواو في الثاني اي الفاعل على غير قياس لانه
اذا اجتمع في فاعله فالقياس ان يعل الاول لانه محل تغيير وفيها اعل
الاول على خلاف القياس ولان حرف العلة لا يقلب الفا في القياس
ما لم يتحرك وينفتح ما قبلها او ايية او اوية بالفتحات الثلاث
كرمكة بفتح الميم تمثيل لهما فاعلت بقلب الثاني الفا في الاول والواو
في الثاني الفا على خلاف القياس ايضا او ايئة كقائلة وفاعلة قاله الفراء

وقد تمسكت الحشوية بهذه القصة اي قصة ادم وجوه تمسكهم ستة
ما ذكره بقوله ولو لم يذنب لم يجر عليه ما جرى من انتزاع لباس الجنة
عنهما حتى بدت سوآتهما ومعاتبتهما واهباطهما من الجنة انه لم يكن نبيا حاصلا
لانه لو كان نبيا حين ارتكب المنهي عنه اذ لو كان نبيا في ذلك
الوقت لابد له من امة والالفات فائدة النبوة وهي التبليغ اذ لا
احد من البشر سواهما انها قد عرفت التكليف لا بواسطة ادم بقوله
ولا تقربا هذه الشجرة فانه نهي خاطبهما بهذا التكليف بلا واسطة ولا حسن ارسال
فضلا عن الجنة والملائكة ليس من جنس البشر حتى يكون نبيا لهم فاذا لم يكن نبيا
في ذلك الوقت يجوز عليه تعمد الكبيرة وهذا يصلح جوابا للكل من الوجوه الستة
مطالب بالبيان بالدليل لان الدعوى بلا دليل غير معتبر الثاني ان النهي
للتنزيه لا للتحريم يعني سلمنا ان ادم عليه السلام ارتكب المنهي عنه بعد النبوة
لكن لا نسلم انه كان عاصيا بذلك لجواز ان يكون ذلك النهي نهي تنزيه
لا نهي تحريم حتى يكون عاصيا في فعل قد تقرر اذا تعارض الحل والحرمة
يترجح طرف الحرمة فكيف يحمل ذلك النهي على التنزيه مع احتماله
للتحريم قلنا يكفي مجرد الاحتمال في مقام المنع وان لم يكف في مقام
الاستدلال على انه يمكن ان يستدل عليه بان لا تقربا قد يستعمل
في التنزيه وقد يستعمل في التحريم والاصل عدم الاشتراك فيكون حقيقة
في القدر المشترك بينهما الا انه يترجح جانب التنزيه على جانب الفعل
غير ان يكون فيه دلالة على المنع من الفعل وعلى الاطلاق فعليه يكون الاطلاق
كان ثابتا بحكم الاصل في المنافع الاباحة فادام مدلول اللفظ في
هذا الاصل صار المجموع دليلا على التنزيه فان قيل ينافيه تسميته ظالما
خاسرا في الاول واجاب عنه بقوله وانما سمي ظالما وخاسرا
لانه ظلم نفسه وخسر حظه بترك الاولى يعني لا نسلم انه ينافيه لجواز ان يكون
تلك التسمية لكونه ظالما لنفسه وتاركا للاولى في حقه لا لكونه مرتكبا
للحرام ومنه خرج الجواب ايضا عن الوجه الثاني والخامس واما اسناد
الغي والعصيان اليه في قوله وعصى ادم ربه فغوى في موضعه
في سورة طه حيث قال فضل ادم عن مطلوبه وخاب حيث طلب
الخلد باكل الشجرة ثم قال وفي النعي عليه بالعصيان والغواية مع
صغر زلته تعظيم للزلة وزجر بليغ لاولاده عنها وخرج منه الجواب
عن الوجه الثالث كما خرج من قوله وانما امر بالتوبة تلافيا وتداركا
لما فات عنه من نعيم الجنة والكرامات فيها كما في الوجه الرابع
وجرى عليه ما جرى من انتزاع لباس الجنة عنهما ومعاتبتهما معاتبة على
ترك الاولى لا على فعل الحرام ووفاء بما قاله للملائكة قبل خلقه
اعني قوله لهم اني جاعل في الارض خليفة فانه لو لم يخرج عن الجنة
ولم يجرد لباسهما لم يكن خليفة في الارض ومنه خرج الجواب عن الوجه السادس

الثالث انه فعله ناسيا اي سلمنا انه كان نبيا حين ارتكبه وان النهي للتحريم
لكن لا نسلم انه عاص بذلك لانه انما فعله ناسيا لا قاصدا فان قيل
فلم عوتب اجيب عليه النسيان عذر والمعذور لا يعاتب فاجاب
بانه عوتب بترك التحفظ عن اسباب النسيان فان قيل ترك
التحفظ عن اسباب النسيان متحقق في المسلم مع انه لا يعاتب
عليه لقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان فكان ينبغي ان لا يعاتب
عليه الانبيا ايضا فاجاب عنه بقوله ولعله اي النسيان وان حط
وضعه لعظم قدرهم كما قال عم اشد الناس بلاء الانبياء الحديث
اخرجه والنسائي وابن ماجه وصححه او اوله فعله عطف على عوتب
اي ما جرى عليه من انتزاع لباس الجنة والاخراج عنها على طريقة السببية
المقدرة فان الله تع قدر بعض الشي سببا مفضيا الى شي آخر
مضر في الدنيا ثم نهي عن مباشرة ذلك فعلى هذا مباشرة
مضرا في الاخرة ايضا حتى اذا باشره احد عمدا عالما به لحقه
الضرر في الدنيا والاخرة واذا باشره ناسيا لحقه الضرر
في الدنيا فقط واكل الشجرة من هذا القبيل فلما باشره ناسيا
لحقه الضرر في الدنيا فقط بمقتضى السببية المقدرة لعدم جواز
التخلف عنها دون المواخذة في الاخرة لعدم مباشرته عمدا
وقيل انه عطف على خبر لعل اعني لم يحط عن الانبيا فالمعنى سلمنا ان
النسيان محطوط عن الامة وعن الانبيا لكن ادم عم انما جرى عليه
ما جرى على طريقة السببية المقدرة لا على طريقة المواخذة على فعل
في الاخرة كتناول السم القاتل على الجهل بشانه فانه تع قدره سببا للهلاك
ثم نهى عن تناوله فاذا باشره ناسيا يترتب عليه ضرره الدنيوي اعني الهلاك
لان المسبب لا يتخلف عن سببه واذا باشره عمدا يترتب عليه الضرر
الاخروي ايضا لا يقال انه اي كونه ناسيا فعله باطل لقوله تع
حكاية عن ابليس ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
او تكونا من الخالدين وقوله تع وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين فان الايتين
يدلان على ان ادم عم ما كان ناسيا للنهي حال الاقدام عليه بل كان
متذكرا بتذكير ابليس كيف وقد اكده بالقسم ايا ما فاجاب بقوله
لانه ليس فيهما ما يدل على انه تناوله حين ما قاله ابليس فيجوز ان يكون
النسيان بعد تذكير ابليس بمدة فلعل مقاله اي مقال ابليس اورث
فيه ميلا طبيعيا مقتضيا للتناول ثم انه كف نفسه عن التناول
لا نهي تع وهو مراعاة لحكم الله تع الى ان نسي متعلق بكف
وذلك الى النهي لمدة الطلب بيان للمقتضي عليه الى عاتي التناول الوجود
المقتضي وارتفاع المانع اعترض عليه بان هذا توجيه حسن لو كان بين
تذكير ابليس ونسيان ادم مدة طويلة ولم يثبت ذلك اقول لا نسلم

ان النسيان

ان النسيان بعد التنبيه يقتضي مدة مديدة كيف وان خضر عم نهى موسى عم
بقوله فلا تسئلني عن شيء الاية فنسي موسى عم حيث قال لا تواخذني
بما نسيت الرابع سلمنا ان النهي للتحريم وان ادم عم فعله عامدا
غير ناس لكن لا نسلم لزوم العصيان منه لانه عم اقدم عليه
اجتهادا واخطا فيه فهو كالمجتهد المخطي معذور وانه ظن في اجتهاده
هذا بيان لخطائه في اجتهاده او الاشارة بالنص عطف على الشخص
والمراد بالاشارة ما في قوله تع ولا تقربا هذه الشجرة وفيه اشارة
الى ان علوم الانبيا قد يكون اجتهاديا وكان المراد بها اي بالاشارة لا الى
الاشارة الى النوع لان النوع موجود في الخارج في ضمن الاشخاص وهذا
الوجه كاف في الاشارة الجنسية وانما اورد عليه على ادم في قصتها في الاية
الى لحقه لقصته ادم دلالة على ان الجنة مخلوقة حيث قال اسكن انت وزوجك
الجنة وانها في جهة عالية حيث قال اهبطوا منها وان التوبة مقبولة
حيث قال فتاب عليه وان موتى العاقبة حيث قال فلا خوف عليهم ولا هم
يحزنون وان عذاب النار دائم والكافر فيه مخلد حيث قال اولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون بلفظهم ثم قوله اي لمفهوم الخالقة
لما ذكر دلائل التوحيد من قوله تع يا ايها الناس اعبدوا ربكم الى قوله
فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون والنبوة من قوله وان كنتم في ريب
الى قوله ان كنتم صادقين والمعاد من قوله فاتقوا النار التي الى قوله وهم
فيها خالدون وعقبها بتعداد النعم من قوله كيف تكفرون بالله الى هنا
تقريرا لها للدلائل فانها اي النعم بيان للتقرير والتاكيد ناظر الى التوحيد
حوادث محكمة اي مشتملة على حكمة محدثها ومن حيث ناظر الى النبوة
ان الاخبار بها اي النعم ممن لم يتعلمها اي النبي عم والنظر الى الكتب السابقة
اخبار بالغيب حيث ان منهج خبر بعد خبر لان قال فعل قد ثبت في محله
ان وجه اعجاز القران فصاحته على الصحيح فلنا نعم لكن ذلك لا ينافي القول
بان الاخبار عن الغيب وجه ايضا ومن حيث اشتمالها ناظر الى المعاد
فانه خاطب بقوله يا بني اسرائيل وهو جواب لما استهم من بني اسرائيل
كلمة من للتبيين لا للتبعيض والحاصل ان الخطاب ههنا للعلماء من بني
اسرائيل الذين كانوا في زمن محمد عم وامرهم ان يذكروا بقوله
اذكروا نعمتي ليكونوا اول من امن بمحمد وما انزل عليه اي ليكونوا اكثر
ومقتدى في الايمان بمحمد وما انزل عليه اولاد يعقوب اشارة
الى ان الابن وان كان مختصا بالذكر لكن المراد ههنا مطلق
ذكرا او انثى بقرينة الاضافة يقال بنو فلان ويراد مطلق الاولاد
ففيه تغليب المذكر على المونث من البنات فيه اشارة الى ان لام
فعله يا امرتني بني وفي الصحاح والمصباح ان لامه واو وحيث قال الابن
اصله بنو بفتحتين من لا ... وللكل الابن ماخوذ من البناء

للمصنوع الى صانعه نسبة اضافية بان يجعل المصنوع بمنزلة الولد والصانع
بمنزلة الاب سواء كان المضاف صانعا نحو ابو الحرب او مصنوعا
نحو بنت الفكر اي نتيجة حاصلة ان الابن اذا كان ماخوذا من البناء
يكون بمنزلة مصنوع فيصح نسبة المصنوع الى صانعه نسبة اضافية وفيه
نظر لما في المصباح يضاف الابن الى ما يخصصه لملابسة بينهما نحو ابن
السبيل اي مار الطريق مسافرا وابن الحرب اي كافيها وقائم بحمايتها
وابن الدنيا اي صاحب ثروة وابن الماء لطير الماء انتهى فعلم منه
ان صحة هذه الاضافة لا يتوقف على اخذ الابن من البناء كما يشعر به كلام المصنف
لان صاحب المصباح صرح بانه واوي ثم ذكر صحة هذه الاضافة لقب يعقوب عم
يشعر المدح فعلم منه انه يجوز تلقيب الانبياء بما يشعر المدح بالتفكر ثم
الباء بيانية فيكون معنى اذكروا نعمتي واشكروا علا ان يكون اذكروا من
الذكر بضم الذال لا بكسره وتقييد النعمة بهم حيث قال عليكم والمراد بني
اسرائيل فالمراد بالنعمة ما وصل اليهم لا مطلق النعمة ولا بعض الانعام
قيل معناه انه قيد النعمة بهم ولم يطلقها بان قال اذكروا نعمتي التي انعمت
مع ان الاصل هو الاطلاق وان الاصل في الاضافة هو العهد المعهود
هو النعمة المطلقة لانها السابقة ذكرا وقيل معناه تقييدها بهم دون
غيرهم بان قال اذكروا نعمتي التي انعمت على امة محمد وقيل معناه قيدناها
بالنعمة الواصلة اليهم مع انه حملها فيما بعده قوله يا بني اسرائيل اذكروا
نعمتي التي انعمت عليكم على النعمة التي انعم بها على ابائهم افعل ببيان النكتة
بقوله لان الانسان غيور حسود الى اخره لا يناسب القول الاخير
بل هو انسب الى الاول ثم المراد بالنعمة المقيدة بهم اما نعمة الايمان
او بيان اوصاف محمد عم كما ذكره المحشي مفصلا وقيل فانه صاحب الكشاف
مرضه لضعفه حيث يحتاج الى التكلف حذف المعطوف اي انعمت
عليكم وعلى ابائكم او تعميم الخطاب لجميع بني اسرائيل الحاضرين
والغائبين الى الكل بتغليب الحاضر على الغائب فانه
لو لم يتكلف احد هذين الوجهين لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
في قوله عليكم وقرئ اذكروا بكسر الهمزة وتشديد الدال المفتوحة
اصله اذتكروا قلبت التاء دالا والدال في الاول ادغم فيه واوفوا بعهدي
بالايمان والطاعة اختلف في هذا الباء فقيل انه متعلق باوفوا وقيل
بالعهد اقول الحق التفصيل وذلك ان المصنف قال فيما سبق في تفسير
قوله تعالى الذين ينقضون عهد الله المراد بالعهد اما المأخوذ بالعقل
وهو الحجة القائمة على عباده الدالة على توحيده ووجوب وجوده
وصدق رسوله وبه نزل قوله واشهدهم على انفسهم الست بربكم
قالوا بلى او المأخوذ بالرسل على الامم بانهم اذا بعث اليهم رسول
مصدق بالمعجزات صدقوه واتبعوه ولم يكتموا امره ولم يخالفوا حكمه

هكذا

هكذا في الكشاف ايضا وحمل العهد في قوله تعالى اوفوا بعهدي اوف بعهدكم على المعنى
الثاني اي المأخوذ بالرسل وقال العلامة الطيبي المعنى الثاني مناسب
لقوله استعهد منا واشترط علينا بدليل تصريح الشرط في قوله اذا بعث
اليهم رسول مصدق اه يعني ان العهد اذا استعمل يكون بمعنى الاشتراط
ثم قال الاليق بهذا المقام هو المعنى الثاني فيكون المراد بالعهد ما استعهد
من ادم في قوله تعالى فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي الاية لينتظم الايات
هذا فان حمل العهد على المعنى الاول فالظاهر ان يتعلق الباء بالايفاء
وان حمل على المعنى الثاني كما حمله صاحب الكشاف والطيبي فالظاهر
ان يتعلق بالعهد فاحسن التأمل اوف بعهدكم بحسن الاثابة
والباء فيه مثل ما سبق والايفاء بمعنى الانجاز اي المعاهد اسم فاعل
وفي المعاهد اسم مفعول لانه نسبة بينهما بمنزلة مصدر مضاف
تارة الى الفاعل وتارة الى المفعول فيصح اضافته اليهما ولعل الاول
اي العهد الاول فانه في عهد اليهم اي اوصى فان العهد المعدى بالى بمعنى
الوصية بالايمان والعمل الصالح بيان للموصى به والمعاهد عليه ومراده
به الاستشهاد بالقدر المشترك فيما بين معاني العهد اي الوصية فانها
روعي بين جميع معاني العهد لانه بني تفسير الاية على التوصية اذ لا وجه له
بنصب الدلائل على وجوب الايمان بالنبي عم وانزال الكتب الدالة
على العمل الصالح هذا بيان لما وقع الوصية به من الله تعالى اليهم بالايمان
والعمل الصالح والحاصل انه تعالى لما اوصى اليهم بالايمان والعمل الصالح
كانوا معاهدا بهما وانهم كانوا معاهدين فكان الاضافة في الاول
الى الفاعل وفي الثاني الى المفعول غايته تحقق العهد في الاول بمعنى المعاهد
وفي الثاني بمعنى الموعود وهذا اظهر وجه ترجيح هذا الوجه على وجه
صاحب الكشاف من جعل الاضافة في العهدين الى المفعول
كما سيأتي ذكره لانه اذا قيل لك اوف انت بما عهدته اليك اوف بك
بمعنى افعل ما وصاك به اوف لك كان معنى حسنا فكذا ما نحن فيه وترجيحه
ايضا ما ذكره الفاضل المحشي ان الاضافة الى الفاعل اكثر وارجح فلا يعدل
عنه ما لم يصرف صارف ولا صارف في الاول لانه في عهد اليهم
بقوله اما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون
وفي الثاني ضعف لانه لا عهد عنهم ولم يرض لهما الشقاق لانه وقال
ترجيح لطرف صاحب الكشاف ولا خفاء في ان الفاعل هو الموفي حقا
العهد الا الموفي مثل اوفيت بعهدي وزيد اوفى بعهده فهو مضاف الى الفاعل
واذا اضيف الى غيره مثل اوفيت بعهدك كان الى المفعول يعني اوفوا
بعهدي اوف بعهدكم تكون الاضافة الى المفعول في الموضعين فلذا
بما عاهدتموني عليه من الطاعة وبما عاهدتكم عليه وهو الثواب
ولا يستقيم غير هذا اذ لا معنى لقولك اوف انت بما عاهدت عليه غيرك انتهى

وفيه نظر لما ذكرنا من انه اذا قيل اوف بما وصاك به ابوك كان معنى حسنا
ولما ذكره الفاضل المحشي جوابا عنه من ان العهد المعلق على فعل المعاهد
يلحق الوفا به من المفعول بالاتيان بالمعلق عليه ومن الفاعل بالاتيان
بالمعلق وان اريد جعل اداء المعلق عليه وفاء بالعهد فليكن اوفقا
لنا كلمة اوف وفيه لان المشاكلة نوع من التجوز فلا يصار اليه بلا ضرورة
ووعدكم اشارة الى ان العهد الثاني بمعنى الوعد وكلوفائهما بالعهدين
هو الاتيان بكلمتي الشهادة وهو الايمان الاجمالي وهو كاف في ابتداء الايمان
ومن العهد ما يختص ابدم والحال لعدل ثم قال لا اله الا الله عصم مني ماله ودمه
وما روي سيد اخبره عدل فبالنظر او وفوا بالعهد ... فالى المفعول
في اتباع محمد صلى الله عليه وسلم او اوسطه بين مبدا امر العقاء من العبد وبين منتهاه
في رفع الاصار والاغلال هذا او اوسط بين مبداء الوفا من الله وبين منتهاه
في مقابلة الاول في الاصار جمع اصر عبارة مشقة التكليف بامور شاقة
فانهم كلفوا بقطع الموضع الذي اصابته نجاسة من البدن والثوب
وبكون توبة المذنب ان يقتل وقيل كلاهما مضاف الى المفعول هذا
ما اختاره صاحب الكشاف اشارة الى ضعف ما ذكره من وجه الترجيح
وقد رجحه التفتازاني بما ذكرنا انفا ورجح صاحب الكشف الفاضل
قال في العهد المعاهد عليه واضافه في الموضعين الى من هو له اي المفعول
لا من هو به اي الفاعل وذلك لان المعاهدة وان كانت بين
اثنين الا ان المعاهد عليه مختلف من الطرفين وهو من العبد الالتزام
ومن الله الاكرام فاذا كان شيئا واحدا اختلف تعلقه كالقضاء بالنسبة
الى المقضي والمولى او اتحد كاثنين توافقا على سفر ونحوه فلا يفترق(؟) المعنى
بين الاضافتين اذ لا اولوية من الجانبين فلما كان المعاهد عليه مختلفا
يكون اضافته الى الفاعل اولى ان صح المعنى على الاضافتين والا فالمعول عليه
جانب المعنى ولهذا ضعف في الاية الى المفعول في الموضعين لانه
لما طلب الوفاء ووعد الايفاء كان المناسب ايثار الاضافة الى
المفعول فتقديره بما عاهدتموني وهو الايمان بالله والطاعة له
او الايمان بنبي الرحمة والكتاب المعجز وهو مقتضى النظر وما عاهدتكم عليه
من حسن الثواب على التقديرين وقيل برفع الاصار والاغلال
على التابع انتهى ورده التفتازاني وقال وما يتوهم من ان المذكور
في الكشاف من اضافة العهدين الى المفعول مبني على رعاية الاولى
ليس بشيء لان غير الاضافة الى المفعول ههنا لا يستقيم فكيف يبتني على
على رعاية الاولى والانسب تامل بعوله ولقد اخذ الله ميثاق
بني اسرائيل في سورة المائدة حيث قال فيها لتفصيل ميثاق بني اسرائيل
الذي اخذه اني معكم لئن اقمتم الصلوة واتيتم الزكوة وامنتم برسلي
وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا لاكفرن عنكم سيئاتكم ولادخلنكم

اي الايمان بالله وبنبي الرحمة

صح

والمعنى كما نقدر اضافتهما الى المفعول اوفوا بما
عاهدتموني من الايمان بان تؤمنوا بي والطاعة
بان تطيعوا الي اوف بما عاهدتكم من حسن الاثابة
بان اثيبكم ثوابا جزيلا فيكون العهد في الموضعين
بمعنى المعاهد عليه ويكون مضافا الى المفعول لانهما
وهو المعاهد له بالفتح لا الى الفاعل وهو المعاهد
بالكسر والمعاهد عليه مختلف من الاثنين فانه من جانب
العبد الايمان والطاعة ومن جانب الله التكفير والاثابة
كما اشار اليه صح

جنات

جنات تجري من تحتها الانهار اوف بالتشديد للمبالغة في الوفاء بالعهد
فكان التفعيل لتكثير الفعل نحو طوفت الكعبة فاياي فارهبون عن المعاصي
ويندرج فيه من الواجبات لعارض متعلق بما سيجيء في
نقض العهد جعل مندرجا تحت ما بعده لانه من قبيل ترك الواجب
اتاه يطلق الشرع الاعلى لان العهد من اوكد الواجبات فيكون
نقضه من افحش المحذورات فان قيل نقض العهد ليس في حق ثبات
ترك الواجب بل الامر بالعكس لان نقض العهد يتناول كل واحد
من اتيان المعاصي وترك الواجبات قلنا ان ما يؤتى به ويترك
اعم من جميع الافعال طاعة او معصية بناء على ان اللائق بحال المؤمن
ان لا يغتر بطاعته بل يكون خائفا من الله تعالى في جميع احواله كما سيجيء به
ولذا حذف ما يرهب فيه دلالة على العموم وفيه اي اياي فارهبون
اكد في افادة التخصيص من اياك نعبد لما فيه مع التقديم من تكرير
المفعول والفاء الجزائية بعد صحة انهم ذكروا ان مثل زيدا ضربت
يفيد الاختصاص للتقديم فاذا نقل الى الاضمار على شريطة التفسير
نحو زيدا ضربته ودلت القرينة على ان الفعل المحذوف يقدر مؤخرا
عن المنصوب كان اوكد في افادة الاختصاص لان الاختصاص
عبارة عن اثبات ونفي فاذا تكرر الاثبات كان اوكد ولان
الاثبات اللاحق ايضا لابد وان يعتبر على وجه الاختصاص
بقرينة كونه تفسير السابق وان لم يكن هناك شيء من ادوات
الحصر وح يتكرر الاختصاص فيصير اوكد وكذا الكلام فيما اذا كان الفعل امرا
او نهيا مثل زيدا اضرب وزيدا اضربه وقد يوكد الاختصاص بدخول
الفاء في الفعل مثل زيدا فاضرب وقوله تعالى بل الله فاعبد وربك
فكبر وثيابك فطهر لان دخول الفاء في معنى الشرط كانه قيل
مهما يكن من شيء او مهما يكن من شيء فلا تترك ضرب زيد وعبادة الله
وتكبير ربك وطهارة ثيابك وقريب منه ما يقال ان منطبق(؟)
على حذف اما اي اما زيدا فاضربه واما ربك فكبره وقد تجمع الطريقين
اعني دخول الفاء وتكرير الاثبات بان تجعل الفعل مشغولا بالضمير
المنصوب نحو زيدا فاضربه وقوله تعالى فاياي فاعبدون واياي فارهبون
فتكرير هنا تاكيد للاختصاص وتعليقه بالشرط العام اعني ما يكن
من شيء تاكيد على تاكيد فيكون اكد من الاكد لان فيه طريقين من طرق
الاختصاص زائدا على التقديم بل طرق ثلاث لان ضمير المتكلم اعرف
من ضمير المخاطب فقول ههنا ابحاث الاول ان قوله اكد اسم
تفضيل يقتضي ان يكون في اياك نعبد تاكيد للاختصاص حتى يكون
اياي فارهبون اكد منه فاين هو فليت التقديم فيه يفيد التخصيص
ولكن المقدم ضمير المخاطب يفيد تاكيدا لذلك التخصيص لانه اعرف من ضمير

الغائب فيكون اياك نعبد افود من اياه نعبد لما فيه من التأكيد الثاني ان كلامنا
في تكرير المفعول كما صرح به المصنف لا في تكرير الاثبات او الاختصاص
كما ذكرت وجوابه ليس المراد بتكرير المفعول تكرير مفعول
فعل واحد على طريقة ضربت زيدا زيدا بل المراد به ان ذات المفعول
تكرر بوقوعه مفعولا لفعلين احدهما محذوف بقرينة ذكر الآخر
لان اياي ليس مفعولا للفعل المذكور لانه مشتغل عنه بضميره المنفصل به
اعني ضمير المتكلم بل هو مفعول لفعل محذوف وهو الجزاء في الحقيقة
والمذكور تفسير له اي ان كنتم راهبين شيئا فاياي فارهبوا ارهبوا
حذف الشرط تخفيفا ثم حذف عامل اياي وجوبا وهو ارهبوا
لئلا يلزم اجتماع المفسر والمفسر في الايجاز ولما وجب حذفه جعل
المفسر قائما مقامه وادخل الفاء عليه ليدل على الجزاء المحذوف ولم يدخل
على معمول المحذوف اعني اياي لتمحضه عوضا عن فعل الشرط المحذوف
والفاء لا تدخل على الشرط فكذا على ما هو عوض منه فتعين دخوله
على المفسر وايضا انه انما دخل عليه ليطابق المذكور المحذوف
من كل وجه فان المحذوف جزاء الشرط وكان فيه فاء حال كونه
جزاء واذا حذف وصار المذكور قائما مقامه لزم ان يكون
فيه الفاء ليطابقه فاذا كان كذلك فتكرير المفعول عبارة
عن تكرير تعلق الفعل لذات المفعول المستلزم لتكرير
الاختصاص الثالث ان اياي فارهبون في قوة لا يصلح ان يجعل
من باب الاضمار على شريطة التفسير مثل زيدا رهبته لان الفعل
المشغول بالضمير لا يصلح ناصبا لهذا الاسم على تقدير السقوط
لامتناع توسط الفاء بين المفعول والفعل وهو شرط
فينبغي ان يحمل على انه مفعول لان الاسم منصوب بفعل مفسر يدل عليه
المذكور كما في باب الاضمار على شريطة التفسير ولكن الحق عنده
انه منصوب بمثل وربك فكبر وثيابك فطهر وهو كثير في الكلام
من غير خلاف في ان المنصوب مفعول وثمرته ان الفاء في العطف
داخلة على الاسم اي مهما يكن من شيء فربك كبر وانما جعلت
الفعل ليقع الاسم في موقع الشرط المحذوف لان ما التزم حذفه
لا بد وان يكون حيزه مشغولا بشيء آخر فلذلك جعل حيز الشرط
مشغولا بالجزاء اعني اياي كما في اما زيدا فاضربه الرابع
انه لا حاجة لجعل الفاء جزائية لجواز كونها عاطفة كما ذهب اليه
صاحب المفتاح ولا يقدح فيه اجتماعها مع واو العاطفة
لان الواو يعطف المحذوف على المذكور اعني اوفوا
بعهدي والفاء يعطف المذكور على ذلك المحذوف ووجه التناسب
بينهما ان مدلول الكلام ارهبوا رهبة بعد رهبة او ان رهبة

المفـ

المفسر بعد رهبة المفسر فتغايرا والجواب ان هذا تكلف وان معنى اياي
فارهبوا ليس مبنيا على تعدد الرهبة والاظهر من تأكيد الاختصاص
في شيء فلا وجه لجعلها عاطفة وقيل ان مراد صاحب المفتاح من كون
الفاء عاطفة كونها عاطفة في الاصل ثم لما حذف الفعل وجعل
مفعوله عوضا عن فعل الشرط زحلقت الفاء الى المفسر على معنى جعل
الفاء العاطفة التي كانت فيه ولا جزائية بعد الحذف اقول كلام المفتاح
لا يساعده فانه قال واما قوله واياي فارهبون فانما يتاتى للكون
المعطوف عليه في حكم الملفوظ لكونه مفسرا او تقديره واياي ارهبوا
فارهبون قال الشيخ يريد ان المعطوف عليه اذا كان مقدرا
مقدما على المعطوف بقرينة توجد هناك كان العطف صحيحا
لان المقدر كالملفوظ وانما كان عطف المفسر على المفسر بالفاء لان و
لان المراد رهبة بعد رهبة ووجه كونه مفسرا للمعطوف عليه باعتبار الاتحاد
النوعي وقد يقال ايراد الفاء بينهما ان حسن المفسر ان يذكر
عقيب المفسر الدال على تحقق الكلام معنى الشرط فصار كالشيء
للفاء الجزائية وفيه اشارة الى ان الفاء لو كانت عاطفة كما ذهب
اليه صاحب المفتاح لا يفيد الاختصاص لعدم دلالته على الشرط المحذوف
وانما جاز العطف على المقدر لانه كالملفوظ لوجود القرينة كانه
قيل ان كنتم راهبين شيئا فارهبون هذا تجديد بيان معنى الشرط
والا لحق الكلام ان كنتم راهبين شيئا فاياي ارهبوا فارهبون لان
فاء الجزائية يقتضي الشرط والجزاء ولا يدخل الا على الجزاء والفعل
المذكور ليس بجزاء بل تفسير له فلا بد ان يكون الجزاء مقدرا معه
عن المنصوب المذكور على طلاقه فالفاء داخل في الحقيقة على الفعل
المحذوف ثم زحلقت بعد حذف العامل على الفعل المذكور المفسر
حاصله انه اذا كان اصل الكلام ما ذكرناه حذف الشرط اولا تخفيفا
ثم حذف الجزاء العامل في المنصوب لئلا يلزم اجتماع المفسر والمفسر
ثم زحلقت الفاء الى المفسر للدلالة على الجزاء وليطابق المذكور المحذوف
كما عرفت ولم يدخل على المنصوب لتمحضه عوضا عن الشرط وانما كرر
الجزاء مع تأخر المنصوب لوجهين الاول انه لو قدر مقدما عليه
لا يكون الانفصال متعذرا فلا يجوز التفسير بان يقال ارهبوا اياي
والثاني انه لو قدر مقدما لفات لزوم المنصوب متمحضا للعوضية
عن الشرط والابحاث المذكورة ينبغي ان يلاحظ ههنا التعاقب تأمل
واعلم ان التفتازاني ذكر نقلا عن صاحب الكشاف ان في اياي
فارهبون وجوها من التأكيد تقديم الضمير المنفصل وتأخير المتصل
والفاء الموجبة معطوفا فالتقدير اياي ارهبوا فارهبون الاول
محذوف مفسر والثاني مظهر وما في ذلك من تكرار الرهبة ومعنى الشرط

بدلالة الفاء فكانه قيل ان كنتم راهبين شيئا فارهبون انتهى ولا يخفى عليك
ما بين كلاميه من التنافي فانه اشعر اولا بكون الفاء عاطفة وثانيا بكونه
جزائية باطل والرهبة خوف مع تحرز فكانه قال وإياي خافوا وتحرزوا
عما يلقي في عقابي ولا يخفى عليك ان اللائق بالحال احد ان يخاف
المحذور او الاتي تحفظ نفسه عن الوقوع فيه فلذلك قدم الامر بالرهبة
وعقب الاول عن ذكر النعمة والوفاء بعهد المنعم لان عظم الالزام بحسب
عظم النعمة وعظم من وجه بالمخالفة والثاني عن الايمان المفصل بالمنزل
على محمد حيث قال وآمنوا بما انزلت مصدقا الاية لان التفوه بنتيجة الايمان
المعتقد به ان التصديق نوع عن طمانينة متضمنة للوعد بقوله اوف بعهدكم
والوعيد بقوله وإياي فارهبون دالة على وجوب الشكر بقوله اذكروا نعمتي
والوفاء بالعهد بقوله واوفوا بعهدي ينبغي ان لا يخاف الا الله للحصر المستفاد
عن قوله وإياي فارهبون افراده للايمان بعد اندراجه في العهد المامور بالايفاء
فيكون من عطف الخاص على العام بالامر متعلق بالافراد ولكن علته عطف على الامر
وهو لقوله بما انزلت مصدقا لما معكم وتقييد المنزل مبتدا خبره تنبيه بانه مقتضى
لما معهم اشارة الى ان مصدقا حال من الضمير المحذوف في انزلته الراجع
الى ما من حيث متعلق بمصدقا وتعليل له انه اي القران نازل حسبما نعت
اعني جبرئيل نحو ما نعت فيها اي الكتب الالهية فانه كان منعوتا ومذكورا
فيها كالنبي عم او مطابق لها للكتب الالهية وكلمة او ليس للانفصال الحقيقي
بل لمنع الخلو وهو معطوف على نازل وفيما يخالفها عطف على القصص
بسبب متعلق بيخالفها من حيث متعلق بمطابق المقدر في قوله فيما يخالفها
وتعليل له والحاصل ان القران كما كان مطابقا للكتب الالهية في الامور
التي لا تختلف باختلاف الاعصار والاشخاص والاحوال من القصص والمواعيد
الى غير ذلك كذلك مطابق لها فيما يخالفها ويقبل النسخ من الاحكام الجزئية بسبب
تفاوت الاعصار ومصالح الاشخاص من حيث ان كل واحد من تلك
الاحكام الجزئية حق في زمانه منسوخ عند انقضاء زمانه فالاحكام
الجزئية المختلفة بحسب الازمان متحدة بالذات على ان اتباعها اي الكتب الالهية
لا ينافي الايمان به اي بالقران لكونه مطابقا لها بل يوجبه لان الاقرار بالشي
يستلزم الاقرار بما يوافقه كما ان الانكار كذلك ولذلك لكونه موجبا له
عرض ابنه مع وهو من التعريض وهو امالة الكلام الى عرض اي جانب
بان يذكر شيئا ويراد به غيره كقولك جئتك لانظر الى وجهك الكريم وتريد به
الاحسان بان الواجب متعلق بعرض اول من امن به اي بالقران لانه
لما كان مصدقا لما معهم من الكتب ومطابقا لها في الاحكام كان في حقهم يوجب
كونهم اول من امن به لانهم لما اعتقدوا احقية كتبهم وجب عليهم
اعتقاد احقية ما يطابق لها لان انكاره يستلزم انكار كتبهم وتمامه
فان قيل سلمنا ان هذا يستلزم الايمان به لكن لا نسلم انه يستلزم

ان يكونوا

ان يكونوا اول من امن به قلنا ان الخطاب مع علماء بني اسرائيل وهم اول
من علم مطابقته لكتبهم فعليه ان يكونوا اول من امن به فان قيل ان الاية
مدنية وقد سبقهم جمع من اهل مكة بالايمان بالنبي عم فيما بينهم قبل
الهجرة الى المدينة واطلاعهم قبلهم على نعته فكيف يجب ان يكونوا
اول من امن به وهل هذا الا تكليف بما لا يطاق اجيب بان معناه
انه كان يجب ان يؤمنوا به قبل رؤيته لاخبار التورية بزمان بعثه
ونعته ولانهم كانوا عطف على لذلك وفيه عطف على نظر وذلك لان
الخطاب لعلمائهم كانوا المستفتحين اي يطلبون الفتح والنصرة على المشركين
به اي بمحمد لعلمهم بنعته في التورية والمبشرين بزمان النبي اي في التورية او
بكونه نبيا اي بنفسهم واول كافر وقع خبرا عن ضمير الجمع يعني ان اول اسم
تفضيل مضاف الى نكرة فيكون لتفضيل الموصوف على المضاف اليه
بالتفضيل الى ما هو عليه من العدد فيجب مطابقته مثل هو افضل رجل وهما افضل
رجلين وهم افضل رجال وفيما نحن فيه الموصوف جمع والمضاف اليه
مفرد فوجب التاويل بجعل المضاف اليه جمعا او بجعل الموصوف مفردا
بهذا الشق [illegible] وقد يرد بالتفضيل بالصفة المذكورة اي تفضيل جنس المضاف اليه
على ما كان الموصوف عليه من العدد فاشار اولا الى تاويل المضاف اليه بقوله
بتقدير اول فريق او فوج فان كلا منهما اسم مفرد اللفظ مجموع المعنى فباعتبار
لفظه وصف بالمفرد اعني كافر وباعتبار معناه طابق الموصوف ولما حذف
الموصوف اقيم صفته مقامه وثانيا الى تاويل الموصوف بقوله او بتاويل
لا يكن كل واحد منكم فيكون الموصوف مفردا وانما قدم تاويل المضاف اليه لان في تاويل
ضمير الجمع اولا ارتكاب التاويل قبل الحاجة اليه ولانه ظاهر في نفي العموم والمقصود
عموم النفي فالمعول به يحتاج الى تاويل كما تاوله اي كل واحد [illegible]
فان قيل كيف نهوا حاصلا ان النهي عن الشي يقتضي ان يكون ذلك الشي متصور
الوجود وههنا غير متصور لانه قد كفر به كفار قريش بمكة ثم لما قدم المدينة
كفروا به وبعد ما سبقهم احد في الكفر كيف يتصور تقدمهم فيه حتى نهوا
فاجاب باربعة اوجه الاول ما ذكره وبين ان المراد به التعريض المذكور والثاني ما ذكره
بقوله او لا تكونوا اول كافر به من اهل الكتاب لانهم كفروا به كما ان من كان قبلا حيث
ان سبقهم مشركو العرب ولو قال من اهل المدينة لكان اولى والثالث ما ذكره بقوله
او من كفر بما معه الضمير راجع الى من وما عبارة عن التورية فعلى هذا الضمير في به راجعا
الى ما في معكم لا الى ما انزلت كما في الوجه السابق ولما توجه عليه ان بني اسرائيل
ليسوا اول من كفر بالتورية اجاب بان من كفر بالقران فقد كفر بما يصدقه اي التورية
اعترض عليه التفتازاني اولا بان هذا انما يتم لو كان كفرهم بالتورية كذب كله واعادة
كفروا بكونه كلام الله واعتقدوا ان فيه الصادق والكاذب [illegible] ولهذا
جعل صاحب الكشاف هذا الوجه مرجوحا وثانيا بان جعل هذا جوابا عن الاشكال
المذكور وهم لانهم لم يكونوا اول كافر بالتورية لهذا المعنى بل المشركين قبلهم وانما
وقع لهم ذلك بعد الكفر بالقران والجواب عن الاول بان كفرهم بكونه كلام الله

لان ان اسم التفضيل اذا كان مضافا الى النكرة يكون لتفضيل الموصوف على المضاف اليه

كفر بالكتاب الذي اخبر بانه سينزل ونعته مطابقا لما يوجد عليه
او اظهر امي كتابا فيه الاحكام فلا سبيل الى انكار كونه من الله لانه لا سبيل
الى معرفتها الا بتوقيف السمع اياه وهذا الانكار انكار لما يصدقه وعن النحارير
بانه فرق بين لزوم الكفر والتزامه ومن لزمه الكفر لا يسمى كافرا فمنهم كونوا اول
كافرين بالتورية وان لزمهم الكفر بها من الكفر بالقران من حيث لا يدرون لكان
يبقى استدلال لانهم بانكار القران التزموا انكار ما في التورية وبان معنى
كونه معه اعتقادهم به وادعائهم وقبولهم له لا مجرد الاقتران الزماني فتخصص
باهل الكتاب ولا يتناول المشركين من الاعراب لانهم ليسوا معتقدين
بالتورية ولم يفعلوها والرابع ما ذكره بقوله او دليل من كفر من مشركي مكة يعني
انه على حذف اداة التشبيه والمعنى لا تكونوا في الكفر مثل اول من كفر به وانهم
المشركون ولكن من المعرفة والكتاب ما ليس لهم والغرض الى ما انزلت
واول افعل تفضيل لا فعل له عند جمهور البصريين لان اصله عندهم
وول بالواوين كددن ولذلك لم يستعمل منه فعل استثقالا لاجتماع الواوين
ادغمت الفاء اول وفي الثانية وزيدت الوصل لتعذر الابتداء بالساكن
وقيل اي بعض البصريين له فعل لان اصله اوال من وال بمعنى نجا لان النجاة
في السبق فابدلت الهمزة الثانية واوا تخفيفا غير قياسي وادغمت في الواو
والقياس ان يقلب حركة الهمزة على الواو الساكنة ثم يحذف الهمزة او اول
بهمزتين وواو من آل بمعنى رجع لان كل شيء يرجع الى اوله فاول على هذين
الوجهين افعل بمعنى المفعول كالاشهر واحمد فقلبت في هذين الوجهين الهمزة
الثانية واوا وادغمت في الواو وهذه المذاهب الثلاثة مذهب علماء البصرة
قال ابن ابي حيان هو الصحيح اذ لو كان على فوعل كما ذهب اليه الكوفيون لقيل
في مؤنثه اولة بتاء التانيث وفي جمعه اوايل لان فوعل مؤنثه فوعلة وتجمع
فواعل كجوهر وجوهرة وجواهر وليس كذلك لان مؤنثه اولى وجمعه مؤنثه
اول بضم الهمزة وفتح الواو وفي الرفع وتصريفه كتصريف افعل التفضيل
واستعماله من مبطلات لكونه فوعلا واما قولهم اولة واولتان فمن كلام العوام
وليس بصحيح ولا تشتروا باياتي بترك الايمان بالايات وفيه اشارة الى ان في
الاية مضافا محذوفا والاتباع عطف على الايمان كما ان الايات حظوظ
الدنيا اشارة الى ان المراد بالثمن حظوظ الدنيا والاولى في الكل فان
الاشتراء استعارة للاستبدال كقوله اشتروا الضلالة بالهدى
اي لا تستبدلوا باياتي ثمنا والا فالثمن هو المشترى به واختلف
شراحه في هذه الاستعارة هل هي لفظية او معنوية والتحقيق ما ذكره
التفتازاني من انها استعارة تحقيقية مبنية على تشبيه استبدال الرياسة
التي كانت لهم بايات الله بالاشتراء ثم اخذت في الفعل بالمشتق كما هو القانون
في الاستعارة في الافعال كما في الاية المشتبهة بدئها الا انه وقع التعبير
عن المشترى بلفظ الثمن على خلاف ما في الاشتراء الحقيقي فلهذا جعلها قرينة
لاستعارة الاشتراء ثم قال على ان لم يكن الاشتراء استعارة

لاستبدال لم يستقم لان الثمن لا يصلح مشترى وانما هو مشترى به في الاشتراء
واريقضاه صاحب الكشف الصاحب ذكر الثمن عن تجريد الاستعارة
من وجه وان شئت قلت انه من قرائن الاستعارة وحملها الطيبي وغيره
على الاستعارة اللفظية حيث قالوا ان المراد ان هذه استعارة
لفظية كاطلاق المرسن على الانف لما انه استبدال مخصوص استعمل
في مطلق الاستبدال لا معنوية مبنية على التشبيه اذ لا يقع الرياسة
في مقابلة المشتري والايات في مقابلة الثمن على عكس ما في الاية والتمثيل
بقوله تع اشتروا الضلالة بالهدى في مجرد اطلاق الاشتراء على الاستبدال
وقيل يجوز ان يكون من باب القلب في التشبيه كما في قوله تع انما البيع مثل
الربوا ورد بانه على تقدير التشبيه لا يكون هيهنا الا تشبيه استبدال
الرياسة بالايات بالاشتراء او تشبيه الرياسة لكونها مطلوبة عندهم
مرغوبة بالمشترى وتشبيه الايات لكونها مبذولة في نيل الرياسة
الدنياوية بالثمن ولم يقع قلب في التشبيهات الثلاث لان معناه
ان يجعل المشبه به مشبها وبالعكس بان يجعل المبيع ثمنا والثمن مبيعا فان قيل
فعلى ما ذكر من تشبيه الرياسة بالمشتري لم عبر عن الرياسة بالثمن
اجيب بانه للاشارة الى انها ينبغي ان يكون وسيلة مبتذلة مصروفة
في نيل المآرب لا مرغوبة مطلوبة ببذل ما هو اعز الاشياء اعني
الايات المضافة الى من هو منبع كل خير وكمال وفيه تقريع وتجهيل
قوي حيث جعلوا الاشرف الاكمل وسيلة الى الاخس الارذل واغراب
لطيف حيث جعلوا المشتري ثمنا باطلاق الثمن عليه ثم جعل الثمن مشترى
بايقاعه بدلا لما جعل ثمنا بدخول الباء عليه ونظيره في لطافة
الاستعارة وغرابتها باعتبار الوصفين المتخالفين قوله تع قوارير
من فضة لان فيه استعارة بديعة غريبة فان قيل استعارة الاشتراء
بالايات للاستبدال بالايمان بها انما يصح اذا كانوا مؤمنين بها ثم
تركوا الايمان بها بالحظوظ الدنيا كما في قوله تع اشتروا الضلالة بالهدى
وهيهنا ليس كذلك اجيب بانه مبنى الكلام على ان الايمان بالتورية ايمان
بالايات كما ان الكفر بالايات كفر بالتورية فيتحقق الاستبدال بلا مرية
وقيل كان لهم رياسة فخففوا لان تخصيص الثمن القليل بالذكر خلاف
الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة واياي فاتقون في وجه تنبيه انه اكد افاد
التخصيص من اياك نعبد بالايمان متعلق بالتقوى وانما اشار في الاول
مرتبة التقوى واتباع الحق اشارة الى المرتبة الثانية منها والاعراض
عن الدنيا اشارة الى الثالثة التقوى ولما كانت الاية السابقة من قوله
يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي الى قوله واياي فارهبون مشتملة على ما هو كالمبادي
وهو انعامه تع عليهم والتحريض بايفاء العهد كانت الاية الثانية من قوله
وامنوا بما انزلت الى قوله واياي فاتقون والمراد بما فيها الايمان وترك الكفر

فان النعمة من اسباب توجب الايمان به فكانه مقدمة للايمان فحصلت الاية ان التبع
بالرهبة اى جعلت فاصلة حيث قال واياى فارهبون وذلك لان
الرهبة على ما تقدم حيث مع التحرز بتلو مقدمة التقوى بالاولى اى الاية
السابقة لما عم العالم والمقلد من بنى اسرائيل بها الخطاب لمسلمي ان الخطاب
لاهل العلم من اهل الكتاب منهم ويمكن ان يقال ان المقلد منهم
داخل فى اهل الكتاب عطف على ما قبله لم يعينه اشارة الى جواز
عطفه على كل من جملتى ولا تكونوا اول كافر به ولا تشتروا باياتى والتلبس
بفتح اللام مصدر لبس الخلط مصدر خلط وهو يتعدى الى مفعولين
احدهما بنفسه والاخر بالباء لانه يستدعى مخلوطا ومخلوطا به يقال
خلطت الشىء بغيره فاختلطا فالباء فى بغيره للتعدية والصلة وقد تجعل
للاستعانة كما فى كتبت بالقلم ولذا قال فى الكشاف الباء التى فى الباطل
ان كانت صلة مثلها فى قولك لبست الشىء بالشىء وخلطته به كان المعنى
ولا تكتبوا فى التورية ما ليس منها فيختلط الحق المنزل بالباطل الذى
كتبتم حتى لا يميز بين حقها وباطلكم وان كانت باء الاستعانة كما فى كتبت
بالقلم كان المعنى ولا تجعلوا الحق ملتبسا مشتبها بباطلكم الذى تكتبونه
فعلى الاول يكون المنهى الكتبة بنفسها لانها تستلزم الاختلاط ولذا قال
ولا تكتبوا فيختلط الحق بالباطل وعلى الثانى يكون المنهى جعل مكتوبهم
سببا للاشتباه ولذا قال ولا تجعلوا الحق مشتبها بباطلكم الذى تكتبونه
فعلى هذا معنى قول المص اللبس الخلط جعل الشىء مخلوطا بغيره كما فى صورة
كون الباء صلة لكن الاولى ان يقول بدل قوله وقد يلزمه وقد يكون بمعنى جعل
الشىء مشتبها بغيره اى بسبب غيره على ان يكون الباء للاستعانة والمعنى لا تخلطوا
الحق المنزل بالباطل على تقدير كون الباء فى بالباطل صلة او لا تجعلوا الحق على تقدير
كون الباء للاستعانة وتكتموا جزم داخل تحت حكم النهى السابق يعنى انه مجزوم
بالعطف على الفعل المجزوم بالنهى السابق اعنى تلبسوا فيكون كل واحد من
الفعلين منهيا مستقلا اى لا تفعلوا لبس الحق بالباطل ولا كتمانه بخلاف
ما سيأتى من تقدير النصب باضمار ان فان المنهى هنا هو الجمع بين الامرين
كما ستطلع عليه لكنهم امروا بالايمان بقوله امنوا بما انزلت ونهوا عن الضلال
بقوله ولا تشتروا باياتى لان النهى عن الشىء امر بضده وقبله ثم قال
ان مجموع قوله ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق معطوف على مجموع قوله
وامنوا بما انزلت الى قوله فاتقون كما اشعر به قوله سابقا عطف
على ما قبله بالتلبيس اى تلبيس الحق بالباطل على المعنيين اى بقرينة
والاخفاء عطف على التلبيس على من لم يسمعه يعنى ان اضلال الغير عام
وخص احدهما بالنسبة الى من سمع الحق والاخر بالنسبة الى من لم يسمع
او نصب عطف على جزم باضمار ان فى جواب النهى بعد الواو فان
المضارع ينصب بعد الواو بان المقدرة بشرط جواز اجتماع مدخولها بما قبلها

وما بعدها زمانا

وما بعدها زمانا على ان الواو للجمع وقد يسمى واو الصرف لانها تصرف المعطوف
عن اعراب المعطوف عليه اى لا تجمعوا لبس الحق بالباطل وكتمانه ثم لما
ذكره ثم مثله بقوله كقولك لا تاكل السمك وتشرب اللبن يعنى ان
النهى فى عن جمع الامرين كما فى مسئلة السمك لا عن كل واحد منهما كما
فى الوجه الاول فان قيل بسبب كتمانهم بسبب بفعلين متميزين حتى
نهوا عن الجمع بينهما لانهم اذا لبسوا الحق بالباطل فقد كتموا الحق اجيب
بانا لا نسلم عدم تمايزهما بل هما متمايزان لان لبس الحق بالباطل
عبارة عن كتبهم فى التورية ما ليس منها وكتمانهم الحق ان يقولوا
لا نجد فى التورية نعت محمد او حكم كذا او بان يمحوا ذلك من التورية
او يكتبوه على خلاف ما هو عليه فان قلت فعلى هذا يلزم جواز
لبس الحق بالباطل بدون الكتمان وجواز الكتمان بدون اللبس كما فى
مسئلة السمك مع انه لا يجوز قلت لا نسلم الملازمة فان النهى عن جمع
الامرين لا يدل على جواز كل منهما على الانفراد ولا على عدم جوازه
وانما يعلم من دليل اخر كما فى مسئلة السمك فانه علم من علم الطب جواز تناول
كل منهما على الانفراد وفيما نحن فيه من الاجماع واما فى الاية المذكورة فعلم
من دليل اخر استبداد قبح كل منهما فلا يجوز فان قلت فاذا كان كذلك
فما فائدة نفى الجمع قلت فائدته المبالغة فى النعى عليهم واظهار قبح افعالهم
حيث جعلهم جامعين بين الفعلين اللذين ان افرد كل منهما كان
مستقلا فى القبح وتقصده اى الوجه الثانى ويكتمون بنون الجمع
بمعنى كاتمين اشارة الى انه حال من ضمير تلبسوا وجه الضعف ان شان
الحال ان يقارن بمضمون عامله وهذا هو معنى الجمع بينهما فيلزم
النهى عن الجمع اى وانتم تكتمون دفع لما يقال ان المضارع لا يقع
حالا مع الواو ووجه الدفع انه فى تقدير المبتدأ فيكون جملة اسمية
يجوز مقارنة الواو وهذا بناء على المشهور لكن قال صاحب
الكشف فى قول الكشاف ويكتمون بمعنى كاتمين دل على ان المضارع
جاز ان يقع حالا مع الواو وكرر هذا المعنى فى هذا الكتاب وذكره
الجوهرى وغيره وليس للمانع دليل يعتمد عليه وقد ورد فى التنزيل
وقد تعلمون انى رسول الله اليكم وان اعتذرت عن ذلك بان حرف
التحقيق اخرجه عن المضارع الى شبه الماضى فلا وجه لاعتراض
المعترض هنا وفيه اى فى الوجه الثانى وفيما فى التقييد بالحال
وهو المناسب لقوله اشعار بان استقباح اللبس لما يصحبه
من كتمان الحق لان الاحوال قيود والنهى عن المقيد يشعر بعلية القيد
واما النهى عن المجموع من حيث هو فلا يشعر بعلية احد الجزئين للنهى عن
الجزء الاخر ولا عن المجموع فان قيل فعلى ما ذكرت يلزم ان لا يكون لبس
الحق بالباطل قبيحا منهيا بدون هذا القيد قلنا ان لبس الحق بالباطل

اذا تجرد عن كتمان الحق بان يكون اللبس لتحقيق الحق وابطال الباطل لا يكون
قبيحا كما في قوله تع انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين فان فيه لبس
الحق لمصلحة امحاض النصح دون كتم الحق وعالمين اشارة الى ان الجملة حالية
من فاعل الفعل المذكور بانكم لا تسوقون خالطون كاتمون اشارة الى
ان مفعول تعلمون محذوف بقرينة ما سبق من الاية وذلك ان تجعل
تعلمون بمنزلة اللازم اى وانتم من ذوى العلم فيستغنى عن تقدير المفعول
وفيه تعييرهم بانهم من اهل العلم ويفعلون فعل الجهلاء ويتذكر لما تفتهم
من فضيلة العلم ولا يناسب من كان عالما ان يكتم الحق ويتصف بصفة
الجهلاء وهو المناسب لقوله فانه ابلغ من ذوى العلم مطلقا وتخصيصه
بالعالم بما ذكر ليس بجيد اذ لا مخصص ويؤيده الاطلاق قوله اذ الجاهل قد يعذر
قالوا هذا اشارة الى ان المقصود بالحال المذكورة ليس تقييد النهي
لان اللبس الحق بالباطل وكتمانه قبيح مطلقا بل المقصود زيادة تقبيح حالهم
وزيادة التقبيح يتوقف على علمهم بلبس الحق بالباطل وكتمانه وتقبيحها
ولم يتعرض لذكر تقبيحها لظهوره فتحصلها قال الفاضل المحشي انه حال مقيدة للنهي
اذ لو لم يقيد لسد باب الاجتهاد لان المخطئ في الاجتهاد يخلط الباطل بالحق
المنزل ويكتم الحق المنزل باطلا لكنه لا يعلم ذلك فيعذر بل يوجر فقول فيه نظر
لان ما نحن فيه ليس من المسائل الاجتهادية التي هي في الظنيات بل من الامور
الضرورية الدينية اليقينية فكيف يعذر ان اجتهد فكل لبس باطل بل يقال له
انه خطاء يعني صلوة المسلمين وزكوتهم هكذا في الكشف قال التفتازاني
يريد ان اللام في الصلوة والزكوة والراكعين الى المعلوم المعين ويجوز
ان يكون للجنس والدلالة على ان صلوة غير المسلمين ليست بصلوة
وكذا زكوتهم واختار المصنف كونه للجنس ليدل بقوله فان غيرهما كلا صلوة
ولا زكوة وجه الدلالة انه ح يدل على ان هذا الفرد من افراد الجنس بلغ
في الكمال المرتبة صار الجنس كانه كله وما عداه كالعدم واعترض ان الفاضل
المحشي جعل هذا القول اولا وجها للاطلاق واعترض عليه بمنع الاطلاق
حيث قال يعني لفظ الصلوة والزكوة لانصرافهما الى ما للمسلمين لكون
غيره بمنزلة العدم ولك ان تقول لا اطلاق هنا اذ اللام للعهد وجعل
ثانيا وجها للعهد حيث قال ولا يبعد ان يجعله ثم قال يجاد يجيء ان يقال
الصلوة والزكوة منقولان شرعيان يدينا يختصان علوذينا
ولك ان تقول اقامة الصلوة وايتاء الزكوة لا يتحقق الا بما هو في ديننا
فانه نسخ غيره فالاقامة والايتاء يختصان بها من غير ارادة الخصوص منهما
فعلى الوجهين يكون اللام للعهد ايضا والمعهود هو المشهور الجاري
في السنة اهل الشرع من غير نظر الى كون ما عداها كالعدم قوله من غير ارادة الخصوص
فيها اشارة الى الفرق بين الوجهين فلينتامل امرهم بفروع الاسلام
فان الصلوة راس العبادات الدينية والزكاة راس العبادات المالية

فيكون الامر بهما امرا بكل الفروع بعد ما امرهم باصوله وهو الايمان بانه محاطبون
بهما اى بفروع الاسلام شرط تقدير الايمان وهو مذهب الشافعي والعراقيين
بخلاف علماء ما وراء النهر فليس محل الخلاف عدم جواز الاداء حال الكفر
ولا عدم وجوب القضاء بعد الايمان بل انهم هل يعاقبون في الاخرة بترك
زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الايمان قال الامام ابو منصور
قوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكاة يحتمل وجوها فمن جاز تكليف الكفار
بفروع الشرايع يجري الاية على الصلوة والزكاة المعروفتين باسبابهما وشرائطها
من ستر العورة والطهارة والنية وتقدم الاخر ذلك ومن قال انهم غير
مخاطبين يحتمل وجوها منها ان هذا امر بقبول الصلوة والزكوة المعروفتين
في الشرع مجازا لان القبول سبب الفعل عادة واطلاق السبب على المسبب
وعكسه مجاز معروف وقد تعذر العمل بظاهره فيصار الى المجاز ومنها ان
معنى الامر باقامة الصلوة وايتاء الزكوة امر بكونهم في حال يعتبر صلوتهم
وزكاتهم اعتبارا في تلك الحال كانه قال كونوا في حال يعتبر فيه صلوتكم وصدقتكم
وزكاتكم زكوة في الحقيقة لان الاية نزلت في بني اسرائيل وهم كانوا
اهل كتاب وكانوا يصلون ويتصدقون ولكن لا يعتبر لعدم الايمان منهم
ولا يتحقق ذلك الا في حال يعتبر صلوتهم وزكوتهم اعتبارا الا بالايمان
فيكون الامر بها متضمنا امرا بالايمان ومنها ان يكون المراد بالصلوة
والزكاة ما هو المعروف في الشرع بشرائطها ويكون الخطاب للمسلمين من الصدر
الاية لاهل الكتاب ومنها ان يكون المراد اقامة ما فيهما من الخضوع والثناء
والطاعة له والثناء عليه والتعظيم له فيكون الخطاب عاما للمسلم والكافر
ومنها ان يكون الخطاب من قبيل قتل بنو فلان والقاتل واحد منهم
يعني ان الخطاب لبني اسرائيل باعتبار من اسلم منهم وجماعتهم
اشارة الى دفع ما يقال ان المراد بالركوع هنا هو الصلوة تسمية للكل باسم الجزء بدليل قوله كان
صلوة الجماعة تفضل صلوة الفذ فيلزم الخ صلوا مع المصلين فيلزم التكرار مع قوله اقيموا
الصلوة ✓ وجه الدفع انه امر اولا باقامة الصلوة وامر ثانيا
بفعلها في الجماعة فلا تكرار وقد تم هنا فمعنى الاية
ويدلا على فرضية الجماعة ثم اشار الى نكتة
المجاز بقوله وعبر عن الصلوة بالركوع
صح
عللكم لفظ في لعل الانذار اي خضع وانقاد تقرير
لا الاستفهام لانه محال على الله قال التفتازاني التقرير عندهم يقال
للحمل على الاقرار والالجاء اليه وللتحقيق والتثبيت وكلاهما مناسب
ههنا وفي قوله تع انت قلت للناس اتخذوني والى الهين تقرير بالمعنى
الاول اي تقرير بانه لم يقل ذلك وفي قوله تع هل ثوب الكفار بالمعنى
الثاني اي جوزوا وعوقبوا بما فعلوا فعلى التقدير تو بيخ وتعجيب
على ما فعلوه فانهم يامرون من اسلم منهم بالثبات على اسلامهم
ويقولون اثبتوا على ما كنتم عليه وهم لا يؤمنون وهذا امر يتعجب منه
ويوبخ امره كالمسابقات اشارة الى ان وتنسون استعارة تبعية
مبنية على تشبيه تركهم انفسهم عن الحمل على الايمان والخير بالنسيان
من حيث يلزم كل منهما اهمال متعلقه وعدم رعاية حقه والا فالانسان

لاينبغي كقوله وانتم تعلمون يعني ان الجملة حالية وليس المقصود بها التقييد
بل زيادة تقبيح حالهم فانه اقبح من العالم اذ الجاهل قد يعذر وفيه ايماء الى التورية
افلا تعقلون توبيخ اعظم من امر الناس بالبر مع نسيان انفسهم فيصدكم
ذلك القبح عنه عن ذلك الصنيع اعترض عليه بانه [illegible] ونبل على ان قبح الشيء
عقلي وهو خلاف مذهب المصنف واجيب بانا لا نسلم ذلك بل يدل على
انه شرعي حيث رتب التوبيخ على ما صدر عنهم بعد تلاوة الكتاب
واعلم انهم اختلفوا في هذه الهمزة فقال الاكثر هي وان كانت مقدمة في اللفظ
متاخرة في النية عن فاء العاطفة لان حروف العطف ان تكون في اول المعطوف
وكذا الحال في نحو اولا يعلمون وقال بعضهم انها في موضعها غير متاخرة في النية
الا ان مدخولها محذوف والمذكور بعد الفاء والواو معطوف على المحذوف
اي تغفلون فلا تعقلون او افلا تعقل لكم والفرق بينهما ان تعلق
الفعل بمفعوله في الاول معتبر الا انه حذف في اللفظ للايجاز اعتمادا على القرينة
بخلاف الثاني فان الفعل فيه منزل منزلة اللازم فلا يعتبر تعلقه بالمفعول
لكون القصد الى نفس الفعل ولا يخفى عليك ما في الثاني من المبالغة قال الفاضل المحشي
والفرق بين التوجيهين ان في الاول نفي ادراك قبح الصنيع وفي الثاني نفي
ادراك انه لا ينبغي فعل القبيح مع نفي قوة هذا الادراك ولا اختصاص لنفي
القوة بهذا الادراك بل يمكن قصد نفي القوة في التوجيه الاول ايضا انتهى
ولا يخفى عليك ان عبارة المحشي عن هذا الفرق الادراك الانساني
احترز به عن الادراك الحيواني فلا يسمى عقلا ولذا لا يقال للحيوان عاقل لانه يحبسه
يمنعه ويعقله اي يشده ويربطه ولا يخفى عليك ان الحبس على ما ينبغي كاف في وجه
التسمية وهذا زايد عليه ثم سمى به القوة الغريزية التي بها النفس الناطقة تدرك
اي تتهيأ لهذا الادراك على ما ذكره بعضهم ما قالوا العقل غريزة يتهيأ بها
الانسان الى فهم الخطاب وذلك مرتبة البلوغ نافعة تخبره مظهره [illegible]
حسنة مفعول نافعة وان فعل فعل الجاهل ناظر الى تقدير المفعول الاول
تعقلون والخبر للواعظ المذكور او الاحمق ناظر الى العقل ناظر الى تنزيله
منزلة اللازم بينهما اي بين الشرع والعقل بانه تحكم اي عن الفعل القبيح بحكمه
رجع في الاصل الحديدة العرضية ثم التوسع والتاباء الشكيمة مثل في افراط
الاباء عن الانقياد والمراد به حث الواعظ جواب عن العقول بان شرط
الواعظ ان يكون عدلا غير متهم بالفسق مستدلا بهذه الاية وبقوله تعالى كبر
مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون حاصل الجواب ليس المراد بالاية منع
الفاسق عن الوعظ بل حثه على تزكية النفس والاقبال عليها على التزكية
بالتكميل بتكميلها بالكمالات العلمية والعملية ليقوم الواعظ فيتمم غيره
فان الاخلال باحد الامرين اعني ترك المعصية [illegible] فهي النهي
عنها والامر بالمعروف فان المكلف مامور بهما مع الاخلال باحدهما لا يوجب
الاخلال بالاخر فالفاسق لا يمنع عن نهي الغير بالاخلال بالامر الاول

واعترض عليه بان المنكر بهمزة الاستفهام اما امر الناس بالبر فقط واما نسيان
النفس فقط واما مجموعهما اما الامر بالبر بشرط مقارنته نسيان النفس
واما نسيان النفس بشرط الامر بالبر والاول غير مراد لان الامر بالمعروف ليس كذلك
وكذا الثاني والا لزم ان يلغو ذكر امر الناس بالبر ههنا مما لا مدخل له في الانكار
المقصود ولان المنكر بالهمزة يجب ان يليها وههنا ليس كذلك [illegible]
معدود وعلى الثالث يلزم ان يكون الامر بالمعروف وهو عبادة جزء من المنكر
ولان المركب من الامرين الخير منكر من حيث يكون منكرا وعلى الرابع يلزم ان يكون
الامر بالمعروف منكرا لمقارنته نسيان النفس وليس كذلك لان الفاسق
لا يمنع من الامر بالمعروف لفسقه ولا عن النهي عن المنكر وعلى الخامس يلزم
ان يكون نسيان النفس منكرا مقيدا بشرط الامر بالمعروف وليس كذلك لانه منكر
مطلقا كيف وان الشرط ليس منكرا في نفسه اجيب عنه اولا بانه يجوز ان يكون المقرر
عندهم في التورية ان الامر بالبر شرط الامتثال وانه اذا لم يفعل ما امر به
يكون امره غير معتد به وان كان معتدا به في شرعنا فنزلت الاية على وفق
ما عندهم في التورية وثانيا بان البر المذكور هو الايمان بمحمد عليه السلام وحين لم يؤمنوا
به لم يكن امرهم به طاعة لان شرطها الايمان وطاعات الكافر لا يعتد بها
فلينظر [illegible] متصل بما قبله لا منقطع عنه كما ذهب اليه بعض المفسرين والمراد
بما قبله الاوامر والنواهي المتعلقة ببني اسرائيل حاصله ان بعض المفسرين قالوا
ان التكاليف والتعريضات والاوامر والنواهي المتعلقة ببني اسرائيل
قد انتهت ههنا لان ترتيب الصلوة والصبر على ما قاله دين محمد عليه السلام لا يلائم
بالصبر والصلوة فهذا الخطاب منفصل عما قبله ولما انفصل عنه وجب صرفه
الى المسلمين [illegible] انتهائه ولم يرض به اكثر المفسرين لما يلزمه من تفكيك النظم
الكريم وقالوا انه متصل بما قبله وانه خطاب لبني اسرائيل ايضا والكلام
انهم يتكبرون العبادة والصلوة لان كل واحد يعد ان الصبر على ما يجب الصبر عليه
حسن وان الصلوة تعبد وتواضع للخالق وانه حسن فلا ينكر احد وانما الاختلاف
في كيفيتها فان صلوة اليهود تخالف صلوة المسلمين في الكيفية لانهم يصلون
بلا ركوع فاذا لا تنافي بين اصل الصبر والصلوة يصح توجيه الخطاب بهما
نحو اليهم بالاستعانة بهما فلذا قال كانهم اي بني اسرائيل لما امروا [illegible]
عن نحو ابدا ذلك بالامر بالاستعانة بهما على حوائجكم في الدنيا والاخرة بانتظار
النجح فتلون الصبر بمعنى الانتظار النجح بالنون والجيم ثم الحاء يقال انجحت الحاجة
انجاحا اذا قضيت له الحاجة والاسم النجح على وزن قفل والغرض كشف
المرام او بالصوم عطف على بانتظار النجح فتلون الصبر بمعنى الصوم والتوسل
عطف على بانتظار والالتجاء والتوسل الى الصلوة [illegible] الطهارة
الى قوله وكف النفس عن الاطيبين اغني عنه بيانا للعبادة النفسانية
والبدنية كل منها موجودة في الصلوة والضمير في قوله فيها قيل انه راجع
الى الطهارة وستر العورة والظاهر انه راجع الى النفس والبدن فان انفاق

النفس فقدر ما يدفع الحوائج وكذا البدن مقدار ستر العورة ودفع الحر والبرد
عبادة والمراد بالاطيبين الاكل والجماع حتى يجابوا متعلق باستعينوا اخرجه
ابن اصابه فزع اي التجا اي الاستعانة بهما بالصبر والصلوة وهو الظاهر
ولذا قدمه على خلاف ما في الكشاف او الصلوة عطف على الاستعانة لا على الصبر
والا اعيد الجار او جملة عطف على الاستعانة ما امروا اي بنو اسرائيل وهو اعم
من قوله واذكروا نعمتي الى قوله استعينوا والخشوع الاخبات يقال اخبت
الرجل اذا خضع لله وخشع قلبه قال في حواشي الجنتين والخضوع اللين
اي لين القلب الانقياده والامر وان بقا ما للاستعانة لم تكن كبيرة على الخاشعين
والخشوع في نفسه كبيرة فحصل حينئذ ان يحمل ما نقاه عنهما قال الله تعالى في حق اهل
الحق وفيه الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم يعني عدم كونها كبيرة عليهم لكونهم
خاشعين بل لانهم يظنون ملاقات ربهم وانهم اليه راجعون بخلاف
بني اسرائيل فانهم ليسوا كذلك ولذا كبر عليهم ذلك واعلم انه لا نزاع في امتناع
ملاقاة الله على الحقيقة لانها تقتضي المقابلة وهي محال على الله تعالى فلابد من الحمل على
المجاز فمن انكر رؤيته في الاخرة حملها على لقاء الثواب على المجاز في الحذف
ومنهم صاحب الكشاف ولهذا فسرها بقوله لقاء ثواب الله ونيل ما عنده
ومن جوز الرؤية حملها على الرؤية على المجاز المرسل لان الملاقاة سبب
للرؤية ومنهم المص ولذا عدل عن لفظ الكشاف وفسر الملاقات اولا
بلقاء الله بمعنى الرؤية وفسر الخشوع الى الله بنيل ما عنده من الثواب والكرامة
وحمل الظن المذكور على ظاهره حيث قال اي يتوقعون ينتظرون ويطمعون
لقاء الله اي رؤية الله في الاخرة ونيل ما عنده من الثواب والكرامة لان كلا
من رؤيته تعالى ونيل ثوابه ظني لا قطعي وان فسر الخشوع الى الله بالبعث والجزاء المطلق
لابد وان يقدر العامل الناصب في قوله وانهم اليه راجعون اي يعلمون
انهم اليه راجعون لان الرجوع الى الله بمعنى البعث والجزاء المطلق قطعي
لا ظني فيكون النظم الكريم من قبيل علفتها تبنا وماء باردا ثم فسر الظن ثانيا
باليقين وملاقاة الله بالبعث والخشوع الى الله بالمجازات مطلقا او يتيقنون
انهم يحشرون اي يبعثون الى الله فيجازيهم لان البعث والجزاء المطلق معلوم متيقن
ويؤيده اي يؤيد كون الظن بمعنى اليقين وكان الظن لما شابه العلم في الرجحان اطلق
الظن عليه اي على العلم وذلك لان كلا منهما اعتقاد راجح هذا بيان علاقة المجاز اعترض
عليه بان علاقة المجاز اذا كانت المشابهة كان المجاز استعارة ولا وجه لها
ههنا لانها اما تصريحية او مكنية ولو كانت تصريحية لاستعمل اليقين مكان الظن
وقد عكس ههنا ولو كانت مكنية لنصب القرينة بايراد لازم من لوازم اليقين
وقد انتفت ههنا فالوجه ان يحمل الظن على معناه الحقيقي وملاقاة الله على الموت مجازا
لانه سببها والمعنى انها لكبيرة الا على الخاشعين الظانين الموت في كل لحظة فان
من كان كذلك لا يفارق الخشوع ويبادر الى التوبة انتهى وقد يجاب بان الظن
مستعمل في اليقين وقد ذكر المشبه فهي تصريحية بلا شبهة اقول فيه لان التصريحية ما يكون لفظ

المشبه به

المشبه به مذكورا فيه لا لفظ المشبه وفيما نحن فيه المذكور لفظ المشبه فالاعتراض وارد
فان قيل الموت ليس بمقطوع فكيف يحمل الظن على حقيقته قلنا نعم
مطلق الموت قطعي والموت في كل لحظة ظني فلا محذور لنا ان يرد
ان يقال ما الحاجة الى المجاز مع امكان الحقيقة اجاب بقوله لتضمين
معنى التوقع اي للدلالة على انهم يتوقعون حصول ما يعلمون وقوعه
اوس ابن حجر نقل في السيوطي بفتحتين وان اشتهر فيه خلافه
مستيقن الظن بيت شاهد لكون الظن بمعنى العلم وهو حال من ضمير المتكلم
ومضاف لا يفيد التعريف لكونها لفظية فلا ينافي وقوعه حالا اشتراط
نكارة الحال مخالط ما بين الشراسيف بدل من الظن وهي جمع شرسوف
وهي اطراف الاضلاع التي تشرف على البطن جائف بالجيم المعجمة بمعنى
نافذ في الجوف عليهم على الخاشعين فحملها على غيرهم اي غير بني اسرائيل
فثقلت عليهم الزيادة على الصلوة مع انها ثقيلة على البدن للتوكيد
اي لتقرير الامر بالتذكر في ذهن المخاطب وتذكير التفضيل اي جعل مذكرا الام
مكان بهذه النعمة لذكر التفضيل بقوله واني فضلتكم الذي هو اجل
النعم خصوصا ثانيا وربطه اي ان عطف قوله واني فضلتكم على نعمتي من قبيل
عطف الخاص على العام وربطه عطف على التأكيد بالوعيد الشديد
ابكاء الله بقوله واتقوا يوما فالاية مع الاية فانه اشد في الوعيد التي
تقدمه وايای فارهبون واياي فاتقون فانه تقرير عند ذكر النعم بحقه من الشكر والعقوبة
عطف على نعمتي اي ... دفع لما قيل الاية الدالة على انهم
افضل من الملائكة ومن نبينا واصحابه وليس كذلك حاصل الدفع ليس المراد
بالعالمين جميع ما سوى الله من الملائكة والثقلين ولا جميع الناس
حتى يلزم تفضيلهم على الملائكة وعلى نبينا واصحابه بل المراد عالمي زمانهم
اي الموجودين في زمانهم من الناس يعني انه عام خص منه البعض
باعتبار الزمان فلا يتناول الملائكة ومن مضى ومن سيوجد بعدهم
فان قيل الخطاب للموجودين في زمن النزول فكيف لا يتناول
العالم نبينا واصحابه قلنا نعم لكن المراد تفضيل ابائهم كما صرح به المص
ولما استلزم تفضيل الاباء تفضيل الابناء خاطبهم بذلك ولو سلم انه عام
في جميع الازمان وليس بخاص باعتباره لكن لا دلالة فيه على تفضيلهم
من كل وجه عموما او لا من جهة القرب والمكانة عند الله خصوصا لاحتمال
ان يكون خاصا باعتبار امر ما كما قال الامام ان قوله واني فضلتكم
على العالمين عام لكنه مطلق في الفضل والمطلق يكفي في صدقه صورة
واحدة والاية تدل على ان بني اسرائيل فضلوا على كل العالمين في امر ما
وهذا لا يقتضي ان يكونوا افضل من كل العالمين في كل الامور بل لعلهم وان كانوا
افضل من غيرهم في امر واحد فغيرهم يكون افضل منهم في الامور الكثيرة والمقصود
لم يمل الى هذا الجواب لانه بعيد عن سياق النظم لان سوقه لبيان الامتنان

الكامل

عليهم وتعداد النعم والتخصيص المذكور آت عنه وفيه صاحب الكشاف في [illegible] حاصل التخصيص العالمي باعتبار الاشخاص لدفع المحذور المذكور وانما عدل عنه للطف لانه يحتاج حينئذ الى وقع المحذور بينا وما حكايته الى تخالف ما يدل عليه تفضيل ابائهم الذين كانوا في عهد موسى وبعده قبل ان يغيروا اى التورية يدل على هذا قوله تع واذ نجيناكم من ال فرعون لانه تفصيل لما اجمل في قوله اذكروا نعمتي كما ذكره المصنف في تفسيره لان ابنائهم الذين في زمن النزول لم يروا فرعون ولا اله ولكنه تع ذكرهم انهم لم يزل حتما عليهم لان انعامه على ابائهم انعام عليهم لان العرب تجعل ما كان لابائهم فخرا لهم وما كان فيه ذم بعده عارا عليهم بما منحهم الله تع متعلق بتفضيل مقتضين عاولين وا استدل به اشارة الى ضعفه ووجهه ان العالم عام مخصوص باعتبار الازمان او الاحوال او الاشخاص كما عرفت فلا يصح الاستدلال به اى ما فيه من الحساب يعني انه يوما ليس ظرفا لاتقوا لان المقصود ليس الاتقاء في ذلك اليوم اذ لا تقاوى في ذلك اليوم بل فيما يقع فيه من الحساب والعذاب والعذاب وليس مفعولا به ابتداء على الحقيقة لان نفس ذلك اليوم لا يتقى وانما يتقى ما يقع فيه من الحساب فحذف المفعول به واقيم الظرف مقامه باعرابه فكان مفعولا به مجازا واعترض عليه بان ايقاع الاتقاء على اي شيء معه محذور حقيقة سواء كان فاعل الفرد او وفيه او سببه فيقال اتق زيدا او اتق ضربه واتق يوما يجيء فيه ولا يخفى عليك ان هذا قول بلا شك لا تقضي عنها شيئا اي حقا من الحقوق فشيئا مفعول به او شيئا من الجزاء فعلى هذا يكون نصبه على المصدر اي مفعولا مطلقا اي جزاء قليلا منفصلا عن كثير لا تجزي من اجزأ عنه بالالف والهمزة من باب الافعال اذا اغنى عنه وقد يقال اجزى بغير همز تخفيفا وهو المشهور بين الفقهاء لكن رده الازهري حيث قال والفقهاء يقولون فيه اجزى من غير همز ولم اجده لاحد من ائمة اللغة واجاب عنه الفيومي في المصباح بان حذف همزة الطرف في الفعل المزيد تخفيفا وتسهيلا وكذا تسكينه قياسي يقال اتكيت وارجيت واخطأت واخطيت الى غير ذلك ولا يخفى عليك ان قوله اذا اغنى عنه شيئا من اجزى اذ لا يجيء الا بمعنى اغنى وفيه بحث لان في المصباح جزى الامر يجزى جزاء مثل قضى يقضي قضاء وزنا ومعنى كما في قوله تع لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقد يستعمل اجزأ بالالف والهمزة بمعنى جزى ونقلهما الاخفش بمعنى واحد فقال الثلاثي من غير همز لغة الحجاز والرباعي المهموز لغة تميم فتعين ان يكون شيئا مصدرا اي نصبا على المصدر لان اجزى بمعنى اغنى غير لازم لانه يتعدى بعن فمعنى لا تجزي نفس عن نفس لا تنوب نفس عن نفس وايراده اي شيئا للتعميم اي تعميم الحكم في الشفيع والمشفوع له وفيه والاشتراط الكلي لنفي اسم الجنس فان الحكم اذا لم يختص ببعض الشفعاء ولا ببعض المشفوع عنهم ولا ببعض المشفوع يحصل الياس الكلي وبالجملة [illegible] قال بعضهم الاولى ان لا يقدر في هذه الاية ضمير بل يقدر ان الاصل من اتقوا

يوما يوم لا تجزي نفس بابدال الثاني من الاول ثم حذف المضاف في هو اليوم الثاني ثم واقيمت الجملة عنه فعلى هذا لا يكون الجملة ذات العائد فيها في محل الرفع الواقعة صفة لمحذوف لان حذف العائد المجرور جائز مطلقا عند اكثر النحويين ومن لم يجوز حذف العائد المجرور حذفا واحدا قال انه فيه اي في فيه بحذف عنه الجار اولا واو يوصل العائد المجرور مجرى المفعول به ثم حذف ذلك العائد واليه ذهب الكسائي قال ابن الشجري اما المرعقد حذف العائد المجرور مع الجار كما في هذه الاية واختلف النحويون في هذا الحذف فقال الكسائي لا يجوز الا ان يحذف الجار اولا ثم العائد كما ذكر وقال بعضهم لا يجوز الا ان يحذفا معا وقال اكثر اهل العربية يجوز الامران من الاقيس مذهب الكسائي فاصل الكلام الا يجزي فيه ثم لا يجزيه ثم لا يجزي يعني ان الحذف تدريجي وهذا ان يحذف الجار اولا واتصل الضمير بالفعل فصار منصوبا فصح حذفه لكونه فضلة لو قال اتصالا او الاتصال ومن تامثل به في ان العائد المنصوب لان المجرور حين اتصل بعد حذف الجار بالفعل صار منصوبا متصلا اي من النفس الثانية العاصية يعني ان الضمير من راجعا الى النفس الثانية وهو المختار لانه يلايم قوله ولا هم ينصرون فان الضمير فيه للنفس العاصية وكذا في لا يؤخذ منها عدل على الاظهر في موضع اي لا يقبل منها لو تشفعت شفاعة وحيث اريد المعنى الثاني اعني رجع الضمير الى النفس الاولى اضيف الشفاعة بقوله لا يقبل منها شفاعة ان شفعت وهو الاوفق بمعنى انها لو شفعت لاحد لم يقبل شفاعتها لهم لو اعطت عدلا لم يؤخذ منها عدل وكانه اريد بيان ترجيح الثاني بالاية من قوله لا تجزي نفس الى قوله ولا هم ينصرون فانه اي طريق الدفع والاول النصرة اشار الى نفيها بقوله ولا هم ينصرون فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يقول ولا هي اي النفس الجازية تنصر اي النفس المجزية لانه في صدد بيان نفي كون النفس ناصرة لا في بيان نفي كونهم منصورين فلم غير الاسلوب في طريق النصرة مع رعايته في غيرها من الثلاثة الباقية اجيب بانه اشارة الى ان هذا الطريق مستحيل بحيث لا يصح ان يستند الى احد وانه لا خلاص لهم بهذا الطريق البتة لما في تقديم المسند اليه من تقوى الحكم وبان المقصود من سوق الاية نفي انتفاء العذاب عنهم وعدم الخلاص لهم لانه مناسب بوجوب الاتقاء واما نفي دفع الدافع فبالعرض مع ان كلا من الضميرين في لا يؤخذ منها عدل الى النفس الثانية في غاية الظهور وان حمل ولا هم ينصرون على ما ذكر تكلف نعم لو عني ان القبول وعدم القبول انما يتصور حقيقة من الشفيع لا من المشفوع له لكان شيئا والاولى ان شفعت اشارة الى نفيه بقوله ولا يقبل منها شفاعة وهو ان يجزي عنه اشارة الى نفيه بقوله لا تجزي نفس او ان يعطي عنه اشارة الى نفيه بقوله ولا يؤخذ منها عدل وههنا احتمال ثالث تركه المصنف وهو رجوع الضمير الاول الى النفس الاولى والثاني الى الثانية ذكره الكواشي

والضمير اي ضمير الجمع لما دلت عليه النفس الثانية اي لمدلولها فان مدلولها متعدد
لوقوعها في سياق النفي واما لفظها فلا تعدد فيها الا حيث صح ولا هم حيث
عمومها لا اختصاصه الى النكرة فانه مصدر يحتوي تذكير الضمير الراجع اليه
بدفع الضرر مع قوة وغلبة فلا يرد عليه ان كلا من الشفاعة والعدل
والجزاء مختص بدفع الضرر ايضا فلا تمايز وقد تمسكت المعتزلة
بهذه الاية وجه التمسك على ما ذكره في الكشاف انه نفي اولا ان تقضي
نفس عن نفس حقا اخلت به من فعل او ترك ثم نفي ان تقبل منها شفاعة
شفيع فعلم انها لا تقبل للعصاة ثم انه نفي ان تقبل من نفس شفاعة
من انواع الشفاعات في حق من المعتدي في الفعل والترك نعم الشفيع والمشفوع له
والمشفوع فيه سواء كان ضميرها عائدا الى النفس العاصية وهو ظاهر او الى الثانية
لان شفاعتها انما هي للعاصية وسواء كان شيئا مفعولا به وهو ظاهر
او مفعولا مطلقا لان النفي يحتج بتعميم نفي الفعل يفيد عموم نفي المفعول
قطعا كقولك فلان لا يجزي اي جزاء وانما خص باهل الكبائر لانه المتنازع فيه
لان الشفاعة للمطيعين في زيادة الثواب مقبولة بالاتفاق وللكفار غير مقبولة
بالاتفاق ايضا واجيب بانها مخصوصة بالكفار وان كان اللفظ عاما لكن
لا لان المخاطب بهذا الكلام هو الكفار ولا لان المورد هو الكفار لان كلا
منهما لا يدفع شيئا من العمومات المستفادة من اللفظ بل للايات والاحاديث
وذلك لان الاية المذكورة قد خصت اولا بالمؤمنين للاجماع على الشفاعة
لهم في زيادة الثواب مقبولة فيكون دليلا ظنيا فيجوز تخصيصه ثانيا بالايات
والاحاديث الواردة في شفاعة عصاة المؤمنين تحقيقه ان في موقف
القيامة كثرة وفي زمانها طولا وسعة ولا دلالة في الاية على عموم المواقف
والاوقات فيجوز تخصيصه من حيث المكان والزمان ولو سلم ذلك
فيجوز تخصيصه باعتبار المشفوع فيه بان خص لفظ شيئا بالواجب
من فعل او ترك وباعتبار الشفاعة ايضا بان خص لفظ الشفاعة بالكفار
وباعتبار المشفوع له قال صاحب الكشف نقلا عن المطرحاب القاضي بان النصرة
تقع مع قوة وغلبة فلا يلزم من نفي النصرة نفي من ينفعهم بطريق اخر واعترض
بان استدلال الخصم بقوله ولا تقبل منها شفاعة لا بقوله ولا هم ينصرون
وتحقيق الجواب في كلام المصنف ان الاية مخصوصة بالكفار للايات والاحاديث
الواردة في الشفاعة لاهل الكبائر ويؤيده انما قال يؤيده دون تخصيص لان كون
الخطاب معهم لا يخصص الاية لكن يؤيد تخصيص المخصص وكذا خصوص المورد
والمخصص ههنا هو الايات والاحاديث اما الايات فمنها قوله تعالى فما تنفعهم
شفاعة الشافعين وقوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق
المجرمين الى جهنم وردا والحديث قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
تفصيل لما اجمله في قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم وعطف على نعمتي كان
تفصيلا اقسام تلك النعم ابلغ في التذكير وادخل في التوبيخ على الكفران بها فكانه قال اذكروا نعمتي

واذكروا اذ نجيناكم واذ فرقنا بكم البحر واذ واعدنا موسى الاية ولا يخفى ان الاولى
ان يكون مبدأ التفصيل قوله واني فضلتكم على العالمين ويكون قوله واذ نجيناكم
عطفا على قوله واني فضلتكم يؤيده قوله ان يجابر بدليه تفصيل انهم
قلنا مثل ثم انه سواء جعل معطوفا على نعمتي او على اني فضلتكم يقتضي
ان يكون اذ منصوب المحل على انه مفعول به لاذكروا وقد ذكر فيما سبق
في تفسير قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة ان اذ واذا محلهما النصب ابدا
بالظرفية حتى اول الجمهور قوله واذكر اخا عاد اذ انذر قومه باذكر الحادث
اذ كان بحذف المحذوف الحادث واقيم الظرف مقامه فعلى هذا يكون المعنى واذكروا الحادث
وقت انجاء اباءكم وقرئ انجيتكم قال في الكشاف وقرئ انجيناكم ونجيتكم
وقيل الظاهر ان ما ذكره المصنف تحريف واصل آل اهل ابدلت الهاء الفا وقيل
همزة ثم الهمزة الفا لان تصغيره اهيل اجيب عنه بالمنع مستندا بانه يجوز
ان يكون مصغر اهل لا آل وبان ابدال الهاء الفا او همزة ثم الفا شاذ
ورد بان الاهل مذكر فلو كان مصغر اهل لانث ايضا ودفع بانه
مؤنث ايضا ولو قيل في الرد انه لم يسمع اويل وسمع اهيل ولو كان اصله
اول لوجد مصغره فانه مما يصغر في الجملة يدفع بانه نقل عن الكسائي انه
قال سمعنا اعرابيا فصيحا يقول اويل في تصغيره ولهذا ذهب الكسائي
الى ان اصله اول فقلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها ولا يضاف الا الى المفرد
فلا يقال آل الرجل بل يقال اهله ورده القضوي بانه غير صحيح لا قياسا ولا سماعا لم
وخص بالاضافة الى اولي الخطر اي الشرف قيل الاضافة ليست بلازمة لم
حتى خص بها بخلاف خرال واجيب بان مراده انه اذا اضيف فلا يضاف
لا يضاف الا الى الشرفاء او المراد بالاضافة اللغوية بمعنى الانتساب لا اصطلاحية
فلا يضاف الى البلاد والمعاني والحرف فلا يقال آل مصر وال الاسلام وال
التجارة بل يقال اهلها ولا يضاف الى العقلاء الا لمن له خطر في الدين او الدنيا
وفرعون لقب لمن ملك العمالقة وهم قوم من ولد عمليق بن لاوذ بن
ارم بن سام بن نوح وهم قوم تفرقوا في البلاد وسكان الشام
منهم سموا بالجبابرة وملوك مصر منهم سموا بالفراعنة فليس المراد
بالعمالقة ههنا جميع من نسب الى عمليق بل الذين كانوا بمصر منهم وفرعون
غير منصرف للعجمة والعلمية قيل انه علم جنس وقيل علم شخص وكلام المصنف
ظاهر في الاول ولعتوهم اشتق منه تفرعن الرجل
اذا عتا فان الجامد لا يشتق منه الا باعتبار معنى يلزمه وكان فرعون
موسى الاضافة لادنى ملابسة ريان بن الوليد بقية يسومونكم يطلبون
لكم من السوم بفتح السين الاولى طلبته لك من سامه خسفا اي كلفه
وليس المراد انه اولاه ظلما اي ذلا فانه يقال بالاضافة اي ساموه
يعني ان الله يجعل هذا الافظع الاشد قبيحا بالنسبة الى ما سواه من العذاب
حتى كانه ليس بقبيح بالنسبة اليه وانما هو قبيح في نفسه ونصبه على المفعول اي

المفعول به لان يسومونكم من قبيل الحذف والايصال اي ذكر باه حال من آل فرعون او من ضمير نجيناكم
اي ضمير المفعول او منهما جميعا فان قيل يلزم ح تعدد العامل في الحال
قلنا نعم لان آل فرعون وان كان معمولا لمن ظاهرا لكنه معمول نجيناكم
بواسطة في الحقيقة بواسطة من لان قوله اي حال يسومونكم حكم كل واحد
منهما احدهما ضمير الفاعل والاخر ضمير المفعول بيان يسومونكم فيه انه تفسير
لسوء العذاب ولذلك لم يعطف لو جعل بدلا لكان لم يعطف ايضا كما
جعله بعض المفسرين فان قيل لم عطفه في سورة ابراهيم حيث قال
ويذبحون ابناءكم قلنا لان المراد بالعذاب في سورة ابراهيم
اما جنس العذاب او استعبادهم واستعمالهم بالاعمال الشاقة فعلى
الاول يكون عطف التذبيح من قبيل عطف الخاص على العام تنبيها على
فظاعة شأنه كانه جنس آخر وعلى الثاني من قبيل عطف المباين على المباين
بخلاف ما نحن فيه فان المراد بالعذاب ههنا عين التذبيح لا غيره فلا يصح
العطف فان قيل ما السر في اعتبار الاتحاد ههنا والمغايرة في سورة ابراهيم
قيل السر فيه انها ذكرت في سورة ابراهيم بعد قوله وذكرهم بايام الله
ان في ذلك لآيات لكل صبار شكور والمراد بايام الله ما وقع فيها
من النعم والبلايا فكان المقام مقام تذكير النعم والبلايا وتعديد افرادهما امتثالا
لامر ذكرهم فالمناسب ذكر الواو الدال على استقلاله بخلاف ما نحن فيه
فانها ذكرت في مقام تعداد اساءتهم بعد الاحسان واختيارهم
الضلال والكفر على الهداية والايمان فلا يناسب ذكر الواو بل الاتحاد
وقرئ يذبحون بالتخفيف قيل والفرق بين القرائتين ان الاولى للمبالغة
والتكثير دون الثانية وفيه نظر لان التكثير في المفعول لا في الفعل والمبالغة
من جهة كثرة المفعول حاصلة في الثانية ايضا لان فرعون لعنه الله
رأى في نومه نارا خرجت من بيت المقدس وقت حتى القبط ولم تضر بني اسرائيل
فاخبر بذلك فقيل له يولد في بني اسرائيل من يكون هلاكك على يديه فامر بقتل
الغلمان سنة وتركهم سنة فولد هارون في سنة لا قتل فيها وموسى في سنة فيها
قتل من قدر الله شيئا قال المصنف في شرح المصابيح القضاء هو الارادة الازلية
المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص والقدر تعلق تلك الارادة
بالاشياء في اوقاتها يعني ان تعلق الارادة تعلقا قديما بوجود كل شيء في وقته
المخصوص وتعلقا حادثا في ذلك الوقت به يوجد بالفعل والقضا هو التعلق
القديم والقدر هو التعلق الحادث ان اشير بذلكم اي بذا الى صنيعهم
وبكم الى بني اسرائيل وصنيعهم هو الذبح والاستحياء وهم آل فرعون وقومه
واصله اي اصل البلاء الاختبار ثم يطلق تارة بالمحنة بانه يصبر عليها وتارة بالمنحة بانه
يشكر عليها واطلق عليهما تسمية للشيء المسبب الى الجملة اي الى صنيعهم
والى الانجاء معا ويراد بلفظ البلاء الشايع اي المشترك بينهما اي المحنة والمنحة
شمول الكلام بين في نيابة وليس فيه المشترك في حقيقته استعمال واحد لتسلطهم عليهم

قوله الاختبار اي الامتحان يقال بلاه الله وابتلاه امتحنه والاسم البلاء يكون بخير او شر وبلاه والبلاء مثل سلام صح

وكون الخطاب لبني اسرائيل صح

بيان

بيان لكون صنيعهم بلاء من الله بسبب تسليطهم على بني اسرائيل او بعضهم او بيان لكون
الانجاء نعمة لهم من الله او بهما بيان لكون الجملة محنة ومنحة لهم من الله صفة
بلاء او متوسط من ربكم لا بتقرير لانه ليس باجنبي عن الخبرين لكونه جامعا
بين الشكر والصبر حتى حصلت مسالك في غير سلوكهم فيه
بهذا اشارة الى ان الباء في بكم للاستعانة بتقدير المضاف لانهم كانوا
يسلكونه ويتفرق الماء عند سلوكهم فكانما فرق بهم كما يفرق بين
الشيئين بما يتوسط بينهما كذا في الكشاف وفيه نظر اما اولا فلان الباء
منتزعة عن الاستعانة بشيء في افعاله واما ثانيا فلانه يخالف لما ظهر
من قوله تعالى ان اضرب بعصاك البحر فانفلق فانه ظاهر في ان انفصال
البحر وحصول المسالك كان بضرب العصا قبل اخذهم في السلوك
فان في الفاء الفصيحة في قوله فانفلق دلالة على عدم تراخي الانفلاق
عن الضرب ويمكن ان يجاب عنه بانه يجوز ان يكون ضرب العصا
في الماء وحصول الانفلاق واخذهم في السلوك في آن واحد
او بسبب انجائكم اشارة الى ان الباء فيه يجوز ان يكون سببية فان قيل
الانجاء متأخر عن الانفلاق فكيف يكون سببا له قلنا انه مقدم
في علم الله وهو المراد وما قيل انها للعاقبة ونشأ الغرض يعني انها سببية
الباعثة بمعنى اللام والظرف في الموضعين لغو او ملتبسا بكم
يعني انها للملابسة والظرف مستقر في موضع الحال يرد عليه الفصل الثاني
من الاعتراض على الوجه الاول والجواب الجواب تدوس بنا
الجماجم جمع جمجمة وهي عظم الرأس المشتمل على الدماغ وقد يطلق على الانسان
يقال خذ من كل جمجمة درهما والترائب عظم الصدر والاستشهاد
في انه بنا يصف آلت عن فرسه بانه في الحرب تدوس ملتبسا
بنا الرؤوس والصدور على بناء التكثير اي في التفريق وفيه المفعول
وفيه نظر لانه صحيح ان التكثير ههنا لشان الفاعل لان الفاعل هو الله ولا في الفعل
لان فعل الله لا يتكثر الا باعتبار متعلقه والتكثير الحاصل من التضعيف
ما يعرض لذات الفعل لا ما يحصل باعتبار متعلقه ولان التكثير في الفاعل
والفعل يكون في اللازم وفرقنا متعد ولا في المفعول لان التكثير
في المفعول لا يكون الا اذا كان المفعول جمعا نحو غلقت الابواب
والمفعول ههنا مفرد اعني البحر بعد والاسباط جمع سبط بمعنى القبيلة
كما ان اولئك اي بالاغراق لانه اطلع منهم اي شخصه اي شخص محمد
فيكون الاضافة من قبيل اضافة المسمى الى الاسم لا اضافة الشيء الى نفسه
كما ظن وانتم تنظرون ذلك اي الانجاء حتى يكون الجملة حالا من مفعول انجيناكم
او غرقهم حتى يكون الجملة حالا من آل فرعون اي حال كونكم ناظرين الى غرقهم
يرد عليه ما روي انهم بعد ما تجاوزوا البحر سمعوا في الفراغ عن خندق فرعون
لعلمهم بانهم في خلفهم فلما بعدوا عن البحر سمعوا صوت تلاطم البحر فعلموا

انهم اغتروا فعادوا او وجدوهم عريفين على وجه الارض لا مقارنة بين الحال
وعاملها او يستطر بعضكم بعضا وفيه نظر لان الجملة حال من مفعول انجينا لم
تكن الا نجاة وكان بعد زمن لنظر بعضهم بعضا لان نظر بعضهم بعضا وقع قبل
الانجاء في اثناء سيرهم في مسلك البحر والانجاء انما يكون بعد عبورهم
البحر وتصديق موسى عم عطف على العلم والمراد تصديق نبوته عم او مصحح متعلق
بعزل واخباره مبتدا وخبره يوكد جملة معترضة لما عادوا الى مصر
بهلاك في الكتب فقيل نقلا عن تفسير ابن عقيل انه قال لم يصرح احد من المفسرين
بانهم دخلوا مصر بعد ذلك وجهوا انما كانوا في الشام وذهاب موسى عم
للميقات الى الطور سيناء كهو من ارض الشام لا مصر قرب الى بعض
مقاماتها والفرق بينها وبين الوقت ان الميقات ما قدر ليعمل فيه
عمل والوقت اعم امره الله تع بان يصوم ذا القعدة وعشر ذي
الحجة ويجي على الطور فذهب الى الطور فاستخلف هارون
على بني اسرائيل ومكث في الطور اربعين ليلة وانزلت عليه التورية
في الالواح من زبرجد وكانت المواعدة ثلثين ليلة ثم تمت بعشر
كما في سورة الاعراف لانه تع وعده الوحي ووعده موسى المجي
للميقات لما لزم في المواعدة ان يكون من الجانبين لكونها
من باب المفاعلة بينها بان الله تع وعده الوحي وموسى عم
وعده المجي للميقات الى الطور وكثيرا ما سلك صاحب الكشاف
هذه الطريقة اعني جعل متعلق المفاعلة بالنسبة الى كل من الشيئين
شيئا آخر ونبه المصنف حيث جعل الوحي بالنسبة الى الله والمجي للميقات
بالنسبة الى موسى عم وعلى تقدير صحته فاربعين ليلة يكون ظرفا مانع ان
المواعدة لم يقع فيها وانما الكلام في مناجات موسى ربه بل
كانت فيها كلها او في اولها او في العشر الاخر منها او بعد انقضائها
على ما ذكره في سورة الاعراف وحاصل الاشكال على ما حرره صاحب
التقريب ان اربعين ليلة اما ان ينتصب على الظرفية او على انه مفعول به
لظهور فساد غيرها من المنصوبات لا جائز ان ينتصب على الظرفية
لان المواعدة لم تكن في اربعين ليلة بل كان قبلها ولا جائز ان ينتصب
على المفعول به لانه اما ان يقدر مضاف او لا يقدر والثاني باطل لان
المواعدة تتعلق بالمعاني والاحداث دون الجثث والازمنة
لان الموعود لابد وان يكون فعلا مقدورا يلتزم وعده والجثث
والازمنة ليست كذلك والاول فيه اشكال لان المضاف
المقدر اما امران او امر واحد لا جائز ان يقدر امران لانه لو قدرا
فاما ان يقدر المنقول لان من اهل التفسير وهما الوحي والمجي الى الطور
او غيرهما والثاني منتف بالاصل لان الاصل عدم التقدير وبان المنقول
ليس غير هذين الامرين فيبقى الباقي على اصل امتناع الاضمار والتقدير

والاول

والاول منتف ايضا لان تقدير مضافين الى شي واحد قد عد فاسد للعطف غير
معهود بخلاف ما لو كانا ملفوظين نحو بين ذراعي وجبهة الاسد فلا جائز
ان يقدر امر واحد منهما لان احدهما غير مواعد من الطرفين بل موعود
من طرف واحد اذ الوحي موعود من الله دون موسى والمجي بالعكس فلا يصح
تقدير واحد منهما مع بناء المفاعلة وانما يصح في قراءة وعدنا بغير الف
اي وعدنا موسى وحي اربعين ليلة هكذا قرر الاشكال ثم اجاب عنه
بوجهين احدهما انه يقدر مضاف واحد يكفي المعنيين ذكرهما
اهل التفسير لان غرضهم بيان المعنى وان الموعود من كل طرف ماذا لا بيان
الاعراب وذلك الواحد مثل الملاقات مثلا اي واعدنا ملاقات
اربعين ليلة لكن اللقاء الموعود من الله لاجل الوحي ومن موسى لاجل استماعه
وقبوله وثانيهما انه على اعتبار التفكيك في الفعل حيث قال يجوز
ان يكون واعدنا الى فعلين يتعلق لكل منهما واحد من المعنيين المنقولين
من اهل التفسير كانه قيل وعدنا نحن وحي اربعين ليلة ووعدنا موسى
مجي اربعين فتواعدنا وان كان واحدا لفظا متعدد معنى نظيره كما لك
بايع الزيدان عمروا بمعنى بايع زيد من عمرو وبايع صاحبه الفارس عمروا لان
المفاعلة صدرت منهما دفعة فلا بد من التفكيك واعترض عليه بان
الملاقات ايضا معنى لا يصح الا بين اثنين وقبل اللقاء بمعنى واحد الطرفين
كالمواعدة فيمتنع والاشكال الى الملاقات بان اربعين ليلة اما
ان ينتصب على الظرفية او على المفعول به للملاقات لا سبيل الى الظرفية
لان الملاقات لم يكن في اربعين بل بعده ولا الى المفعول به ايضا لانه
اما ان يقدر مضاف اولا والثاني باطل اذ لا معنى لوعد ملاقات نفس اربعين
ليلة والاول فيه اشكال الى اخر ما ذكرناه في تقريره واعترض ايضا الموعود ان
كان نفس لقاء اربعين فهو غير المعنيين المنقولين من اهل التفسير
وان كان غيره من الوحي والاستماع يلزم ان يقع واعدنا على غير الموعود
لان الموعود هو الوحي والاستماع والمجي للميقات وكذا ما اورد على
التفكيك ليس بمستقيم فان مثله انما يتفكك الى بايع زيد عمروا وبايع زيد
الاخ عمروا اي تفعل كل صب الزيدان عمروا او الكلام في ان تتعلق
فاعل بفاعله ومفعوله على ان يكون الصادر من كل منهما شيئا آخر مثل
بايع زيد اخاه عمروا بان يبيع زيد دينارا وعمرو ثوبا او ليس كذلك
بل معناه ان يصدر عنهما دفعة مبادلة وما ذكره في البيع والشراء
بان يبيع واحد ويشتري الاخر واجيب بان المراد بهذه الملاقات بين
موسى وملائكة الوحي او بينه وبين ما يحدث من الاتيان واستماع
الكلام او نحو ذلك وتعليقها باربعين بالظرفية بان يقع في يوم منها
كما تقول رايته سنة كذا وانما رايته في يوم منها او ما هو بمنزلة
الجزء اي بعد الانقضاء من غير تراخ وما ذكره اهل التفسير راجع اليه من ان الموعود

هو الوحي والمجيء الى الطور او الاستماع اخذ بالحاصل لا بيان الاعراب
وما ذكرنا راجع اليه تحقيقا او تقريبا وما ذكره مناقشة واشتهر نعم
حدث نسخ الفعل و التنظير بتابع الزيدان عمرو البس شيء
و هذا هو المراد بما اجاب به المحقق في الاشكال المذكور في حاشية
الكشاف حيث قال الاولى ان ينتصب على الظرفية اما للمفعول المقدر
واما للمذكور بتجوز اما على قول ابن عباس كلمة في اربعين يوما ولا
فظاهر وتم خصه باولها او العشر الاخير فكذلك اي ظاهر وهو من باب
رايته سنة كذا او انما رايته في جزء منها وعلى قول من جعله بعد الانقضاء
فلانه جعل لعدم التراخي كانه في الجزء الاخير منها ولا بد من هذا التاويل
ثم الاولى ان لا يقدر مفعول لان المقصود بيان انه وعد لا بيان ما وعد
وينتصب اربعين ليلة على انه يجري المفعول به توسعا كيف وفيه
مبالغة حيث يجعل صفات الوعد موعودا و هذا هو الوجه بما ذكره
ثم قال والتحقيق ان المواعدة كالمعاهدة يصح اطلاقها على امر مشترك
بين المتشاركين كقولك واعدت زيدا القتال وعلى امرين لكل منهما
تعلق بالطرفين فلو قلت واعدته الاكرام و واعدني القبول
او واعدته النصيحة و واعدني الاستماع جاز اما لو اقتصر على واعدته
الاكرام فقط فلا يجوز لان المواعدة يقتضي المتعدد من الوعد لا وعدا واحدا
بالشخص متعلق باثنين فقد تحقق الوحدة شخصا وقد يكون نوعا الى هنا
تحذف المفعول للاختصار او للتعميم او مقتضيه وفي بعض النسخ اي مقتضيه بل او
حسن نظم لان عفو الشرك لا يجوز بلا توبة نقلا واما عقلا فيجوز لان العفو
لانه تصرف في ملكه ومنعه الاكثر لان الحكمة تقتضي التفرقة بين المطيع والعاصي
لكي تشكروا عفوه لما تعذر حمل لعل ههنا على معناه الحقيقي اعني
الترجي والاشفاق لعدم امكانهما عن العلام الغيوب لا بد من الحمل على المجاز
تحقيقه الكشاف على الارادة حيث قال اي ارادة ان تشكروا ولما
كان هذا مبنيا على قاعدة الاعتزال اعني جواز تخلف المراد عن
الارادة وهو لا يجوز عند اهل السنة وههنا قد تخلف لانهم لم يشكروا
عدل عنه المص وحمله على معنى كي التعليلية اقول فيه نظر اما اولا
فلانه مخالف لما ذكره فيما سبق في تفسير قوله تعالى لعلكم تتقون
من ان لعل ههنا على حقيقة الترجي لامكان الحقيقة بناء على كونه
حالا من فاعل اعبدوا و جعله بمعنى كي ضعيف اذ لم يثبت ذلك في اللغة
لانهم حصروا معناه الحقيقي على الترجي والاشفاق واما ثانيا فلان
افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض مطلقا فلا بد ان يجعل مجازا عن الطلب
ولهذا قال السيد الشريف لما لم يصح عند الاشاعرة استعارة لعل
للارادة لاستلزامها وقوع المراد لعدم جواز تخلف المراد عن
الارادة عندهم ولا للتعليل ايضا عندهم بناء على نفي تعليل افعاله تعالى

بالاغراض

بالاغراض مطلقا وجب ان يجعل مجازا عن الطلب الذي يعقب الارادة ولا يستلزم
حصول المطلوب او عن ترتب الغاية على ما هو ثمرة له فان افعاله تعالى
يتفرع عليها حكم ومصالح متقنة هي ثمرات لها وان لم يكن عللا غائية
لها بحيث لولاها لم يقدم الفاعل عليها هذا كلامه فلعل قوله لكي تشكروا
تصوير لحاصل المعنى المستفاد من استعارة لعل استعارة تمثيلية
لا انها مستعملة في معنى كي كما ذهب اليه ابن الانباري حيث قال ان
لعل في موضع امتنع فيه الترجي والاشفاق فهو للتعليل بمعنى كي
بيانه انه تعالى شبه معاملته معهم حيث انعم عليهم بجلائل النعم وهم
مع ذلك شبهوا احق المنعم و عبدوا العجل ثم انه تعالى لم يهلكهم
بذنبهم بل تجاوز عنهم بمعاملة من يتوقع الشكر على العفو منهم الا انه
وهو عالم بما ينفق اليها ولا ينكر المنعم ومع ذلك لا يقطع النعم عنه
اجابة رجاء ان ينقطع عن فعله ثم استعمل ههنا ما كان مستعملا
هناك تعيا عليهم في التمادي في الغفلة و التمادي في كفران النعم
ما ان يجمع التوراة الجامع بين كونه كتابا و حجة تفرق بين الحق والباطل
كقولك رايت الغيث والليث تريد الرجل الجامع بين الجود
والجراءة فيكون من عطف صفات الشيء بعضها على بعض باعتبار
المغايرة في المفهوم والاتحاد في الذات لا المنع مع انه الفارقة بين الحق
والمبطل كالعصا واليد البيضاء وفلق البحر فعلى هذا يكون المغايرة بينهما
ذاتية الفارق بين الحلال والحرام المبين في التوراة فيكون من عطف
الجزء على الكل لكي تهتدوا والكلام فيه مثل ما مر والتفكر في الايات
هذا يؤيد تفسير الفرقان بالمعجزات واذ قال موسى لقومه اي واذكر
النعمة الحادثة وقت قول موسى لقومه بعد ما رجع من الطور وراهم
قد ارتدوا او اتخذوا العجل قال الامام هذا انعام خامس وقال بعضهم
انه هو وما بعده منقطعة عما قبلها لانها امر بالقتل فلا يكون نعمة ورد بان
هذا القتل وان كان نقمة في الدنيا لكنه نعمة في الاخرة لانهم يتخلصون به
عن الذنب العظيم وذلك نعمة دينية ثم ان بيان كيفية التوبة لما لم
يكمل الا بتقديم ذكر المعصية كان ذكرها ايضا من تمام النعمة فصار كل
ما تضمنه هذه الاية معدودا في نعم الله تعالى التي ذكرها والاضافة
في قومه حقيقية كما في غلام زيد والمراد بالقوم هم الذين عبدوا العجل يا قوم
والاصل يا قومي حذف منه ياء المتكلم اكتفاء بالكسرة وهذا افصح اللغات
في المنادى المضاف الى ياء المتكلم وقد مر وباثباتها كقوله تعالى يا عبادي
فاتقون ومفتوحة كقوله يا عبادي الذين اسرفوا باتخاذكم
العجل اي معبودا في الصحاح الاتخاذ افتعال من الاخذ الا انه ادغم
بعد تليين الهمزة وابدال التاء ثم لما كثر استعماله على لفظ الافتعال
توهموا ان التاء اصلية فبنوا منه فعل فقالوا تخذ يتخذ فتوبوا
على التوبة والرجوع اعلم ان المراد بتوبة بني اسرائيل ههنا الرجوع

فقط وهو معناها الحقيقي او القتل فالعطف مشكل لان الرجوع مع القتل وما ...
اختار كونها بمعنى القتل وحمل لفظ فتوبوا على فاعزموا على التوبة مجازا
بناء على ان الافعال الاختيارية مسبوقة بالقصد والارادة ليصح عطف فاقتلوا عليه
بالفاء حيث قال ان المعنى فاعزموا على التوبة فاقتلوا انفسكم
ان الله تعالى جعل توبتهم قتل انفسهم ثم جوز ان يكون التوبة على حالها
ويكون القتل تمام توبتهم ولم يتعرض لكونها بمعنى الرجوع فقط حيث قال
ويجوز ان يكون القتل تمام توبتهم فيكون المعنى فتوبوا فاتبعوا التوبة
القتل تتمة لتوبتكم انتهى ولم يتعرض لكونها بمعنى الرجوع فقط والمصنف
عدل عنه حيث حمل لفظ التوبة على معناها الحقيقي وعطف لفظ الرجوع
على لفظ التوبة عطفا تفسيريا لكونه ظاهر المعنى وانما ذكر لفظة فاعزموا
مع عدم احتياجه اليه لتصحيح العطف بالفاء للتغاير بين القتل ومعنى الرجوع بناء
على ان الافعال الاختيارية كلها مسبوقة بالقصد ثم اشار الى الوجه الثالث
اعني كونها الرجوع مع القتل بقوله او فتوبوا فاقتلوا انفسكم تماما لتوبتكم
ولم يتعرض لكونها بمعنى القتل فقط لكونه خلاف المتبادر واحتياجه الى التأويل
المذكور الذي هو غير قبول ارتكاب التكلف بل مساس الحاجة اليه فمن قال
ان قوله فاعزموا اشارة الى كون التوبة ههنا بمعنى القتل فقد غفل عن
ملاحظة عطف قوله والرجوع على التوبة الى من خلقكم بريئا اشار الى
ان البارئ اخص من الخالق كما في قوله تعالى هو الخالق البارئ المصور
وهو حال من ضمير خلقكم ولا ضير في كونه مفردا مع كون الضمير جمعا وعبارة الكشاف احسن منه
حيث قال البارئ هو الذي خلق الخلق بريئا من التفاوت والتفاوت
الاعضاء وعدم تناسبها وتلاؤمها للبدن وبعضها مع بعض فانها اذا
لم تتناسب على هذا الوجه كان بعضها يفوت بعضا فلا يناسب مقام الذكر
والامتنان وتميز بعضها عن بعض بصور وهيئات مختلفة دفع
لا يتوهم من ان الاعضاء وان لم تتفاوت بالمعنى المذكور لكنها تتفاوت
من حيث الصورة والهيئة ومثل هذا التفاوت يقع في مقام الامتنان
فاجاب بان هذا التمييز لا تفاوت والتمييز لا يقع وفي الكشاف
البارئ هو الذي خلق الخلق بريئا من التفاوت ما ترى في خلق الرحمن
من تفاوت ومتميزا بعضه عن بعض بالاشكال المختلفة والصور
المتباينة فكان فيه تقريع لما كان منهم من ترك عبادة العالم
الحكيم الذي برأهم بلطف حكمته على الاشكال المختلفة ابرياء من
التفاوت والتنافر الى عبادة البقر حتى عرضوا انفسهم لسخط
الله تعالى ونزول امره بان يفكك ما ركبه من خلقهم وينثر ما نظم من صورهم
واشكالهم حين لم يشكروا النعمة انتهى فعلم منه ان كلا من التمييز
المذكور والبراءة من التفاوت نعمة من نعم الله تعالى ولهذا عطف تميزا
على بريئا قال الفاضل الطيبي معنى التفاوت عدم تناسب الاعضاء وعدم تميز بعضها

ومعنى

ومعنى التمييز التفريق فاليد متميزة عن الرجل لكنها ملائمة لها من حيث الصغر
والكبر والغلظة والرقة لان الله تعالى اعطى كل شيء خلقه اي صورته وشكله الذي
يطابق المنفعة المنوطة به فظهر من جملة ذلك ان معنى البارئ هو الخالق
المبرئ عن التفاوت المميز بين الاعضاء فلا منافاة بين التفاوت والتمييز
ولا يكتفى بتصور اجتماعهما في معنى البارئ واصل التركيب
الى تركيب البرء من البرا من الطين اي خلقه منه ومنه كلام الكشاف
برأهم بلطف حكمته على الاشكال المختلفة او فتوبوا فاقتلوا انفسكم
تماما لتوبتكم عطف على فاعزموا اشارة الى ان التوبة عبارة
عن مجموع الرجوع والقتل وان القتل هو الجزء المتمم فالعطف بالفاء
في ظاهره لوجود المغايرة بينهما فلا حاجة الى تأويل فتوبوا بقوله
فاعزموا ... كما لا يجوز هذا العطف في مثل قولهم لا يقبل
الله تعالى صلوة احدكم حتى يتوضأ الطهور مواضعه فيغسل وجهه
ويديه لحديث فانه عطف قوله فيغسل وجهه على يتوضأ ... فكما
لا يجوز ذلك ههنا لان التوبة هو الرجوع الى الله تعالى بعد الندم
على ما سبق من المعاصي والقتل ليس عين ذلك ولا شيئا منه
بخلاف ما ذكر في الحديث فيصح في الحديث جعل المعطوف عطف
تفسير لا خبار كونه بالبخع بالباء الموحدة والخاء المعجمة الى كثرة والعين
المهملة وهو قتل الانفس او قطع الشهوات فيكون
القتل مجازا عن القطع كما انه حقيقة في البخع ولذا قدمه عليه
فان قيل انه حقيقة لا وجود لها في الخارج لان المفسرين اجمعوا
ما قتلوا انفسهم بايديهم فكيف يحمل الآية عليه قلنا لا نسلم عدم
وجوده في الخارج والاجماع المذكور ممنوع كيف وقد قال الله تعالى
فتاب عليكم فانه يقتضي وقوع قتل النفس على احد التوجيهين الذي
عطف على محذوف فان لم يقتض على توجيه الآخر كونه متعلقا بالمحذوف
وقيل امروا ان يقتل بعضهم بعضا فحينئذ يكون القتل حقيقة وانفسكم
مجازا لما بين القاتل والمقتول من العلاقة يعني بعضهم اي ...
وقرينة ... بالباء والنون فاحدوا الى شرعوا ... كتب التوبة
اي في عهد ... انه لما كثر القتل دعا موسى وهرون وقالا يا رب
هلكت بنو اسرائيل البقية البقية اي اسلم البقية وارفع القتل
عنهم فنزلت التوبة ... ارفع السيف فقبلت التوبة منهم
جميعا ... قتل منهم ومن لم يقتل الفاء الاولى للسببية اي السببية ما قبلها
لما بعدها فان الظلم سبب للتوبة قال في الكشاف الفاء الاولى للسببية لا غير وقال
الطيبي في شرحه انها للسببية لا العطف كما في قولهم الذي يطير فيغضب زيد
الذباب ... الفاء المانع من العطف لزوم عطف الانشاء على الاخبار
والثانية للتعقيب قال الطيبي حمل الفاء على التعقيب يحتمل وجهين

احدهما ان يكون قتل انفسهم عين التوبة وثانيهما ان يكون قتل انفسهم تتمة للتوبة وقد مر بيانهما من حيث انه مرجع الضمير هو المشار اليه باسم الاشارة في ذلكم فان كان القتل عين التوبة يجوز ان يشير الى كل منهما لاتحادهما فكونه طهرة من الشرك باعتبار كونه توبة وكونه وصلة الى الحيوة الابدية باعتبار كونه قتلا وان كان تتمة للتوبة فكونه طهرة باعتبار التوبة ووصلة باعتبار القتل ايضا متعلق بمحذوف اي بشرط محذوف ان جعلته من كلام موسى في الالتفات فيه تكلم والفاء جزائية اي لربط الجزاء بالشرط تقديره ان فعلتم ما امرتم به اي ان تبتم فقد تاب عليكم اتى بالفا لان الشرط ههنا لا يصلح لان يكون شرطا لان قوله تم تكونهم لانه انما يقع بفضله فاحتاج الى رابط وهو الفاء وانه يقدر بعد الفاء لما تقرر ان فاء الجزائية اذا دخلت على الماضي لا بد من قد ظاهرة او مقدرة ليدل على تحقق مضمون مدخولها وعطف على محذوف اي المحذوف بتصل لان يكون سببا لما بعدها فيكون الفاء في فتحه لان الفاء الفصيحة هي التي تدل على ان ما بعدها متعلق بمحذوف يكون سببا لما بعدها لا شرطا على تقدير الالتفات اي من الغيبة الى الخطاب على الاصطلاح المشهور لانهم ذكروا في كلام موسى بلفظ القوم وهو لفظ غيبة فكان الظاهر فتاب عليهم او من التكلم الى الغيبة لان الظاهر ان يقول فتبنا فيكون التفاتا من ايضا الى الباب على مذهب السكاكي واعترض عليه بانه اذا عطف على محذوف اعني فعلتم على ما ذكره المصنف وبني على ما ذكره البعض لم يكن فيه التفات بل انما عطف عليه حتى لو قيل فتاب عليهم لكان التفاتا ولا يخفى عليك انه لو جعل خطابا لمن اسمع من بني اسرائيل الموجودين في زمن محمد عليه السلام فالالتفات في فتاب فقط فتاب عليكم بان يكون صرح بفاعل تاب لانه لم يسبقه ما يرجع اليه في كلامه بخلاف كلام انه تواب فانه سبق فيه المرجع ومنه علم وجه تركه في الوجه الاول ايضا وذكر البارئ في فتوبوا الى بارئكم وترتيب الامر بقوله فاقتلوا اي القاتم الحكيم اي البارئ المفسر بالتخيير ابو تستر د النعمة وفك التركيب اي تركيب بدنهم وذكر بالقتل الذي اشار به الى ان اللام في التواب بمعنى الذي يكثر ماخوذ من صيغة المبالغة توفيق التوبة ماخوذ من معنى التوبة لان معنى التوبة من الله هو الرجوع على عبده بالبطف والتوفيق لتوبة او قبولها عطف على التوفيق من المذنبين متعلق بالقبول ويجوز تعلقه بالتوبة على المعنيين اي التوبة الصادرة من المذنبين وبعل الكثرة في المذنبين لان التوفيق ولان القبول كما على يدفع التوبة كثير من المذنبين او يقبلها منهم باحلو ويبالغ في الانعام عليهم بيان لمعنى الرحيم لانه صيغة مبالغة والمبالغة والكثرة ههنا يجوز ان يكون في الانعام وفي المنعم عليهم واد قلتم يا موسى تذكير لنعمة اخرى عليهم بعد ما صدر عنهم من الجناية العظيمة وهي اتخاذ العجل او تعداد لعلمهم ما صدر

عنهم من سوء الاقتراح لاجل قولك اي لن نصدق لاجل قولك اي الفعل بدعوة النبوة وتبليغه او لن نقر لك ان كتابه لا دفع لما يقال ان الايمان يتعدى بنفسه او بالباء لا باللام وحاصل الدفع ان اللام ههنا للتعليل لا للتعدية ان كان المراد بالايمان معناه الاصلي وان كان المراد به معناه اللغوي فاللام صلته وبه يندفع ايضا ما يقال اللام في لن نؤمن لك او المتعدي باللام هو الاذعان واما الاقرار فيتعدى بالباء فلا بد من تاويله بالاذعان وقيل تعديته باللام ههنا باعتبار تضمنه معنى الوثوق وحمله على التعليل المذكور مع كونه خلاف المتبادر يا باه قوله حتى نرى الله جهرة لان عدم ايمانهم لاجل قوله لا ينتهي عند رؤيته بل بسبب عيانا اي رؤية الشمس يقال عاينت الشيء عيانا اذا رايته بعينك ولما كانت الرؤية تارة بحاسة البصر وتارة بالقلب زادوا قولهم جهرة ليعلم ان مرادهم من الرؤية ما يكون بالبصر وفي الصحاح قال الاخفش يقول العرب جهرت الركية اذا كان ماؤها قد غطاه الطين فنقى ذلك حتى يظهر الماء ويصفو ومنه قوله تعالى حتى نرى الله جهرة اي عيانا تكشف ما بيننا وبينه انتهى مصدر قولك جهرت بالقراءة اي رفعت صوتي بها وفي الصحاح جهر بالقول رفع به صوته استعير للمعاينة لان حقيقة الجهر رفع الصوت فيجوز به عن المعاينة على جامع الظهور لكن هذا بناء على اخذه من مصدر جهرت بالقراءة واما بناء على ما ذكره الصحاح نقلا عن الاخفش فلا استعارة فيه ونصبها على المصدر اي على انه مفعول لا مطلق من الفعل المذكور فان قيل الفعل المذكور هو نرى وجهرة ليست مصدرا له فاجاب عنه بقوله لانها نوع من الرؤية المطلقة التي هي للرؤية البصرية والقلبية فيكون مصدرا له من غير لفظه وذلك جائز لان شرط المفعول المطلق ان يناسب ذلك المصدر لمصدر العامل المذكور لا ان يكون عين مصدره [ولا نسلم] لان الجهرة بمعنى الرؤية بالعين يناسب مطلق الرؤية لكونها نوعا منها او حال من الفاعل اي فاعل نرى او فاعل قلتم اي مجاهرين الله او المفعول مفعول نرى اعني الله اي مجاهرا عيانا لنا على انها مصدر كالقلة اعرابها كاعراب جهرة بسلوك انها مصدر كالسمع او جمع كالكتبة مصدر حالا اي جعلت حالا من الفاعل لا غير والقائلون هم السبعون الذين اختارهم موسى للميقات قيل ان هذه القصة وقعت بعد ان كلفهم الله بقتل انفسهم وقيل وقعت قبل ان كلفهم الله تعالى بقتل انفسهم والمراد بالميقات ميقات الكلام من الله تعالى لموسى عليه السلام وقيل عشرة الاف ويرد على هذا القول لا يكون قولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لموسى في الميقات لان عشرة الاف لم يذهبوا مع موسى عليه السلام الى الطور لان الذاهبين معه الى الطور سبعون بالنص والخبر على ما في قولهم لن نؤمن لك ان الله الذي اعطاك التورية وكلمك هذا على تقدير ان يكون لن

للتعليل او انك نبي يهدا على تقدير ان يكون لن نؤمن بمعنى لن نقر لك
ولا يخفى عليك ان هذا يجري على التقدير الاول ايضا بخلاف الاول فانه لا يجوز
على هذا التقدير اذ لا معنى لكون موسى عم مقرا الا اقرارهم بان الله تع
هو الذي اعطاه التورية وكلمه واما اذا اقروا بانه نبي في نظر كونه مقرا له
الصاعقة اي الموت ولذا فسره في الكشاف بالاماتة ووقع في قوله تع
فصعق من في السموات ومن في الارض بالموت فعلى هذا ما في الآية
من الاقوال الثلاث اما بيان لطريق موتهم واما بيان وتفسير
للصاعقة على وجه خاص اختلفوا في ماهية هذه الصاعقة فقيل انها نار
قبل ان يكلفهم الله بالقتل لما روى الامام عن محمد بن اسحق انه لما رجع
موسى عم من الطور الى قومه ورأى ما هم عليه من عبادة العجل وقال لاخيه هارون
وللسامري ما قال وحرق العجل والقاه في البحر اختار من قومه سبعين رجلا
فلما خرجوا الى الطور قالوا لموسى عم سل ربك حتى يسمعنا كلامه فسأل
موسى عم ذلك فاجابه الله تع اليه وكلمه فلما سمع القوم كلامه في ذلك الى ان قال
بانه تع يقول لهم افعل كذا ولا تفعل كذا فلما تم الكلام انكشف عن
موسى عم ذلك الغمام فقال القوم بعد ذلك لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة فماتوا جميعا فقام موسى عم
رافعا يديه يدعو احياءهم فاجاب الله تع اليه وزدا واحياهم الى
جدهم رجلا بعد رجل فظلك موسى عم نحو بني اسرائيل في عبادة
العجل فقال لا الا ان يقتلوا انفسهم وقيل انها وقعت بعد قتل انفسهم
لما روى السدي انه لما تاب بنو اسرائيل من عبادة العجل بان قتلوا انفسهم
امر الله تع ان ياتيه موسى عم في ناس من بني اسرائيل يعتذرون اليه
من عبادتهم العجل اختار موسى سبعين رجلا فلما اتوا الطور قالوا
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة فماتوا فقام موسى
يبكي ويدعو حياتهم فاحياهم الله فلما قاموا جميعا بعد الاحياء لفرط
العناد والتعنت يدل عليه قولهم لن نؤمن لك لانه يدل على ان موسى عم
رد عليهم الرؤية حين طلبوا منه فلجوا او كابروا وقالوا لن نؤمن لك
اذ لا يقال ابتداء لن نقوم بل يقال الا تقوم فاذا خولف يقال لن
نقوم لنا كيد الرد وطلب المستحيل عطف على الفرط يعني ان
مواخذتهم بالصاعقة ليس لان رؤيته تع في نفسها مستحيل بل لفرط عنادهم
ولطلبهم رؤيته تع على وجه مستحيل على الله تع وهو الرؤية في الجهة
بالحاظ النظر بحيلة وفيه رد على المعتزلة في استدلالهم بهذه الآية
على امتناع رؤيته تع بالابصار مستحيلة بانها لو لم تكن محالا لكان ممكنا وطلب الممكن
لا يستوجب العقاب والمواخذة ولما استحقوا بطلب الرؤية علم انها ممتنعة
ورد عليهم بان تلك المواخذة ليس لاستحالة الرؤية في نفسها بل لفرط عنادهم وطلبهم الامر

المستحيل الذي يطلبونه

الامر المستحيل الذي يطلبونه فانهم ظنوا بيان استحالة الرؤية المطلوبة لهم
وهي الرؤية المذكورة محال على الله تع لتنزهه عن المقابلة وما يشبهها لكن
على الله بل الممكن عليه ان يرى بالبصر على ما هو محل النزاع لان الكيفية
بمعنى الادراك جائز بالاتفاق رؤيته منزهة عن الكيفية المذكورة
والجهات المختصة بالممكنات اعلم ان هذه الرؤية اعني الرؤية بالبصر في الدنيا بكيفية
منزهة عن الكيفية والجهات جائزة عقلا عندنا وان لم يساعده النقل ومنعها
طائفة مستندا بقوله تع لا تدركه الابصار واجيب عنه اولا بانا لا نسلم
ان اللام للاستغراق ولو سلم ذلك فلا نسلم انه لعموم السلب لم لا يجوز
ان يكون لاستيعاب المجموع فيكون السلب مسلطا على المجموع بحيث
المجموع فيكون رفعا للايجاب الكلي لا سلبا كليا ولو سلم انه لعموم
السلب لكن لا نسلم انه لسلب الاحاد لم لا يجوز ان يكون لسلب المجموع عن
لان استغراق الجمع لاستيعاب المجموع لا لاستيعاب الاحاد في نفي
لا تدركه كل جمع من جموع الابصار فلا ينافي رؤية واحد فرد او اثنين من احاد الابصار
ولو سلم انه لاستيعاب الاحاد مثل استغراق المفرد لاضمحلال معنى الجمعية
باللام فلا نسلم ان الادراك عبارة عن الرؤية مطلقا لم لا يجوز ان يكون
عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي ولو سلم ذلك فلا نسلم
دلالته على عموم الاوقات والاحوال وثانيا بان هذا دليل لنا لا علينا
لان الرؤية لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بنفي
الرؤية عنه لامتناعها فيه وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع
بعظمة الكبرياء وذلك ان الرؤية بالبصر منزهة عن الجهة والكيفية لم توجد
في الاخرة بالاتفاق والافراد من الانبياء في الاولى وفيه خلاف معروف
فقيل بيان للاختلاف الواقع في الصاعقة جنود من الملائكة سمعوا
رجع اي القائلين بلن نؤمن لك بحسبها هذا الصوت
الخفي ميتين او ما ونقله في الكشاف وموسى عم لم يكن صعقته
موتا ولكن غشية بدليل قوله فلما افاق لان الافاقة من الغشية لا من
الموت وقوله ثم بعثناكم اشارة الى ما سبق من ان موسى عم دعا لهم فاحياهم
الله تع وانتم تنظرون ما اصابكم بنفسه او باثره الاول بالنظر الى القول الاول
والثاني بالنظر الى القول الثاني والثالث فان النار اصابتهم بنفسه والصيحة
وجنود الملائكة اصابتهم باثرها اعني الموت ومنه ظهر ان الصاعقة اذا فسر
بالموت كما تقدم يلزم تبيين ما اصابهم بنفسه فلا يرد عليه ان تفسير الصاعقة
بالموت لا يناسب قوله وانتم تنظرون وصاحب الكشاف رجح القول
الاول من الاقوال الثلاثة حيث قال والظاهر ان ما اصابهم هو
ما ينظرون اليه لقوله وانتم تنظرون ثم بعثناكم اي بعد موتكم
بالصاعقة احياكم بسبب دعاء موسى عم على ما يقتضيه كلامه ثم
في الآية من بيانية التقييد بقوله من بعد موتكم فيشمل بقوله وقيد البعث
لانه قد يكون عن اغماء او نوم وفيه نظر لان البعث بعد موتهم بالصاعقة
لا يحتمل ان يكون عن اغماء او نوم حتى يقيد للاحتراز عنهم وكذا حاصله انه لا حاجة

الرؤية م

وكان المصنف رد عليه بان عمم الاقوال الثلاثة صح

البعث كلمة ثم وفي آيات بعد التنكير به معونة ثم للاهتمام به او يقال فيده نعمكم
لاختصار الكلام عن بلية الموت مع نعمة البعث لبليكم بشر بعد توبيخ لكم نعمت
الشكر كما ذكره الفاضل المحشي نعمة البعث اي البعث المذكور او ما كفرتموه
عطف على نعمة البعث وان نسب لا نعة للجمع والمراد به نعمة الايمان التي
انعم عليها قبل ان كفروا بها بقولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فالمعنى بعثناكم
لكي تشكروا نعمة البعث والاحياء بعد الموت ونعمة الايمان التي كنتم عليها قبل
ان تتموا بقولكم لن نؤمن لك فاخذتكم الصاعقة لما رأيتم منكم على
تشكرون فان قيل ان هذا يقتضي التكليف بالايمان بعد معاينة
بأس الله وقد ثبت ان ايمان اليأس غير مقبول لانه ليس ايمانا بالغيب
بل هو ايمان بعد حصول العلم الضروري بما يجب الايمان به بمعاينة بأس الله
اجيب بان اماتتهم الله بالصاعقة لكونه بمنزلة الاغماء لا يضطرهم
الى معرفة ما يجب الايمان به فلا يمنع صحة التكليف وظللنا عليكم الغمام عطف
على بعثناكم وبيان نعمة اخرى لهم حين كانوا في التيه ان سخر لهم للمفازة التي
تاهوا فيها الابكار فيها يتحيرون هذا اقول بعض المفسرين منهم القفال حيث
قال ان الله تعالى لما انقذهم بعد مواقعهم امرهم بعد ذلك ان يحاربوا اهل قرية
العمالقة بقرب بيت المقدس فقتلوا فلما قربوا منها سمعوا بان اهلها
جبارون فقالوا لموسى عم اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون
الى ان قال فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض اي ارض التيه فكانوا
يصبحون ويسيرون النهار كله فاذا امسوا كانوا حيث اصبحوا فبقوا على ذلك
الحال اربعين سنة فاصابهم الجوع فانزل الله المن والسلوى وقال بعضهم
كان تظليل الغمام وانزال المن والسلوى واقعة قبل قصة التيه واحتباسهم فيها
لانهم لما خرجوا من المصر وجاوزوا البحر وقعوا في صحراء الارض فرفعا فانزل الله تعالى بها
ابيض فسترهم النهار عن الشمس ويضيء لهم بالليل وانزل المن والسلوى
الترنجبين تفسير للمن وهو بالتاء الفوقية المثناة والراء المهملة والجيم والباء
الموحدة التحتية والياء والنون لفظ يوناني نقل الى العربية استعمله الاطباء وفسروه
بالطل الواقع على الاوراق يشبه العسل والسماني بضم السين وتخفيف الميم
والنون بينهما الف واحده وياء ساكنة طائر معروف وهو تفسير للسلوى
من الفجر طلوع الفجر الى طلوع الشمس كلوا من طيبات ما رزقناكم
للمن والسلوى او من حلال الاستئذان كلام للتبعيض فان المرزوق فيها النموذج
الابتلاء على ارادة القول اي قلنا كلوا وما ظلمونا التفت فيه من الخطاب
الى الغيبة لان سوق الاية وما ظلمتم لان هذا المقام مقام التوبيخ والابعاد
عن الحضور لكفرانهم النعم وما قبلها مقام تعداد النعم المذكورة عليهم والخطاب
انسب وادخل في تذكيرها فيه اختصار واصله فظلموا استدراك كذا
بقوله وما ظلموا وجه الاستدلال به انه نفي بطريق العطف تعلق الظلم
بمفعول ثم اثبت بمفعول اخر اي انفسهم فاقتضى اثبات اصل الظلم لهم
بالضرورة بلا حاجة الى التصريح به فاختصر لكن لا دليل على تقدير ظلموا
بل مقتضى سوق الاية ظلمتم وقصد الالتفات في قوله ما ظلمونا الا يقتضي تقديره

فانهم بيت كثير وهم ممنوع عن الادخار صح

فظلموا

فظلموا الان اعتبار الالتفات في كلام البليغ مالم يصرح به لا يلتفت اليه
هذه النعم اي البعث بعد موتهم وتظليل الغمام وانزال المن والسلوى
واباحة الاكل من الطيبات لا يخطر لهم خطرة فبدلوا فقصروا عليهم كما شوهد
تقديم انفسهم على يظلمون واذ قلنا اذكروا نعمة اخرى عليهم اي واذكروا
وقت قولنا لانبيائكم اثر ما انقذناكم ادخلوا هذه القرية حين التيه
في هذا المقال وكن مع هذا الرجل ان الشيء او اعظم امره يوصف
باسم جنس امروا ان يدخلوها كذا في الكشاف فاعترض عليه بان قوله
في سورة المائدة يا قوم ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم الى
قوله فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض صريح في ان الامر
بدخول القرية كان قبل التيه والقصة واحدة بالاتفاق واجيب عنه بانهم
امروا بالدخول لتلك القرية مرة اولى قبل التيه يدل عليه ما في سورة
المائدة ومرة بعد الخروج المذكورة على عدم امتثالهم لهذا الامر فكلوا منها
اي من نعمتها كلها من ابتدائية او تبعيضية رغدا واسعا هكذا فسره ابو عبيدة
والعجلي كذا فسره مجاهد بالحلال وفسره ابن عباس وابن مسعود بهنيئا ونصبه
على المصدر اي اكلا واسعا وفيه اشارة الى انهم محصورون في الاكل منها وليس
عليهم القناعة لسد الجوعة ويحتمل ان يكون وعدا لهم بكثرة المحصول ان عدم
القنع فيها او للحال من الواو اي كلوا راغدين اي باب القرية اشار به
الى ان اللام للعهد او القبة المضروبة في التيه التي كانوا يصلون اليها
وموسى وهارون كانا يتعبدان فيها اتفقا فانهم لم يدخلوا بيت المقدس
في حيوة موسى عم تعليل لتقديرا والقبة واعترض عليه بان عدم دخولهم
بيت المقدس لا ينافي تعين الباب باب اريحاء حتى يتعين كونه باب
القبة اجيب عنه بان مراده انهم لم يدخلوا ارض بيت المقدس بحذف المضاف
واريحا من ارض بيت المقدس فتعين باب القبة وتحقيقه ان مبنى الاستدلال
المذكور انه من المعروف انه يدخل الباب المامور على لسان موسى عم
فلما مات موسى عم في التيه ولم يخرج منها تعين انهم لم يدخلوا
القرية في حيوة موسى عم سواء كانت تلك القرية بيت المقدس او اريحا
فتعين باب القبة الا ان المصنف عبر عن القرية ببيت المقدس لكون اريحاء
من توابع بيت المقدس في قربه فان قيل عدم دخولهم القرية في حيوة موسى عم
لا ينافي كون المراد بالباب المذكور باب القرية لجواز ان يؤمروا بعد خروجهم من التيه
بدخول باب القرية بعد ان يموت في التيه فيدخل قومه بعد موته قلنا
ما ينافيه بدليل قوله تعالى فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم
لان هذا التبديل منهم وقع حال دخولهم الباب عقيب ما امروا بدخول
الباب ساجدين قائلين حطة بقرينة فاء فبدل وكونه عقيب الامر
المذكور الواقع على لسان موسى عم يستلزم ان يدخلوا الباب الذي
امروا بدخوله في حيوة موسى عم فلو كان المراد بالباب باب القرية
لزم ان يكونوا قد دخلوه في حيوة موسى عم وقد اجمع اكثر المفسرين
انهم لم يدخلوه في حيوته فتنافيا متطامنين مخبتين اي متواضعين منحنين ونسهم

من التيه صح

المحجب ابن كمال الوزير منه

والمعهود من باب القرية والاول على الفعل بانهم
باب القبة
بيت المقدس في حيوة موسى عم
والثاني على الفعل بانهم لم يدخلوا
في حيوته صح

من التيه خرج صح

على قبل ان خرج منه صح
على ان يوشع ابن نون وكان خليفة موسى عم
فامر الله يوشع عم بعد وفات موسى وبعد
بالدخول في القرية صح

خاشعين فيكون السجدة على معناه اللغوي وسجدا جمع ساجد حال من فاعل ادخلوا
او ساجدين لله شكرا على اخراجهم من التيه فيكون السجدة على معناه الشرعي
اعني وضع الجبهة على الارض فان قيل حملها على معناها الشرعي بعيد لان كونه
حالا من فاعل ادخلوا يقتضي وجوب دخولهم في الباب حال السجود وهي تقتضيه
لزوم الاقتران قلنا يجوز ان يكون حالا مقدرة اي ادخلوا مقدرين سجودكم
او يكون سجدا بمعنى الماضي اي ادخلوا ساجدين في الماضي كما هو لكن بقيت [illegible]
و هذا ظاهر بالشكور على باب القرية الا على باب القبة اي قبيل الدخول
لانهم امروا بالسجدة عند الانتهاء الى الباب ولهذا التكلف اي المصير الى هذا
الوجه ان صاحب الكشاف قدمه على الوجه الاول قال الفاضل المحشي قوله شكرا ليس متعلقا
بساجدين والا لقيل شكرا على اخراجكم من التيه بل بالمحذوف اي امروا بالسجود
شكرا لله وايده بما ذكره صاحب الكشاف حيث قال امروا بالسجود
عند الانتهاء الى الباب شكرا لله وقيل السجود ان ينحنوا او ينطامنوا داخلين
ليكون دخولهم بخشوع واخبات انتهى فان قيل ان شرط انتصاب المصدر
على المفعولية وهو كونه فعلا لفاعل الفعل المعلل مفقود ههنا لان الفعل المعلل
ههنا على هذا التقدير هو الامر وفاعله هو الله والشكر ليس فعلا له لكن الفعل
المعلل ههنا مأمور به هو لا الامر المعلوم وقد تقرر في التيه قرينة على ان المراد بالباب
المذكور باب القرية لا باب القبة اي مسألتنا او امرك حطة يعني انه خبر
مبتدا محذوف بدلالة حال المتكلم اعني مسألتنا يا رب حطة اي حط ذنوبنا
وبدلالة حال المخاطب اعني امرك وشأنك يا رب حط وهي اي حطة
حطة فعلة من الحط كالجلسة يعني انه مصدر للنوع اي نوع عظيم من الحط وقرئ
بالنصب على الاصل لان الاصل في المصادر ان ينتصب على المصدرية
والعدول الى الرفع للدلالة على الثبوت يعني حط امر من حط يحط اي
قولوا هذه الكلمة اشارة به الى ان مفعول القول قد يكون مفردا اريد به
لفظه كما في قوله تعالى يقال له ابراهيم كما بكرة حجة قيل ان انتصابه بقولوا حيث
لا يصح له فعل يتعدى من جهة المعنى كما لا وجه ان ينتصب باضمار فعلها وينتصب
محل ذلك الفعل المضمر بقولوا لئلا يكون مفعول القول جملة مفيدة انتهى
يريد ان الراجح في نصبه هو الوجه الاول قال الامام هل كان التكليف واردا
بذكر هذه اللفظة بعينها ام لا الجواب بنعم ورد بان هذه اللفظة عربية
وهم ما كانوا يتكلمون بالعربية ولان الظاهر انهم امروا بان يقولوا قولا
دالا على التوبة والندم والخضوع حتى انهم لو قالوا مكان حطة اللهم
انا نستغفرك ونتوب اليك لكان المقصود حاصلا ايضا قيل معناه امرنا
ان نحط في هذه القرية ونقيم بها فقيل بعد كان المراد
ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقا به وقوله تعالى قولوا حطة نغفر لكم
خطاياكم يدل على ان غفران خطاياهم كان لاجل قولهم حطة
واجيب عنه بانهم لما حطوا في تلك القرية حتى يدخلوا سجدا مع التواضع
كان الغفران متعلقا به ورد بانه لا يقولها فبدل الذين
ظلموا قولا غير الذي قيل لهم وقد يقع بان الامر بذلك كان لمحض التعبد

وقد تقدم صح

هو الامر المعلوم الله صح

فكان ينبغي ان يقول لا باب القبة صح

وحين

وحين لم يعرفوا وجه الحكمة بدلوه بما اتجه لهم من الراي فعدلوا الذكر والخضوع على انه
خلاف ما يتبادر من قوله قيل لهم سجدا كم [illegible] متعلق بنغفر واشارة الى انه جواب
للامرين اعني ادخلوا الباب وقولوا فالاولى ان يذكر دخول الباب ايضا وخطايا
اصله خطايي بياء بعد الالف ثم همزة بعد الياء لانه جمع خطيئة كخطايع
جمع خطيئة وفضائل جمع فضيلة فابدلت الياء الزائدة بعد الف الجمع
همزة لئلا ما اجتمعت همزتان فصار خطائئ الثانية من الهمزتين ياء لانكسار
ما قبلها ثم قلبت تلك الياء الفا بعد قلب كسرة الهمزة الاولى فتحة تخفيفا للثقل
فصار خطاءا بفتح الهمزة الواقعة بعد الالف فقلبت الياء الفا لكون
ما قبلها همزة مفتوحة فكانت الهمزة واقعة بين الفين فصار خطاءا
فابدلت الهمزة الواقعة بين الالفين ياء لكراهتهم اجتماع ثلث الفات
فان الهمزة شبه الالف فصار في حكم فصار خطايا فقد حصل خمس تبديلات
على مذهب سيبويه ابدال الياء الزائدة همزة وابدال الهمزة الاصلية
ياء وقلب كسرة الياء فتحة وقلب الياء الاصلية الفا وقلب الهمزة الزائدة
ياء وعند الخليل قدمت الهمزة على الياء فصار خطائي كخطايع
لانها لو ثبتت على الياء لوجب قلب الياء همزة فيجتمع همزتان كما مر ففر الخليل عنه
فقدم الهمزة على الياء فصار خطائي بتقديم الهمزة على الياء ففيها
على مذهب الخليل اربع تغييرات قلب المكان وابدال الكسرة فتحة
وقلب الياء الفا وابدال الهمزة ياء جعل الامتثال للامرين المذكورين
وا[illegible] اي قوله سنزيد عن صورة الجواب للامر حيث لم يكن مجزوما مع
انه معطوف على الجواب المجزوم الى الوعد حيث جعل مرفوعا بدخول السين
المانعة عن الانجزام بصدد ذلك اي الامتثال واما لم يفعل اي الامتثال
لكن الفرض فعله [illegible] فيستحق الاجر الحسن فكيف اذا فعل اي الامتثال
وانه اي المحسن يفعل الامتثال لا محالة وفيه ان الله تعالى يفعل الزيادة البتة بارجاع
ضمير انه الى الله تعالى وفي حاشية التفتازاني اشارة اليه حيث قال انه عطف على
الجواب ولم يجزم لان السين يمنع الجزاء عن قبول الجزم وفي ابرازه في
تلك الصورة دليل على انه يفعله البتة واعترض عليه الفاضل المحشي بان في تلك الدلالة
مع كونه عطفا على الجزاء خفاء فالاولى انه وعد للمحسنين بما لا يقابل عملهم من فضله
بدلوا بما امروا به اشارة الى ما تقرر ان بدل يتعدى الى مفعولين احدهما
بالباء والاولى بنفسه وان الباء يدخل على المتروك منهما لا على الموجود وفي الاية
ترك المفعول الاول وذكر المفعول الثاني اعني قولا وقوله غير الذي صفة له
والمراد بقوله الموصوف بتلك الصفة هو قولهم الدال على طلب ما يشتهون
[illegible] فقد طلب ما يشتهون من اغراض الدنيا مفعول بدلوا قال في الكشاف
يعني انهم امروا بقول معناه التوبة والاستغفار فخالفوه الى قول ليس معناه
معنى ما امروا به ولم يمتثلوا امر الله وليس الغرض انهم امروا بلفظ بعينه
وهو لفظ الحطة فجاؤوا بلفظ اخر لانهم لو جاؤوا بلفظ اخر مستقل بمعنى
ما امروا به لم يؤاخذوا به كما لو قالوا مكان حطة نستغفرك ونتوب
او اللهم اعف عنا وما اشبه ذلك وقيل قالوا مكان حطة حنطة استهزاء
منهم بما قيل لهم وعدولا عن طلب ما عند الله الى طلب ما يشتهون من اغراض الدنيا انتهى

فالمصنف اختار القول الاول ورد الثاني لضعفه كما اشار اليه في الكشاف بصيغة التمريض
ووجه ضعفه بان لفظ حطة عربية وهم ما تكلموا بالعربية وكان الظاهر انهم كانوا مامورين
بلفظ دال على التوبة والندم لا بلفظ خاص وترك قوله لفوه الى بدلوا اشارة
الى ان بدل بمعنى اتيان البدل موضع المامور به لا بمعنى التغيير مطلقا كرره الى الذين
ظلموا ولم يقل فانزلنا عليهم كما قال في سورة الاعراف فارسلنا عليهم بالاضمار
مبالغة في تقبيح امرهم اي تبديلهم المذكور وذلك لان الاول يفيد اصل التقبيح والتسجيل
عليهم بالظلم والثاني يفيد الزيادة واشعارا بان الانزال عليهم لظلمهم كما ان
التعديل لظلمهم لان تعليق الحكم على المشتق يفيد علية الماخذ بخلاف ما لو قال ما انزلنا
فان الضمير راجع الى ذات الموصوف مع قطع النظر عن صفته فيفوت الاشعار
لكن تقييد الظلم بقوله بوضع غير المامور به موضعه مسلم في الاول ممنوع
في الثاني فيخصص كيف وانه يع على الانزال بظلمهم مطلقا او على انفسهم معطوف
على مقدر اي بظلمهم على غيرهم او على انفسهم وظلمهم على غيرهم بجعلهم في موضع
الاحتراز على امر الله استهزاء ويجوز ان يقدر المعطوف لفظ مطلقا عذابا
مقدرا اشار به الى ان من السماء ظرف مستقر صفته رجزا والظرف لغو لانزلنا بسبب
فسقهم فيه انه قد ذكر انفا ان سبب الانزال ظلمهم فان قيل اراد اثبات
علة او مستقلة قلنا يا باه ظاهر الاية حيث لم يات بطريق العطف كما يعاف معه
الاستقلال وبعد تسليمها واذ استسقى موسى لقومه الاستسقاء طلب السقي وجعل
اعم منه ومن الاستسقاء يا باه تفريع فقلنا اضرب بعصاك وهو تذكر لنعمة
اخرى من الانعامات المعدودة عليهم اي واذكروا ما انعمت به عليكم
اذ سال الله موسى عم ان يسقيهم من عطشهم في التيه فان قيل لم ترد
على الترتيب فانه بتظليل الغمام وانزال المن والسلوى والاستسقاء
من عطشهم كان كل منها واقعة في التيه ودخول القرية وما يتعلق به
كان بعد الخلاص فالمناسب ان يذكر النعم الواقعة في التيه كلها ثم يذكر
ما وقع في غيرها اجيب عنه بان المقصود تكثير ما انعم الله به على بني اسرائيل
وتقريعهم على كفرانهم النعم على التفصيل والنعم بنوع اول على ذلك لانها
لو وردت مرتبة كانت قصة واحدة فيظن ان المراد ذكر نعمة واحدة
لما عطشوا في التيه لما بيان لمجرد الظرف بمعنى حين ولا جواب له اللام فيه
للعهد واختلفوا في المعهود على ثلاثة اقوال قيل انه حجر طوري من قبل حجر
اهبطه ادم من الجنة وقيل حجر فر بثوبه لما وضعه ليغتسل كما ذكر في القصة كان حجرا طوريا خفيفا
اخذه موسى عم من الطور وحمله معه كان حجرا خفيفا مثل راس الانسان
وقيل مثل راس الهرة وقيل مثل راس الثور امره الله ان يجعله في مخلاته حكما
الى مر بقاله اربعة اوجه اهبطه ادم من الجنة فتلاه من احجار الجنة كالعصا
كان من العصا من اشجار الجنة ووقع كل منهما بالتوارث بين الانبياء
الى شعيب فاعطاه الى شعيب الى موسى عم مع العصا يحمل العصا بيده
ووضع الحجر في مخلاته من الادرة بفتح الهمزة وسكون الدال المهملة وراء انتفاخ
الخصية وكبرها يقال رجل آدر بالمد روي ان بني اسرائيل كانوا يغتسلون عراة
ينظر بعضهم الى سوأة بعض وكان موسى عم يغتسل وحده فقالوا والله لا يمنع
موسى ان يغتسل معنا الا انه آدر فذهب يغتسل وحده فوضع ثوبه على حجر فمر الحجر بثوبه فتبع

موسى

موسى عم اثره حتى نظر بنو اسرائيل الى سوأة موسى فقالوا ما بموسى من ادرة او للجنس
ورد لتقدير كلمة اي اضرب الشيء الذي يقال له الحجر اظهر في الحجة اي في كونه معجزة وحجة
لموسى عم اذ ليس لهم في ان يقولوا ان ذلك الحجر ان يكون خاصته الحجر فقيل لم
يامره ان يضرب حجرا بعينه ودفع لما يتوهم كيف يكون الحمل على الجنس اظهر وقد صح
ان موسى عم حمل حجرا في مخلاته يسعى قومه يضربه وذلك يقتضي ان يكون ما امر بضربه
حجرا بعينه فدفعه بان حمل الحجر في مخلاته مسلم لكن ذلك لا يقتضي ان يكون المضروب حجرا
بعينه لانه انما حمله لما قالوا كيف تصنع بنا لو افضينا اي اقضينا الى ارض
لا حجارة بها حمل موسى عم حجرا اي فرد الحجر جنس الحجر وحمل عليه فيه لهم الارض
لا حجارة بها مبنيا على صيغة المتكلم لا نوع في الحجارة اي لا نضربها وكان يرعاها
في سنين ... اي من يقال من اس الجنة بالمد عن عبارة الكشاف ههنا لما ورد عليه
من الاعتراض بالسهو لان كونه من اس الجنة صفة العصا لا الحجر وقد اوهم عبارة
الكشاف متعلق بمحذوف اي الشرط المحذوف او المعطوف عليه المحذوف
فيكون التعلق اعم منهما تقديره راجع الى المحذوف فان ضربت فقد انفجرت
ذكر قد بعد فاء الجزاء لان فاء الجزائية الاخلاء اي ضي لا بد معه قد ظاهرة او مقدرة
للدلالة على تحقيق مضمون مدخوله اعني الماضي فكانه قال ان ضربته فقد انفجرت
منه فيل ضربك والانفجار وان كان مسببا عن الضرب الا انه جعل محقق الوقوع
قبل الضرب مبالغة في ترتبه عليه او فضرب فانفجرت تقدير المعطوف عليه
المحذوف قال في الكشاف بعد ذكر الاحتمالين المذكورين ... على خلاف
ما ذكره المصنف الترتيب وجه على هذا فاء فصيحة ولم يذكره المصنف لما فيها من الاختلاف
فان السكاكي قال في المفتاح الفاء الفصيحة هي التي تدل على محذوف هو شرط
سبب لما بعد الفاء فلا تدخل على الجزاء وقيل هي التي دلت على محذوف هو
سبب لما بعد الفاء سواء كان شرطا او معطوفا عليه فقيل مذهب المصنف هو
القول الثاني وانما خالف المصنف ترتيب الكشاف لان حذف الشرط في المقاس شايع
بعد الاشياء الخمسة المعروفة كما قال الفاضل الجلبي لا حذف يناسب الفاء للعطف
وان مقدرة بعد الفاء كما هو القياس بعد الامر عند قصد السببية فالترتيب
وقيل في سببية فالكلام اي اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فليكن منك الضرب
فالانفجار اقول لا نقدر ان الناصبة بعد الفاء اذا كانت الفاء داخلة على المضارع
كما في ذريته فانكم وفيما نحن فيه ليست داخلة على المضارع بل على الماضي
لقبائل في المركب الاعشرة ولدا ذكر التفسير كل سبط اسباط الفريق
من اليهود يقال للعرب قبائل ولليهود اسباط عددهم اشار به الى ان المشرب
اسم مكان بمعنى موضع الشرب ويحتمل ان يكون مصدرا ميميا بمعنى الشرب يشربون منها
الظاهر منه انه اي طرف لغو ليشربون والتحقيق انه ظرف مستقر لمشربهم والضمير
راجع الى اثنتا عشرة عينا واشارة الى رابطة الصفة اعني قد علم كل اناس مشربهم وليس
موصوفها اعني اثنتا عشرة عينا فلا ضمير لم وصفه بتلك الصفة اجيب بانه نعت اخر لعشرة
حيث يحدث مع حدوث الماء وجود وان تميزها يشرب كل من شرب اخر فيه ... كما نرى
على تقدير القول اي فقلنا لهم كلوا واشربوا او فقال موسى كلوا واشربوا ...
من المن والسلوى وماء العيون جعل الرزق بمعنى المرزوق الشامل للماكول الذي
هو المن والسلوى والمشروب الذي هو ماء العيون فان الرزق بمعنى المرزوق
وان كان شاملا لجميع ما يعطي العبد من المال والولد والعلم وغيرها الا انه خص ههنا بالماكول

[margin:] نقص تقدم
من تقديم ... في قوله الا ان يعالم الى آخره ... قبل ان يصير انفجار فيه على الضرب الا ان النقض على ضربك لكن
جعلنا من ... الانفجار ... محققا ... يحصل منه وانه لا بد منه
... والشرط مع فعله ثم يجمع الكلام
... في الكشاف الماضي وصح
فلذا قدره صح

[margin:] وفي الوسيط ما يخالف هذا حيث قال نقلا عن المفسرين كان في ذلك الحجر اثنتا عشرة حفرة وكانوا اذا نزلوا وضعوا الحجر وجاء كل سبط الى حفرته وتنبع الى المحفوف والجداول الى اهاليهم وذلك قوله قد علم كل اناس مشربهم صح

الذي هو المن والسلوى بقرينة قوله وانزلنا عليكم المن والسلوى وبماء العيون بقرينة قوله
قد علم كل اناس مشربهم وقيل الماء وحده اذ لم يذكر في هذه القصة شيئا
من المأكول وما ذكر من المن والسلوى من المأكول انما ذكر في قصة تظليل
الغمام قبل قصة الاستسقاء فلا وجه لان يلاحظ ههنا ما ذكر في قصة اخرى
ولانه قال فيما سبق كلوا من طيبات ما رزقناكم عقيب ذكر المن والسلوى
فلو اريد ههنا لزم التكرار وانما ضعفه لان قصة انفجار الماء بعد الاستسقاء
انما وقع في التيه والكلام في التيه لم يكن من نوع ذلك الماء وثماره بل كان من المن
والسلوى ولانه لا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بناء على ان الرزق
اريد به الماء من جعل الماء منه وباعتبار نفسه وماكولا باعتبار ما ينبت
ولفظ الماء حقيقة في المشروب مجاز فيما ينبت منه فيلزم الجمع بينهما ودفع
هذا بانه انما يلزم لو كان من متعلقا بفعلين جميعا وليس كذلك بل التركيب
من قبيل تنازع الفعلين في الجار والمجرور واعمال احدهما في المذكور والاخر
في المحذوف بتقديره كلوا من رزق الله واشربوا من رزق الله فلا جمع
وبانه انما يلزم لو قيل كلوا واشربوا من الماء واريد به الماء وما ينبت
منه من المأكول اما اذا قيل من رزق الله واريد به فرداه احدهما الماء والاخر
ما ينبت منه فلا يلزم الجمع ورد عليه بانه اذا اريد فرداه المذكوران لزم الجمع ايضا
ولا يخفى عليك انه ليس بشيء لانه ليس من قبيل استعمال اللفظ في معناه الحقيقي
والمجازي بل من قبيل استعمال الكلي في فرديه لا تعثوا نفسه لا تعثوا وقوله
حال اي مفسدين ذكر اشارة الى انه حال من فاعل لا تعثوا ولما رأى صاحب الكشاف ان معنى
با شد الفساد جعلوه حالا مؤكدة اعترض عليه بان الحال مطلق الفساد
والمنهي عنه اشد الفساد لا المطلق فكيف يكون مؤكدة اجيب عنه
في الطيبي بان المؤكد يختلف باختلاف المقام فالقوم لما كانوا على التمادي
في الفساد نهوا عن التمادي فيه فقيل لهم لا تتمادوا في الفساد في حال فسادكم
والمراد بشدة الفساد هو التمادي وجه الثاني ان النهي عن الفساد حال
الفساد يستدعي الامر بالجمع بين النقيضين اثبات الفساد ونفيه
ورد بان الثالث ان الحال المؤكدة لا تقع بعد الجملة الفعلية عند اكثر
النحاة واليه ذهب صاحب الكشاف في المفصل واختاره ابن الحاجب
ولهذا جعلها البعض حالا مقيدة وقال وانما قيده لان العثو وان غلب
استعماله في الفساد اشار الى ان الفساد ليس جزء من العثو بل عرض له بغلبة
الاستعمال واصل معناه فعل ما لا يكون على صورة الصلاح في المحل سواء كان
فيه فساد في نفسه او لم يكن كالبداءات بقوله لانه قد يكون اه حاصله
ان كونه حالا مقيدة باعتبار اصل معناه لا باعتبار معناه المستعمل فيه غالبا
لكن قال الطيبي المقام ناب عنه لان المقام مقام المنع عن العثو فوق ما يخصوصهم
لان عثوهم في الفساد والتمادي فيكون مؤكدة وجه الاحتمال ههنا بعد احتمال
المقصود من هذا الكلام الزام من انكر المعجزة بما يعتقد به من خواص الاشياء
فانه لحصر مع عجز العقلاء عن ادراك اسبابها لا ينافي ان المعجزة من هذا القبيل

ما كلف

لان المعنيين لم يرد بلفظ واحد بل اريد احدهما بلفظ والاخر بلفظ مقدر

بوجه الاول صح

ما يخلو باطل المعطلة الشيء والمراد بالنورة ونحو من الحلل فالواحد من الاحجار يا بعض
الحل وينوعه فانه اذا ارسل على اناء مخبية خل لم ينزل عليه بل ينخرق قدر لا
سقط خارج عن الاناء وكجذب الحديد كمغناطيس ان يخلق الله
سبحانه يجذب الماء فان قيل نظم ههنا مسخ اللجج يقتضي ان يكون من خواص
الحجر فكيف يكون معجزة للنبي عم قلت نعم ههنا الحجر مخلوق فالله يخلق ذلك
ونصيره الى الهواء المنجذب بركته الا بالطعام ولا وروده على توصيفه
بواحد فقرأته اثنان لكيف يوصف بواحد اجاب اولا بان المراد بالوحدة
عدم اختلافه وعدم تبدله كما وكيفا وثانيا بما اشار اليه بقوله او ضرب واحد
لذلك اي ولعدم اختلافه اجعل الاكثر ههنا بقال اخذت الطعام بكمز اللحم
والمراد اذا كرر ولا اجل المداومة عليه او ضرب عطف على لا يختلف فالوحدة
على الاول واحد بالغرض كوحدة الملك مع المدينة والنفس مع البدن وعلى
الثاني قيل انها نوعية باعتبار الاشعار بوصف كونه نوعا انزيدا خلاف
ما اشار اليه المصنف بقوله لانهما اي المن والسلوى معا مجتمعا احدهما مع الاخر
طعام اهل التلذذ والترفه فانه يجد داخله الى طائفة واحدة والوحدة للحاضر
من هذه الاضافة للتعدد نوعية ولم يتم بيان بهذا النوع من الوحدة وقوله لانهم
اهل او للحالية كانوا فلاحة بيان لسبب تنوعهم عن طعام اهل التلذذ فالفلاحة بتشديد اللام
من الفلاحة بمعنى الزراعة فتنزعوا اي اشتاقوا الى ما الفوا لعكرهم اي اصلهم
وعادتهم القديمة واشتهوا ما الفوه وتعودوه من اكل ما ينبت من الارض بالزراعة
والزراعة من الحبوبات لان رغبة النفس فيما اعتاده في اصل الخلقة فوق رغبتها
فيما لم يعتاده وان كان نفسا سيلة لنا يدعا بتك لما كان الدعاء في القول لم يكن كافيا
ههنا لان مقصودهم السؤال ضمنه معنى السؤال وجعل اصلا لكونه مقصودهم والدعاء
للملابسة او للاستعانة يظهر لنا ويوجد فسره بهما لان الاخراج من الخفاء الى
الظهور ظاهرا ومن العدم الى الوجود ايجاد فان قيل فعلى هذا ان يقول او يوجد
بكلمة او قلنا نعم لكن لما كان ما طلبوه عن موسى عم محتملا لهما معا عطف بالواو
ووجه لانه جواب فادع يتنجز بان القدرة على الفعل المضارع الى اخره من فادع
اي ان تدع لان انجزامه لكونه جوابا لشرط مقدر بعد الامر ثم لما كان انجزامه
بتقدير ان شرطا بقصد السببية اشار اليه بقوله فان دعوته سبب الاجابة
يعني ان انجزام المضارع بعد الامر انما هو بان المقدرة وذلك لان الامر
يدل على الطلب والطلب غالبا يتعلق بمطلوب يترتب عليه فائدة يكون
ذلك المطلوب سببا لها فاذا كان المضارع الواقع بعدها تلك الفائدة
وقصد سببية الفعل المطلوب بالامر لها قدر ان مع ذلك الفعل وجعل المضارع
الواقع بعدها جزاء تنجز ههنا فالمطلوب بادع هو الدعوة وهو مطلوب
فائدته اي في انه يخرج مما تنبت الارض فهو سبب له وقصد اداء تلك
السببية فقدر ان مع الفعل انما جوز في فادع وجعل يخرج جزاء له فكانه قال
ان تدع يخرج لنا من الاسناد المجازي كما في انبت الربيع البقل وهو بيان
لجنسه وحده او اقامة القابل الا الارض مقام الفاعل اي الله تعالى بيان كنوعه
اوز وعلاقته الارض محل للانبات لا فاعل والقابل هو الجنة فالاولى ان يجعل اقامة المحل

ق وان كان خبا ج

ووقع بان الارض قابل للانبات بالبذر ولا يخفى ضعفه ومن للتبعيض قيل
هذا مذهب سيبويه وقال الاخفش والكوفيون انها زائدة في المفعول والتقدير
يخرج ما تنبت الارض فان زيادة من تجوز في الاثبات عندهما فيكون كلمة ما مفعولا
ليخرج وعلى مذهب سيبويه يكون مفعوله محذوفا اي يخرج لنا شيئا وما صفة
شيئا او بدل عنه اي شيئا بعض ما تنبت الارض ويجوز ان يكون من متعلقا بيخرج
فيكون ابتدائية تفسير وبيان اشارة الى ان من هذه بيانية ووقع موقع
الحال من ضمير شيئا الراجع الى ما وقيل بدل باعادة الجار فيكون من في الموضعين [illegible]
[illegible] واحد من الخضر جمع خضرة اطايبه جمع اطيب الذي [illegible] كالنعناع
والكرفس والكراث اي [illegible] قيل انما قدم الوجه الاول ورجحه
لان طلبهم المذكور يقتضي الاستبدال [illegible] الاستبدال [illegible] موسى [illegible] بل
قولهم لن نصبر على طعام واحد انهم طلبوا احد ذلك [illegible] بل الظاهر من
الاستبدال اذ لا ممانعة في الجمع بينهما حتى يلزم الاستبدال في قوله تعالى اتستبدلون
يجوز ان يكون اشارة الى انهم لا يريدون اكل المن والسلوى في كل يوم بل
باكلهما في بعض الايام وغيرهما في يوم اخر وح تحقق الاستبدال في الايام
الاخر او يريدون اكلهما مع غيرهما كاكل الخبز مع اللحم وح تحقق الاستبدال ايضا
بان كان ماكولهم اولا المن والسلوى وثانيا اياهما مع غيرهما بدل الاول ثم قوله
قال الله يقتضي حذف فدعا موسى واذا دعا قال الله تعالى اتستبدلون وقوله
قال موسى سالم عن الحذف ومعطوف على قوله فقلتم اعلم ان بعض المفسرين
ذهبوا الى ان هذا السؤال منهم معصية مستدلين بانه تعالى قال عند انزال المن والسلوى
كلوا واشربوا وترك الامر وطلب خلافه معصية وبان قولهم لن نصبر على طعام واحد
يدل على كراهتهم المن والسلوى وتلك الكراهة معصية وبان قوله تعالى اتستبدلون
استفهام انكار والانكار يدل على كونه معصية وبان وصف ما سالوه بانه ادنى
ووصف ما كانوا عليه بانه خير منه يدل على كون ما سالوه معصية واجيب عن الاول
بان ذلك الامر ليس امر ايجاب بل امر اباحة وندب فلا معصية في تركه وعن الثاني
بمنع دلالة قولهم على كراهته ذلك بل انما يدل على اشتهائهم امرا اخر وعن الثالث بان الانكار
الانكار [illegible] تفويت الانفع في الدنيا لا لكون المنكر معصية واما
وعن الرابع بان الشي الذي هو خير من حيث الانتفاع به بلا كد ومشقة قد يوصف بانه
ادنى من حيث ان الانتفاع به مع كد ومشقة على ما اشار اليه المصنف بالذي هو خير
اي بمقابلة ما هو خير فان الباء يدخل على المتروك [illegible] الخدم [illegible] مطاوع حدر
يقال حدرت الشي فحدر [illegible] يعني ان الهبوط ههنا بمعنى النزول مطلقا لا النزول
من مكان عال الى اسافل [illegible] البلد العظيم اي بلد كان [illegible]
[illegible] اعلم ان قائلا قال ان كان الله [illegible] هذا القول فقول
قال [illegible] قال اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير اهبطوا مصرا من
الامصار الا ان ما طلبوه من موسى انما يوجد في الامصار لا في البراري وان كان
من موسى [illegible] الكلام حذف واضمار اي فدعا موسى فاستجبنا له وقلنا لهم اهبطوا
مصرا [illegible] كقول موسى عند قوله بالذي هو خير وعلى التقديرين يكون الامر للتعجيز [illegible]

على ما يدل عليه قوله اتستبدلون [illegible]

قد يوصف ح

قالوا

قالوا سورة [illegible] لان الامر بالهبوط وقع في التيه وتعلقت ارادته تعالى بحبسهم
في التيه اربعين سنة عقوبة لهم فلا يمكنهم النزول في مصر من الامصار قبل تمام اربعين
لكن هذا اذا كان الامر بالهبوط امرا لهم على لسان موسى ويحتمل ان يكون امرا لهم
بالهبوط على لسان يوشع بعد موت موسى وهرون في التيه [illegible] وانقضاء
مدة التيه فلا يكون للتعجيز بل يكون امرا بالنزول بمصر من امصار الارض المقدسة بعد
خروجهم من التيه [illegible] البلد العظيم اي اسم جنس له لا علم فلذا نون
وقيل اراد به العلم لبلدة كانوا فيه مع فرعون فان قيل لم لم يمنع من الصرف مع
[illegible] العلمية والتانيث اجاب بقوله وانما صرفه [illegible] البلدة الكونه
ساكن [illegible]
على البلدة كانوا فيه مع فرعون لكن قال في التيسير الاظهر انهم لم يؤمروا بهبوط مصر فرعون
فانه تعالى قال يا قوم ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم
اي لا ترجعوا الى مصر فلم يرجعوا اليها ابدا وان ملكوها [illegible] من امصار
الارض المقدسة مصرايم على وزن اسرائيل اسم اعجمي لباني مصر [illegible] فان لكم
ما سالتم جواب الامر كانه قيل اهبطوا فان هبطتم فان لكم ما سالتم وما بمعنى
الذي والعائد محذوف سالتموه ولما كان هذا في قوة [illegible] فيه ما سالوه
عطف عليه قوله وضربت عليهم الذلة والمسكنة احيطت بهم احاطة القبة
بمن ضربت عليه قيل الظاهر ان يقول احاطت بدل احيطت لان الذلة
محيطة بهم احاطة القبة بمن فيها لا المحاطة ولهذا قال في الكشاف جعلت الذلة محيطة
بهم مشتملة عليهم فهم فيها كما يكون في القبة من ضربت عليه واجيب عنه بان المصنف انما عدل عنه
لقصده امورا زائدة على الكشاف الاول القلب بمعنى احيطت بهم احيطوا بها لكن
قلب لقصد المطابقة للمفسر اعني ضربت الثاني التنبيه على ان المستعار له ههنا حقيقة
الاحاطة بل [illegible] تثبت الذلة لهم على وجه الاحاطة بهم كما في المعنى
ليس [illegible] القبة بصاحبها الثالث قصد زيادة
كانه قيل اثبت الذلة لهم محيطة بهم احاطة [illegible] تلك محيطة بهم من وجه ومحاطا لهم من وجه او بيانه
المبالغة في اثبات الذلة لهم [illegible] للسببية لا للتعدية واحاطة
ان قوله احيطت من قبيل الحذف والايصال والباء في بهم [illegible]
في قوله احاطة القبة مصدر من المبني للمفعول بمعنى المحاطية فان القبة اذا ضربت على الشي
مقصورة عليه [illegible] جهة المحيطية صورة وجهة المحاطية [illegible] فاستعير
[illegible] الضرب المعدى بعلى للتثبيت بجامع الاحاطة والاختصاص بعدم التجاوز والقرينة
[illegible] واستعيرت القبة للذلة بجامع [illegible] المذكورين ودل
الاسناد الى الذلة [illegible]
على الاستعارة بذكر لازم المستعار منه وهو الضرب المعدى بعلى لكن المقصود
هو هذه الاستعارة والاولى تابعة لها [illegible] قوله تعالى ينقضون عهد الله
في اجتماع المكنية والتبعية وانتفاء التخييلية بمعنى العبارة جعلت الذلة محاطة بهم لا مطلقا
بل كمحاطة القبة بمن فيها فانها محاطة بهم معنى ومحيطة صورة فان قيل اذا كان كل من
المحاطية والمحيطية معتبرا فلم اقتصر المصنف على ذكر المحاطية قلنا المناسبة بين
احيطت وضربت مع خفاء جهة المحاطية فانه لما اراد ان ينبه بهذه الدقيقة ذكر
الشق الخفي اظهارا للاخفى واخفاء للاظهر هذا او تحقيقه ان الاستعارة ههنا
انما في ضربت بان شبه تثبيت الذلة لهم بضرب القبة على صاحبها في الاحاطة والشمول

والاختصاص واستعير لفظ الضرب من ضرب القبة لثبت الذلة لهم كما ذهب اليه صاحب المفتاح
حيث قال المستعار منه ضرب الخيمة وهو امر حسي والمستعار له الثبت وهو امر عقلي فيكون استعارة
مصرحة تحقيقية في المصدر وتبعية في الفعل وذكر الذلة قرينة لها وقول المصنف احسن
اشارة الى وجه الشبه فيها وفي الذلة بان شبهت الى القبة في الاحاطة انفا بناء
على طريقة الاستعارة بالكناية فيكون ذكر الذلة ذكرا للقبة بطريق الكناية اذ المعتبر
في الكناية هو المكنى عنه لا المكنى به فالمستعار له هو الذلة والمستعار منه هو القبة
والمستعار هو لفظ القبة المذكور كناية فان قيل ان شرط الاستعارة ان
يكون المستعار له مطويا في الكلام ويكون معناه مرادا بلفظ المشبه به والحال
بالعكس فانه ذكر المستعار له وطوي لفظ المستعار منه اجيب عنه بان لفظ
المستعار له لما كان كناية عن المستعار منه كان المستعار له مطويا في الكلام
اذ المعتبر في الكناية هو المكنى عنه لا المكنى به فتحقق الشرط المذكور فالمستعار بالكناية
هو لفظ القبة المذكور كناية والمذكور كناية في حكم المذكور صريحا فكان بمنزلة
ان يصرح باستعارة اسم المشبه به وهو القبة للمشبه وهو الذلة فقوله ضربت
استعارة مصرحة تحقيقية تبعية قرينة للمكنية بناء على القول بجواز كون الاستعارة
المصرحة التحقيقية قرينة للمكنية او الصقت بهم عطف على احسن به من ضرب
الطين على الحائط يعني ان في الذلة استعارة بالكناية ايضا على وجه اخر بان شبهت
بالطين على الحائط في اللزوم واللصوق والمستعار منه هو ضرب الطين على
الحائط والمستعار له هو الذلة والجامع هو اللصوق واللزوم وضربت استعارة
تحقيقية تبعية قرينة لا تخييلية كانه شبه لزوم الذلة لهم بضرب الطين على الحائط
في اللصوق مجازاة لهم على كفرانهم لقوله ضربت عليهم الذلة وهو مستفاد من قوله
ذلك بانهم كانوا يكفرون فلا حاجة الى ذكره ههنا جعفا به وهذا كما يقال لمن قدم
من سفر التجارة بانه ربح وباء بخسران فالباء للملابسة وبغضب في موضع الحال اي رجعوا
ملتبسين بغضب الله او صاروا احقاء بغضب الله في فالباء في صلة باؤا
للملابسة كما في قوله اني اريد ان تبوء باثمي واثمك اي تستحق الاثمين جميعا واصل البوء
المساواة وفي الجوهري البواء السواء يقال دم فلان بواء بدم فلان اذا كان
كفوا له فان فسر البوء بالاستحقاق يفهم انهم استحقوا من غضب الله وعقابه
ما يساوي ذنبهم وكذا ان فسر بالرجوع لانه ليس عبارة عن الرجوع مطلقا
وانما هو رجوع بشيء اما بخير واما بشر فلفظ باؤا يدل على ان ذلك الشيء الذي
رجعوا به ما وليا استحقوه من العذاب الى ما سبق اشارة الى جهة افراد
ذلك مع تعدد المشار اليه بسبب كفرهم اشارة الى ان الباء سببية [illegible]
والايات بقية المعجزات او بالكتب المنزلة عطف على بالمعجزات وكذا
قوله وقتلهم الانبياء عطف عليه ويحيى ابن زكريا بغير الحق عندهم اشارة
الى جواب ما اورده صاحب الكشاف حيث قال قتل الانبياء لا يكون الا بغير الحق
فما فائدة ذكره ثم اجاب عنه [illegible]
[illegible]
[illegible] قال في الكشاف فائدة ذكره [illegible]

فنفسه

انهم قتلوهم عارفين بانهم ظالمون ونحو ذلك لانه جعل الحق معهودا [illegible]
[illegible] ويعتقدون به [illegible] انهم [illegible] بشهادة [illegible]
[illegible] ان الحق [illegible] انهم [illegible]
ثم ان يقال بغير حق مع الحق [illegible] من نفسه حيث قال قلت معناه انهم
قتلوهم بغير الحق عندهم لانهم لم يقتلوا ولا افسدوا في الارض فيقتلوا
وانما نصحوهم ودعوهم الى ما ينفعهم فقتلوهم فلو سئلوا وانصفوا من انفسهم
لم يذكروا وجها يستحقون به القتل عندهم انتهى فالمصنف رأى هذا على وجه
الاختصار وتحقيقه ان لفظ غير ليس على معناه المتعارف [illegible] الحق
موجب للقتل عندهم اصلا فاللام للجنس ولهذا قال العلامة التفتازاني الظاهر
ان اللام للجنس والمعنى انه باطل محض وظلم صرف باعتقادهم ايضا كما في الواقع وفي
الجنس يفيد العموم [illegible] احتمالا اصلا كالتنكير في قوله بغير حق في ال عمران ويدل عليه
الفاظ صاحب الكشاف في الجواب المذكور فان قيل اذا كان قتلهم ظلما عندهم وفي
الواقع ونقل الانبياء فلم خص المصنف وصاحب الكشاف بعندهم فلكل لما كان لو
قتلهم ظلما في الواقع ظاهرا وكونه ظلما عندهم في اعتقادهم خفيا ذكر الخفي صريحا
اظهارا للاخفى واخفاء لما ظهر وقيل يجوز [illegible] ان يكون اللام للعهد
والمعهود ما هو عندهم ومعتقدهم ومذهبهم فالمصنف وصاحب الكشاف [illegible]
الى المعهود وعلى هذا فالتعريف بمعناه المتعارف فان قيل اذا كان الحق المعهود
عبارة عما هو عندهم من معتقدهم ومذهبهم فما المراد بما يغاير هذا الحق وكان قتلهم
ملتبسا به قلت المراد به هو الامر الباطل المروي عنهم انهم كانوا يقولون للانبياء
هؤلاء كاذبون وما اتوا به من المعجزات تمويهات وتلبيسات والبدع وكانوا
يقتلونهم بهذا الاعتقاد الباطل الى ما ذكر العصيان اشارة الى ان ما مجيئه
والباء سببية الى الكفر بالايات وقتل النبيين اشارة الى ان ذلك اشارة
الى ما سبق من الكفر بالايات وقتل النبيين اعلم ان بعض الطاعنين
في القران اعترض ههنا بانكم تقولون اخبر الله تعالى بانهم قتلوا الانبياء
وقال في موضع اخر من القران انا لننصر رسلنا وقال انهم لهم المنصورون
ومن كان الله ناصره فهو المنصور ابدا فكيف يجوز ان يقتلوا ايدي الكفار فهل
هذا الا تناقض اجيب عنه بوجهين احدهما ان المقتولين هم الانبياء لا الرسل
والمنصورين هم الرسل لا الانبياء والانبياء غير الرسل فلا تناقض والثاني
ان المراد بالنصرة المذكورة هو الغلبة من حيث وضوح الادلة وقيام الحجة
لا النصرة بالعصمة عن القتل ومضار الدنيا فان ذلك بطريق الحجة
ومحنة الدنيا قائمة في حق كل مكلف وقيل عطف على مقدر اي فعل ما ذكرنا
لا بتكرار الاشارة فان المشار اليه في الاول غير المشار اليه في الثاني وقيل تكرار الاشارة
حيث كان المشار اليه في الموضعين واحدا على هذا العقد اقتصر على ما يحقق من ضرب
الذلة والمسكنة والبوء بالغضب [illegible] وقيل الاشارة
الثانية [illegible] الى الكفر الى الكفر بالايات والقتل فلا يكون ذلك تكرارا
للاول ايضا فان الاشارة فيه ليست على الاشارة في الاول والفرق بينه وبين التوجيه

الاول الذي اختاره المصنف ان الثاني فيه بمعنى مع وفيما اختاره المصنف للبينة ولكاشف ان ههنا
ثلاث توجيهات ففي الاول ذلك الثاني ليس بتكرير للاول والثاني الموضحين
للبينة الاول بيان لسببه من الذلة والبوء والثاني بيان لذلك السبب وفي الثالث
ذلك تكرير للاول والثاني الموضحين للبينة ايضا كل منها البيان سبب غير واحد
لان تعدد الاسباب لسبب واحد جائز وفي الثالث ليس للتكرير والثاني بمعنى مع واما جواز
الاشارة بالمفرد في الموضعين الى شيئين حيث اشير بذلك الثاني الى الكفر
والقتل على التقدير الاول والثالث فظاهر واما حيث اشير بذلك الاول الى الامور
الثلاث على التقادير كلها وبالثاني الى العصيان والاعتداء على الثاني فقوله رؤيته اي في صفة
بقرة وحشية او افراس فيها راجع الى البقرة او الافراس وبلوغ عطف على السواد
والمراد به البياض بقرينة المعطوف عليه كانه وهو محل الاستشهاد لانه ان كان
راجعا الى الخطوط فلفظ هو كانها وان كان راجعا الى السواد والبلوغ فالظاهر كانهما
توليع اختلاف الالوان البهق بياض يعتري الجلد ويخالف لونه من الذي حسن
ذلك اي جواز الاشارة بالمفرد الى المتعدد على التضعيف اي على قاعدة تثنية اسماء
الاجناس وجمعها بان زيد على مفردها حرف التثنية والجمع لانها الفاظ موضوعة
ابتداء وضعا نوعيا لتدل على معنى التثنية والجمع واذا كان كذلك جاز ان يراد
بمفردها ما يراد بجمعها وتثنيتها وبمذكرها ما يراد بمؤنثها جاء الذي بمعنى الجمع كما في قوله مثلهم كمثل
الذي استوقد نارا ان الذين امنوا اختلفوا في تفسيره على ثلاثة اقوال
لما تراءى بينه وبين قوله في اخر الاية من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا من ان المراد
بالايمان في اول الاية غير المراد به في اخر الاية احدها ما [illegible] ما اختاره
المصنف والثاني قول الثوري واختاره الزمخشري وهو ما مرضه المصنف بقيل والثالث
قول بعض المتكلمين وهو ان المراد بالايمان في اول الاية وفي اخرها هو الايمان
بدين محمد عليه السلام ايمانا حقيقيا لكنه في اولها باعتبار الماضي وفي اخرها باعتبار
الاستقبال والمعنى ان الذين امنوا ايمانا خالصا في الماضي وثبتوا عليه
في المستقبل واستمروا عليه فلهم اجرهم والرابع قول ابن عباس وهو ان
المراد بالايمان في اول الاية هو الايمان قبل مبعث محمد عم بعيسى عم مع البراءة
عن اباطيل اليهود وبالايمان في اخر الاية هو الايمان بعد مبعث محمد عليه السلام
والمعنى ان الذين امنوا قبل مبعث محمد بعيسى والذين كانوا على الاديان الباطلة
كل من امن منهم بعد مبعث محمد بالله وباليوم الاخر وبمحمد فلهم اجرهم والمصنف سكت
عن ذكر الثالث والرابع وبين ما اختاره بقوله بالسنتهم ولما اشعر هذا بتخصيص
المنافقين دفعه بقوله يريد به المتدينين بدين محمد عم المخلصين منهم والمنافقين
يعني ان المراد بالايمان هنا هو الاقرار باللسان سواء قارن التصديق بالقلب او لم يقارن
فيشمل الطائفتين والمراد في اخر الاية التصديق القلبي وادا هود
يهود اي دخل في اليهودية والف مقصورة كسكارى جمع ندمان سموا بذلك اي بنصارى ان
الا انه غير مستعمل والمستعمل هو نصراني بزيادة الياء للمبالغة كما في احمري
للدلالة على انه عريق في ... لا يجد انه منسوب الى الحمرة او للنسبة للدلالة على انه
منسوب الى النصران سواء كان النصران علم القرية او صفة مشبهة مثل عطشان

بحقيقة دين محمد عم صح

لانهم

لانهم نصروا المسيح فيلكون من قبيل تسمية الشيء باسم وصفه فسموا باسم فاعلون
من قبيل تسمية الشيء بمكانه او من اسم ما اي سموا باسم ماخوذ من اسم تلك
القرية والمراد بالاسم ههنا الاسم بمعنى العلمي فعلى الشق الاول يعني ان نجران اسم
علم لتلك القرية او اسم جنس لها فالاول على الاول والثاني على الثاني وفي بعض التفاسير
ان اسم تلك القرية ناصرة فاخذ منها نصران فسموا بها من صبا على وزن
نصر يقال صبا ناب البعير اذا طلع من صبا على وزن غزا من كان
منهم حال من ضمير كان والضمير راجع الى الطوائف الاربع المذكورة وبيانه حال
من ضمير مصدق فاي ونيته الذي بينهما له مخلصا او لا حال قبل ان ينسخ ظرف
لكان مصدقا خبر كان ونفيه امن والمعنى ان هؤلاء الطوائف الاربع
المذكورة من كان منهم مصدقا في دينه بالله واليوم الاخر عاملا بشرعه فلهم اجرهم
هذا بالنظر الى ما اختاره المصنف في تفسير قوله ان الذين امنوا من ان المراد بالايمان هو الاقرار
باللسان سواء صدق بقلبه او لا فيكون اعم من المخلص والمنافق وتوضيحه ان المؤمن المخلص
اذا مات في زمن الرسول عم ونسخ بعده بعض الاحكام في نفسه بل له اجر وكذا الكافر
المنافق اذا ترك النفاق وامن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا ومات ثم نسخ بعض
الاحكام فله اجر وكذا اليهود والنصارى الذين لم يبدلوا دينهم ما لم ينسخ ثم
قبل نسخ دينهم فلهم اجر وكذا الصابئون على تقدير كون دينهم على دين نوح عم
او غيره من الانبياء كل السابقة وانما اختار هذا الوجه لكونه موافقا لسبب
النزول على ما ذكره الراغب ان سلمان الفارسي لما ذكر حسن احوال رهبان
الذين صحبهم فقال عليه السلام ماتوا وهم في النار فانزل الله تعالى هذه الاية
ثم قال عليه السلام من مات على دين عيسى قبل ان يسمع بي فهو على خير ومن سمع بي
ولم يؤمن فقد هلك بخلاف ما اختاره صاحب الكشاف فانه ما ذكره بقوله
ومن كان من هؤلاء الكفرة خالصا فانه غير مطابق لسبب النزول بالمبدا والمعاد
نفسه بالله وباليوم الاخر عاملا بمقتضى شرعه تفسير لقوله وعمل صالحا وقيل قائله
صاحب الكشاف من هؤلاء الكفرة اي المنافقين واليهود والنصارى والصابئين
لان صاحب الكشاف خص الذين امنوا في اول الاية بالمنافقين الذي وعدناهم وفي الكشاف
الذين يستوجبونه باعمالهم وعليهم وانما عدل عنه المصنف لان ذلك مبني على اصل المعتزلة
من ان الايمان والعمل الصالح يوجب الاجر على الله قلنا انه باطل لانه لا وجوب ولا ايجاب على الله
بل بناء على وعده ومن مبتدا خبره فلهم اجرهم قال العلامة التفتازاني ههنا شعر بانه
جعل من موصولة اذا الشرطية خبرها هو الشرط مع الجزاء او الجزاء وحده اقوال فيه خلاف
فان بعض النحويين جوز ان يكون خبر من الشرطية هو الجزاء وحده فلا يمنع كونها شرطية
كيف وقد صرح بعض المفسرين في هذه الاية ان من مبتدا وشرطية خبرها الجزاء وهو
فلهم اجرهم وانما جمع الضمائر الثلاث مع رجوعها الى من باعتبار معناه والجملة الملتية
من المبتدا والخبر خبر ان والعائد الى اسم ان محذوف اي منهم ولذا قال رحمه الله
في تفسير من كان منهم او بدل عطف على مبتدا من اسم ان وما عطف عليه وخبرها
اي خبر ان فلهم اجرهم فان قيل اي بدل من الابدال قيل انه بدل بعض لان من امن
حقيقة وصدقا بعض من الذين امنوا لما مر انه يدخل فيه المخلصون والمنافقون
وانما انه بعض من المعطوفات اعني والذين هادوا والنصارى والصابئين لان من امن
حقيقة من هؤلاء الكفرة بعض منهم فان قيل كيف يكون المؤمنون حقيقة بعضا
من المنافقين والمجاهرين الكافرين قلت انهم بعض منهم باعتبار ذواتهم ان لم يكن بعضا

فيلكون قوله ايمانا خالصا ناظر الى المنافقين
وقوله ودخل في الاسلام دخولا صادقا
ناظر الى اليهود والنصارى والصابئين
صح

من الموصولة
وجعل الفاء في خبر ... مع صح

باعتبار وصفا فهم الايمان والنفاق ذلك والفاء لتضمن المسند اليه معنى الشرط
وفي الكشاف ان جعلت من آمن بدلا من اسم ان والمعطوف عليه فخبر ان فلهم
اجرهم والفاء لتضمن من معنى الشرط انتهى وقال في الكشف انما لم يقل لتضمن
الذين لان الا [illegible] مستفاد من الايمان الحقيقي فهو مسامح في البدل لا غير [illegible]
وجاز ان يرجع الى الوجهين والحمل على الاول اظهر لانه على الوجه الثاني من
فلهم خبرا لا خفاء في وجه الفاء ليحتاج الى ذكر وجهه فالمصنف عدل عما في الكشاف
الى لفظ المسند اليه اشارة الى الارجاع الى الوجهين وقيل المراد بالمسند اليه
لفظ من على الوجهين لا لفظ الذين بناء على ما ذكره في الكشف من ان [illegible] هو
الايمان الحقيقي المراد بالبدل لا الايمان بمعنى الاقرار باللسان المراد بالمبدل منه دخولها
اي دخول الفاء من حيث انها ان لا تدخل على الجملة الشرطية لان لها صدر الكلام
ودخول ان مانعة للصدارة فاذا لم تدخل على الشرطية لم تجز دخول الفاء على خبرها
للمنافاة لان مقتضى الفاء الشرطية ومقتضى ان عدمها ورد بقوله ان الذين فتنوا
واجيب بان الفاء فيه زائدة واعلم ان دخول الفاء على الخبر وعدم دخوله بالنظر
الى تضمن المسند اليه معنى الشرط على السواء فما لم يقصد به الدلالة على معنى
الشرطية اي سببية الاول للثاني او للحكم به فيجب دخول الفاء فيه واما اذا لم يقصد به
ذلك فلم يجب دخوله فيه بل يجب عدمه كما صرح به بعض النحو بقوله والفاء لتضمن
المسند اليه معنى الشرط ان مجرد التضمن يقتضي الفاء فهو ممنوع وان اراد به ان التضمن
مع قصد الدلالة على معنى الشرطية فالعبارة قاصرة اللهم الا ان يقال اريد العلة المصححة
واذكر [illegible] باتباع موسى [illegible] لكان متعلق بميثاقكم والميثاق هو العهد الموكد باليمين
تذكير بجنايات اخرى لاسلافهم اي اذكروا وقت اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم
الواو للحال كما في قوله واذ نتقنا الجبل فوقهم كانه ظلة وظنوا انه واقع بهم
والمعنى واذ اخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم وقيل انه للعطف على اخذنا
في اعظم الميثاق في الكفاية متعلق برفعنا والمراد بالميثاق هو الميثاق المذكور
روي ان موسى عم لما جاءهم بالتورية فراوا ما فيها الى قوله قبلوا اي امنوا
بموسى عم وتعاهدوا ابلاغ التورية فان قيل كيف يصح اخذ ميثاقهم باظلال
الجبل عليهم ورفعه فوقهم وهو يجري مجرى الالجاء الى الايمان حتى روي ان جبرئيل عم
قال لهم ان لم تقبلوا التورية ارسلت الجبل عليكم ومبنى التكليف بالايمان على الاختيار
دون الالجاء والاضطرار اجيب عنه بانه يجوز ان يحصل لهم بعد هذا القسر والالجاء
قبول اذعاني اختياري او كان يكفي في ايمانهم مثل هذا الايمان الاضطراري
على ارادة القول اي قلنا لكم خذوا او قائلين لكم خذوا حال من فاعل رفعنا بجد وعزيمة
حال من فاعل خذوا اي مجدين وعازمين يعني ان القوة ههنا ليس بمعنى القدرة قيل
قوله خذوه بقوة على ان الاستطاعة قبل الفعل اذ لا يقال خذ هذا بقوة الا والقدرة
حاصلة قبله كما لا يقال اكتب بالقلم ولا قلم له والمذهب ان الاستطاعة مع الفعل لانها
لو تقدمت لاستحال وجود الفعل لانها عرض والعرض لا يبقى زمانين واجيب
بان المراد بالقوة ليس بمعنى القدرة بل بمعنى العزيمة والعزيمة تجوز تقدمها على الفعل
وتدارسوا ولا تهملوه وتفصيل المسألة في الكلام ادرسوه اي اقرؤه ولا تنسوا هذا
مبني على انه من الذكر بكسر الذال او تفكروا فيه مبني على انه من الذكر بضم الذال
فانه راجع الى التفكر ذكر بضم الذال بالقلب او اعملوا مبني على ان الذكر مجاز في العمل

الفاصل المحشي [illegible] المسند اليه معنى الشرط [illegible] صح

من قبيل

من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب وههنا بحث وهو ان المقصود بالامر
هو المجموع من المعاني الثلث فيلزم منه استعمال اللفظ في حالة واحدة في المعاني المتعددة
فلا بد في دفعه من التكلف فتأمل لكي تتقوا المعاصي اشارة الى ان لعل بمعنى كي
التعليلية او رجاء اشارة الى ان لعل على معناه الحقيقي لان الرجاء ههنا ليس
من الله بل من العباد وهو جائز سواء تعلق بخذوا او اذكروا فالمعنى
خذوا واذكروا راجين ان تكونوا متقين منكم ظرف مستقر لا لغو لجاز
ارادة ان يتقوا لان تخلف الارادة عن المراد يجوز عندهم فيجوز تعلقه بقلنا
المقدر فعلى هذا يجوز تعلقه بكل من الامرين المذكورين باعتبار الطلب
فالمعنى اطلب منكم الاخذ والذكر ارادة ان تتقوا ويجوز ايضا تعلقه بقلنا المقدر باعتبار الارادة
على تقدير جعل لعلكم تتقون من قبيل قتل بنو فلان فلانا والقاتل بعضهم لان تخلف
في تقوى الكل لا في تقوى البعض اعرضتم عن الوفاء بالميثاق فيه اشارة
الى انهم اعطوا الميثاق وانه تم اخذه منهم ثم اعرضوا عن الوفاء به ثم تركوه
وزيغ الغفال انهم بعد قبول التورية ورفع الطور فوقهم تولوا عن التورية
بامور فعلوا وتركوا العمل بها وقتلوا الانبياء وكفروا بهم لم يزل [illegible] التيه كالقفر
موسى عم بعد ما شاهدوا المعجزات وبعضهم صوروا على بخل اذا وكانوا يجاهرون
بالمعاصي فعسكر مع ذلك خسف ببعضهم واحترقت النار بعضهم
ونعم عبدوا الطاغي وفعل ذلك من بعدهم حتى تعرضوا لتخريب بيت المقدس
وعن قبول توبته بعد اخذه طرف لاعرضتم اي [illegible] بتوفيقكم للتوبة
بيان الفضل [illegible] اي لمن سبق منهم واما بالنسبة الى من خلفهم [illegible]
محمد عليه السلام [illegible] في زمن فترة من الرسل فان قيل ان من مات في زمن
الفترة معذور عند الاشاعرة فكيف يكون من الخاسرين قلنا ذلك ان لم يصادف من
الاستدلال بالعقل والانفس معذور واما بالاستدلال العقل داخل في فضل الله ولو
في الاصل لامتناع الشيء لامتناع غيره اعلم ان النحاة اختلفوا في لو انه لامتناع
الثاني لامتناع الاول او لامتناع الاول لامتناع الثاني وهو مختار ابن الحاجب وفي المصنف
رحمه الله اشارة الى المذهبين قال ابن الحاجب لا دلالة لو على انتفاء الاول
لانتفاء الثاني لان انتفاء المسبب يدل على انتفاء كل سبب [illegible] وهو الثاني
اعم من ان يكون الاول [illegible] وانتفاء العام يدل على انتفاء الخاص واعترض
عليه بان الشرط عندهم ملزوم والجزاء لازم سواء كان الشرط سببا كما في قولك
لو كانت الشمس طالعة لكان النهار موجودا او شرطا كما في قولك لو كان لدي
مال لحججت او لا شرطا ولا سببا كقولك لو كان زيد ابي لكنت ابنه
ولو كان النهار موجودا لكانت الشمس طالعة واجيب عنه بان الصحيح
ما ذكره ابن الحاجب من انها موضوعة لامتناع الاول لامتناع الثاني [illegible]
على امتناع الاول لكن لا لعلة ذكرها ابن الحاجب بل لان لو موضوعة
ليكون جزاؤها مقدر الوجود في الماضي والمقدر وجوده في الماضي يكون ممتنعا
فيمتنع الشرط الذي هو ملزوم لاجل امتناع لازمه اي الجزاء لان الملزوم
ينتفي بانتفاء لازمه فاذا دخل على لا اشار به الى ان لولا كلمة مركبة من لو ولا الامتناعية
والا لكن فيه لا كلمة بسيطة وضعت لامتناع شيء لوجود غيره كما ذهب اليه بعض النحاة

سيلان تخلف الطلب عن [illegible] وان لم يجز تخلف الارادة عن المراد صح

فتكونوا من الخاسرين [illegible] بالاسلام [illegible] صح

افاد اثباتا لان نفي النفي يفيد الاثبات وهو امتناع الشيء اي الثاني لثبوت
غيره اي الاول لان لولا دلت على انتفاء الاول لعلة انتفاء الثاني دل لولا على ثبوت
الاول ويلزمه انتفاء الثاني فلولا ههنا افادت امتناع خسرانهم لوجود
فضل الله اياهم ونبوته والاسم الواقع بعده بعد لولا عند سيبويه مبتدأ
خبره واجب الحذف فلفظة فضل الله ههنا مرفوع بالابتداء خبره محذوف
اي لولا فضل الله عليكم وجوبا اقول ههنا بحث لما في مغني اللبيب ان اكثر
النحاة قالوا الجملة خبر المبتدأ بعد لولا كونا مطلقا محذوفا فاذا اريد
الكون المقيد لم يجز ان تقول لولا زيد قائم لاكرمتك ولا ان تحذف بل تجعل
مصدره هو المبتدأ فتقول لولا قيام زيد لاكرمتك او تدخل ان
على المبتدأ فتقول لولا ان زيدا قائم لاكرمتك وتصير ان مع صلتها
مبتدأ محذوف الخبر وجوبا او مبتدأ لا خبر له وذهب الرماني وابن
الشجري والشلوبين وابن مالك الى انه يكون كونا مطلقا كالوجود
والحصول فيجب حذفه وقد يكون كونا مقيدا كالقيام والقعود فيجب ذكره
ان لم يعلم من القرائن نحو لولا قومك حديثو عهد بالاسلام لهدمت
الكعبة الحديث ويجوز الامران ان علم ثبوتها فيما نحن فيه ان الخبر ان كان
كونا مطلقا يجب حذفه وان كان مقيدا فان كان متعلقا بما دل عليه قوله
لدلالة الكلام عليه يجوز الامران بلا وجوب ثم الظرف فيما نحن فيه ان كان ظرفا
لغوا عليكم فيتعين الحذف وان كان الظرف متعلقا بفضل الله كما زعم
ابن الشيخ فالخبر محذوف كما في المغني وسد الجواب مسده وهو ههنا لكنتم من الخاسرين
وعند الكوفيين فاعل فعل محذوف وليس بمبتدأ محذوف الخبر وقيل انه مرفوع
بلولا القيام مقام فعل محذوف اي لولا وجد فضل الله عليكم اعتدوا حال كونكم
اي من اسلافكم حال من فاعل اعتدوا واللام موطئة للقسم اي موذنة
للقسم المقدر اذ لو لا ما لم يفهم ان في الكلام قسما مقدرا فكانت قرينة
دالة على قسم مقدر في الكلام فلا يرد عليه ما ذكره الفاضل المحشي ان هذا سهو
من قلم الناسخ والصواب لتقدير القسم اي والله لقد علمتم اذ اللام الموطئة
للقسم ما يدخل شرطا نازعه في جوابه ليجعل جوابا له نحو والله لئن اكرمتني
لقد اكرمتك فاللام في لقد علمتم لام جواب القسم المقدر قال ابو حيان
اللام في ولقد علمتم هي لام الابتداء مفيدة لمعنى التأكيد ويجوز ان يكون قبلها
قسم مقدر وان لا يكون انتهى اذ اعتدت اي تعمدت في التعظيم بيوم السبت نعظيم
يوم السبت بترك العادة مع الاشتغال بالعبادة فيه والانقطاع الى الله
فالمعنى اعتدوا منكم والسبت مصدر سبت اليهود اذا عظمت يوم السبت
جعل السبت مصدرا لا ظرف زمان بمعنى اسم اليوم المعهود ليفيد ان الاعتداء
في تعظيم يوم السبت لا في نفس اليوم ولو قيل اعتدوا في يوم السبت لا يفيد ذلك
المعنى بل لا يعلم انهم في اي شيء اعتدوا فان قيل كيف يصح ان يكون السبت
مصدر سبتت اليهود اذا عظمت يوم السبت وهذا اللفظ موجود واشتقاقه
في لسان العرب قبل فعل اليهود ذلك قلنا ذكر انما يرد لو كان المراد تعريف
لفظ السبت المستعمل في لسان العرب وليس كذلك بل المقصود تفسير
السبت المذكور في هذه الاية بانه قطع الاعمال في ذلك اليوم والتجرد للعبادة

ونعظمه

لا الموطئة للقسم في اصطلاح النحاة
صح

ولان في امر اقوى واقرب في ذلك اليوم
صح

وتعظيمه بذلك كما دل عليه ما روي ان موسى عليه السلام اراد ان يجعل يوما من ايام
الاسبوع خالصا للطاعة والعبادة لله فاحب ان يكون ذلك اليوم يوم
الجمعة مخالفة لليهود فقالوا نجعل ذلك اليوم يوم السبت فلما اختار وكان
لترك سائر الاعمال بعد ما نهوا عن الاصطياد فيه وصار اختيارهم وبالا
عليهم حيث اعتدوا فيه ناس منهم بارتكاب ما حرم عليهم من الاصطياد
فمسخهم وجعلهم على شكل القردة كونوا قردة خاسئين وفي الكشاف اي
خيران اي كونوا جامعين بين القردية والخسوء يعني انهما خبران كقولهم
ورحد كما في قولهم هذا حلو حامض اي مز والية اشار بقوله جامعين بينهما
وقيل هما خبران مستقلان لا صفة للقردة والاول ان يقول خاسئة
وفي الطيبي يجوز ان يكون حالا من اسم كان على بعد وهو الصغار والطرد
اي الذل والابعاد فان قيل القردة لا تعقل الا ذليلا مطرودا اجيب عنه بانه
وصفهم بالصغار عند الله دفعا لتوهم ان يجعل مسخهم وتعجيل عذابهم
في الدنيا كفارة لذنوبهم ورفع درجاتهم فالحق ما قيل ان هذا الاعتراض ليس
لا يرد لهم على الاعتراض بل ان الكتاب ليس في التكليف روي ان الله
تخوف بهذه الاية اهل عصر النبي عليه السلام من اليهود في ترك الايمان بالنبي عليه السلام
بان يذكرهم ما اصاب اسلافهم المعتدين في يوم السبت من اسلافهم وابائهم
حين خالفوا امرا من الله في ترك الاصطياد يوم السبت حيث مسخوا
واهلكوا جميعا فكيف لم يؤمنوا واصروا على الكفر ما مسخت صورهم
ولكن مسخت قلوبهم بالطبع والختم وهذا خلاف الاجماع والاثار لانهم اجمعوا
على ان مسخهم حقيقي لا تشبيهي وكما استدل عليه ان الاثار عبارة
عن هذه الهيكل المخصوص المشاهد وابطاله بانه اعدامها وايجاد
لبنية القردة لا مسخا مردود بان الانسان ليس البنية المخصوصة والهيكل
المشاهد لان هذه البنية والهيكل قد يتبدل بالهزال والسمن والنمو
والانسان موجود باق والباقي غير الزائل فالانسان امر وراء ذلك الهيكل المخصوص
فاما ان يكون جسما نافذا في تلك البنية والهيكل او جزءا من اجزاء البنية
كالقلب او الدماغ او موجودا مجردا في البنية وعلى التقادير الثلاث
لا امتناع في بقاء ذلك الامر مع تطرق التغير الى هذه البنية وهذا
المسخ وهو امر ممكن فيجوز ان يمسخهم قردة فمكثوا على ذلك ثلاثة ايام ثم هلكوا
ولم يتوالدوا كما روي عنه عليه السلام ان الممسوخ لا ينسل ولا ياكل
ولا يشرب ولا يعيش اكثر من ثلاثة ايام كما يعلم البس بان المراد الاقدرة
لامر علمه ولو كان اسراع لكان تكليفا بالمحال وانما المراد سرعة التكوين
والصغار والذل اي قردة اذلاء اي تكونهم قردة
يعني ان هذا ليس امر تكليف بل امر تكوين ومسخهم للمراد ونفوذ
لارادته من غير امتناع وتوقف على مزاولة عمل كما هو كذلك في قوله
بانا ركونى بردا وسلاما على ابراهيم فكانه تنبيه بانه بقدرته وارادته
بامر المطاع للمطيع في سرعة حصول المامور به عقيب الامر والمعنى
انه لم يعجزه عن تنفيذ قدرته وارادته شيء بل اراد مسخهم صاروا كما اراد

ورد بانهم كانوا من العقلاء في جمع العقلاء
يجانبوا قوعه صفة للقردة بهذا الاعتبار
صح

وما تاخر منها الى الذنوب كانه قيل لذنوبهم المتقدمة والمتاخرة الى المنكرة الكثيرة والاضافة الى المسخة للملابسة لان الحمل على الظاهر يدفعه ان المتاخر في هذا كما تاخر عن المسخة وليس لهم بعدها ذنب وان الذنب المتاخر عن المسخة لا تكون المسخة نكالا وعقوبة لهم هكذا وجهه واوله ثم قال والاولى ان يحمل المتاخر على ما سيقع من السابق فلنبا من بين التوجيهين واتا في الصحة هذا الوجه لان جعل اللام للتعليل لا يناسب حو تبنوه وموعظة للمتقين فان اللام فيه للصلة فالمناسب ان يكون المعطوف عليه كذلك من قوم الاكم ان قدم شاسرائيل وهم الذين نزعوا عن الاعتداء في السبت او لكل متقى من عذاب الله خزاه المحروث الاثم ومن المتقين وان كانت موعظة للجميع لانه المنتفع بها كما في المتقول هذا على تقدير كون للمتقين ظرفا لغظ الموعظة فالعظ في حرقبل انه للمتقين فكانه قال اذا علمتم ما نزل بنا عليهم من المسخة فاعلموا انكم اذا فعلتم مثل فعلهم تفعلونه ننزل عليكم كذلك ويمكن ان تجعل للمتقين ظرفا مستقرا ان جعلناها موعظة كائنة للمتقين يعظ بها بعض المتقين بعضا او لبيان الفصة قوله واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها هذا خلاصة ما ذكره صاحب الكشاف في تفسير اول القصة حيث قال فان قلت فما للقصة لم تقص على ترتيبها وكان حقها ان يقدم ذكر القتيل والضرب ببعض البقرة على الامر بذبحها وان يقال واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها فقلنا اذبحوا بقرة واضربوه ببعضها ثم ذكر جوابه بالامر بذبح علمه وستذكره وانا علل المصنف عنه لما يرد عليه مؤاخذة مشهورة وهو انه ليس حق القصة على تقدير ان تقص على ترتيبها ان تقدم ذكر الضرب ببعض البقرة على الامر بذبحها بل الامر بالعكس واجاب عنه النفتازاني بانه ليس المعنى تقديم ذكر القتل وذكر الضرب على الامر بالذبح لذلك الا ترى ان جاءني غلام زيد وعمرو لا يوجب تجيء غلام لزيد وغلام لذلك بل المعنى تقديم ما في الاية من ذكر مجموع الامرين لكن على الوجه الذي يوجبه الترتيب وهو ان يذكر القتل ثم الامر بالذبح والضرب على ما ادى اليه بقوله وان تعالى الى ان يوكد بان قياس ذكر القتل والضرب على جاءني غلام زيد وعمرو غير صحيح لانك اذا قلت جاءني غلام زيد وعمرو فانه وان لم يجب ان يكون لكل واحد منهما غلام بل يجوز ان يكون غلام واحد لهما هو الجائي لكن يجب ان يكون لزيد الغلام الجائي ملابسة الى الكل واحد من زيد وعمرو بخلاف وجوب تقديم ذكر القتل والضرب فانه لا ليس لكل واحد منهما على حدة يجب تقديمه على الامر بالذبح كذا ليس ذكر واحد يتعلق بهما يجب واجب التقديم على الامر بالذبح والذي يجب تقديمه عليه انما هو ذكر القتل فقط لا ذكر القتل والضرب ببعض البقرة فلا يلائم هذا المثل جاءني غلام زيد وعمرو ولهذا التكلف عدل عنه الى ما ذكره من الاحتمال وانا قلنا هذه القصة اي قصة ذبح بقرة عنه عن اولها فقوله واذ قتلتم نفسا فادارأتم هنا الى قوله الى الاحتمال اشارة الى ما ذكره صاحب الكشاف في الجواب عن السؤال المذكور انما حيث قال ما قص من قصص بني اسرائيل انما قص تعديدا لما وجد منهم من الجنايات

اي المسخة او العقوبة كلا بها من قبيل المذكور في نظم الاية النهي نكالا عبرة تنكل من التنكيل المعتبر مفعول تنكل بها اي بالعبرة وفي الصحاح نكل به تنكيلا اذا جعله نكالا وعبرة لغيره اي تمنعه راجع الى المعتبر ومنه النكل للقيد لمكان التنوع لانه يمنع المقيد بحركته ويقال لحديدة اللجام النكال لانه يمنع الفرس عن السير لما قبلها نفسه لما بين يديها وما بعدها تفسير لما خلفها فكان جعلهم في ظرف المكان مجازا عن الزمان وكلمة ما فيهما اقيمت مقام من تحقيرا لهم في مقام العظمة والكبرياء او لاعتبار الوصف فان كلمة ما يعبر بها عن العقلاء اذا اريد الوصف فان كلمة من يدل على مجرد الذات من الامم والقرون بيان لكلمة ما في الموضعين والتابع فان قيل اذا كان المراد بهما الامم الماضية والمستقبلة فما عظ المسخ لمن لم يدخل في احد الوقتين فهو غافل يلزم التكرار قلنا تخصيصنا الشق الاول لان ذلك لحضورهم في ذلك العصر ومشاهدتهم بالم يحتج الى بيان كونها عبرة لهم او نفسه اذ ذكرت حالهم اي الممسوخين او لمعاصريهم نفسه لما بين يديها وما بعدهم نفسه لما خلفها والظرف الاول مجاز عن زمان المسخ والثاني عن زمان حيهم بانه نحو وما بحضرته من المنصا فالمعنى جعلناها نكالا لاهل تلك العصر عند البحر بناء على ان لفظ بين يديه يستعمل في الجهة الدانية لجهة من اضيف اليه اليد وجميع من يأتي بعد المسخة الى القيامة

[crossed-out line]

اولما بحضرتها من القرى نفسه لما بين يديها وما تباعد عنها نفسه لما خلفها فيكون ما بين يديها بمعنى القرى القريب لان اللفظ ينبئ عن القرب وخلفها بمعنى القرى البعيد لان اللفظ ينبئ عن البعد والمراد اهل القرية لا نفسها وما عبارة عن من ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مبني على ان يكون ضمير جعلناها للقرية كما وانك اذا جعلنا اهل هذه القرية عبرة لاهل قرية قريبة منها ومن اهل قرية بعيدة منها من القرى بسبب اقدامهم على مثل هذه الجناية ونسبته لجعل المذكور الى القرية مجاز كما في واسئل القرية روى الواحدي عن ابن عباس انه قال يعني ما بين يديها من القرى وما خلفها من القرى يعتبرون بهم فلا يعملون عملهم او لاهل تلك القرية نفسه لما بين يديها وما حواليها نفسه لما خلفها وهو بفتح اللام وهذا الوجه انما مبني على ان يكون الضمائر الثلث للقرية التي كانوا فيها الا ان المراد بما بين يديها اهل تلك القرية وبما يقرب منها من القرى كما في الوجه الثالث والمراد بما خلفها ما حوالها من القرى بتاويل الاهل او لاجل ما تقدم عليها اي على المسخة من ذنوبهم وما تاخر منها اشارة الى ان اللام في هذا الوجه للتعليل لا صلة النكال كما في الوجوه السابقة وان كلمة ما في الموضعين عبارة عما لا يعلم وان النكال بمعنى العقوبة على لا بمعنى العبرة كما في الوجوه السابقة فالمعنى جعلنا المسخة عقوبة لاجل ذنوبهم المتقدمة على المسخة والمتاخرة عنها والمراد بما تاخر عنها سيئاتهم التي ستقع اتيانا بعد هلاكهم والا فلا ذنب عنهم بعد المسخة ولكن حاصل انه المراد بما يمكن بعد المسخة بحسب النيات ما لفالصدور وحدوثه بعدها وقال صاحب الكشاف الاجل ما تقدم من ذنوبهم

اي القدام والخلف

اي في المواضع الثلث وكلمة ما ولفظ النكال

كما مر في بعد الكشاف

ونفر بعاليهم عليها و لما جد وفيهم من الايات العظام وبانان قصتان كل واحدة
منهما مستقلة بنوع من التقريع وان كانتا متصلتين متحدتين فالاولى للتقريع
على الاستهزاء وترك المسارعة الى الامتثال وما يتبع ذلك والثانية
للتقريع على قتل النفس المحرمة وما يتبعه من الاية العظيمة وانما قدمت قصة
الامر بذبح البقرة على ذكر القتيل لانه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة
ولذهب الغرض في تثنية التقريع والقدر وعتت بعد ما استانفت الثانية
استيناف قصة برأسها ان وصلت بالاولى دلالة على اتحادهما بالضمير
البقرة لا باسمها الصريح في قوله اضربوه ببعضها حتى تبين انهما قصتان
فيما يرجع الى التقريع وتثنيته باخراج الثانية مخرج الاستيناف مع تأخيرها
وانها قصة واحدة بالضمير الراجع الى البقرة معنى انتهى لو كان وصلت
بيان لنكتة او علاقة من البابين فالقصة عدل عنه واختصر واقتصر على بيان وجه تقدم
ما تاخر في الوجود حاصله ان ما تقدم في الوجود لا يجب ان يتقدم في القصاص الذكر اذ قد يتقدم
السبب على الحكم وقد يعكس وههنا قدم الحكم على السبب لان اول القصة
سبب للامر بذبح البقرة لنكتة ذكرنا المطه وصاحب الكشاف فقتلوا ابنه
اى بعد موت الشيخ بنو اخيه اى اخ الشيخ فهم بنو عم المقتول طمعا في ميراثه
ميراث الابن المقتول ومنه اصلاح الكلام الكشاف حيث قال كان في بني
اسرائيل شيخ موسر فقتله بنو اخيه فلبسطوا ويقرنوه اى المقتول ببعضها
بعض البقرة مكان هزوا اى اهله او مهزوءا بنا او الهزء نفسه لما كان الهزؤ
مصدرا لم يصلح ان يقع مفعولا ثانيا لتتخذنا لانه في تأويل خبر المبتدأ فيلزم
عينا او الاحداث لا تحمل على الاعيان اوله بتقدير المضاف اعني المكان او الاهل
او بجعل الهزؤ بمعنى المهزوء تسمية للمفعول بالمصدر او بجعلهم نفس الهزء
عدل بان جعل المفعول الاول نفس الهزء مبالغة لكن الظاهر ان يقول
مهزوءا بهم بدل بنا الا انه وضع ضمير المتكلم موضع ضمير الغائب بناء على اتحاد
المعنى كما في قوله انا الذي سمتني امي حيدرة اصله سمته امه لفرط الاستهزاء
او الهزء نفسه استبعاد لما قاله عليه السلام لقوله في اتتخذنا
علة لقوله وكذا قوله واستحقاقه كلاهما مستفاد من الاستفهام
والنقيض المجرور وههنا لتحمل لموسى عم ولما قاله وجه الاستبعاد انهم سالوا
موسى عم عن امر المقتول فقال موسى عم لهم ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة
فكانهم قالوا انا نسالك عن امر القتيل وتامرنا بذبح بقرة ولا جامع بينهما
لان الهزء في مثل ذلك [illegible] اى في مقام التبليغ والارشاد
والجواب عما رفع اليه من القضايا جهل وسفه بخلاف مقام الاحتقار
والتهكم مثل فبشرهم بعذاب اليم والانبياء منزهون عن ذلك في المقام الاول
دون الثاني نفى موسى عم عن نفسه ما رمى به اعني الهزء اى كونه نازلا بالمجاز
فان قيل المنفي عن نفسه هو الجهل لا الهزء اجاب عنه بقوله على طريقة البرهان
لانها ابلغ من التصريح لكونه اثبات الشيء ببينة فان انتفاء الجهل يستلزم
انتفاء الهزء فكان موسى عم قال الهزء جهل والجهل منتف مني قلت

في ذلك الطريقة البرهانية صورة الاستبعاد لان الطريقة المذكورة تحصل بان يقال
انا لست بجاهل لكنه اخرجه بقوله اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين تخرج في تنكيره
منقطع لما يرى بها استفظاعا عاليه للهزء اى ما حالها وصفتها فيه اشارة الى ان ما استفهامية
في محل الرفع بالابتداء ولفظة هي في موضع الخبر والجملة في محل النصب بيبين اعلم
ان ما الاستفهامية قد يطلب بها شرح مدلول اللفظ ويقال لها ما الشارحة ويقدم على طلب
هل البسيطة التي يطلب بها وجود الشيء في نفسه وقد يطلب بها حقيقة الشيء فيما تبين تقدم علم
بوجوده بهل البسيطة ويقال لها ما الحقيقية فيتفق ما الشارحة الى ما الحقيقية تحت
يطلب صفة الشيء وحاله بهل المركبة فالمطالب اربعة اولها مطلب ما الشارحة وثانيها مطلب
هل المركبة ولما كان المقصود ههنا هو الرابع اذ ليس مطلوبهم شرح لفظ البقرة
ولا طلب وجودها ولا طلب حقيقتها لكونها معلومة لهم بل طلب حالها وصفتها
لانهم لما سمعوا ان للبقرة حال وصفة عجيبة ليست من شأن جنس البقرة وهو احياء
الميت بضرب بعضها عليه تعجبوا عن [illegible] اعني حالها وصفتها سيما اذا كانت بقرة معينة
او مبهمة على الاختلاف الاتي وردها [illegible] بحالها وصفتها فوجه التعبير والتعلم للتكلم
بما ولفظ ليس يطلب بها ما يقال وكان حقه ان يقول اى بقرة او كيف هي لان ما
يسال به عن الجنس اى حقيقة الشيء وماهيته ويقال له مطلب ما الحقيقية كما ذكرناه ولذا قال في المفتاح
تقول ما عندك بمعنى اى جنس من اجناس عندك وجوابه انسان
اما فللسؤال عن الجنس تقول ما زيد وجوابه الكريم او الفاضل انتهى غالبا
او فرس او كتاب او عن الوصف تقول ما زيد وجوابه [illegible] استعمال ما في السؤال
بهذا القيد لم يذكره صاحب المفتاح كما ترى وقد قال السيد الشريف في شرحه استعمال ما في السؤال
عن وصف او في العلم غير علم كثير في اللغة لكنهم لما رأوا ما امروا به من ذبح البقرة على حال وصفة
عجيبة كأمر بيانها لم تعهد تلك الحالة في شيء من جنس البقرة ولم يعرفوا هو
مجهول ما لم يعرف حقيقته ولم يرد امثلة فاستعملوا كلمة ما حاصله انهم نزلوا ما هو معلوم
منزلة المجهول بسبب تضافة بصفة تستدعي جهالة الموصوف لغرابتها فاستعملوا ما
عندهم لان المقام بعد هذا التنزيل يقتضي كلمة ما وما اى او كيف اقول لا حاجة الى هذا التكلف
لان استعمال ما في السؤال عن الوصف ليس بمغلوب او مكتور بل يستعمل فيه كما يستعمل في السؤال
عن الجنس كما نطق به عبارة المفتاح كيف وقد صرح السيد الشريف بكثرة استعماله
في السؤال عن الوصف كما سبق فعلى هذا يحمل كلمة ما على السؤال عن الوصف ابتداء
لا مسنة اى كبيرة هرمة ولا فتية اى شابة ثم البكرة لا او ل الفتية وبالبكورة
لا او ل الفاكهة نصف بفتحتين ما بين الحديثة والمسنة من النساء مثل مفعل
بكسر الميم وفتح الشين المحرر بتشديد اللام ما يستر العنق من تسلست النوب اذا احتكه
خياطه حقيقة السواد سواد الوحش اوابلها والمراد تشبيه عنا ابيض بالعنان
الظاهر جمع ناعة بمعنى اللين وعوان جمع عدا او هو محل الاستشهاد اى فادكير
من القارض والبكر [illegible] ذلك مع اد المقطعين المعنى وجمع الاشارة الى المذكورين
واضافة بين الية وعود بهذه الكنايات اى الضمائر في السوال الجواب
بحب ما بيده انها جمعت [illegible] تلك الصفات على البقرة بحد لا فارض ولا بكر عوان
صفر ارفاقع لا على ان المراد بالبقرة معينة اعلم انه لا اختلاف في ان ظاهر لفظ بقرة في قوله
ان تذبحوا بقرة يدل على ان البقرة الا معينة في اول الامر بقرة مطلقة مبهمة لان
النكرة في سياق الاثبات لا يراد بها غير معين ولا كالحقيقة في غير المعين البتة ولا في الامتثال

بالامر في اول الامر انما وقع بذبح بقرة موصوفة بالاوصاف المذكورة معينة حتى لو ذبحوا
غيرها لم يقع امتثالا لكنهم اختلفوا في ان المراد بالمامور بذبحها في اول الامر هو
البقرة المعينة ولما لم تكن مبينة وقت الخطاب بالذبح اخر البيان عنه الى وقت
الحاجة او المطلقة المبهمة الا انها تغيرت الى المعينة بسبب تثاقلهم في الامتثال
وكثرة سؤالهم واستكشافهم فذهب المصنف الى الاول واستدل عليه بعود
الكنايات المذكورة في السؤال والجواب على البقرة المامور بذبحها في قوله ان
تذبحوا بقرة وباجراء الصفات المذكورة على تلك البقرة ايضا فلا بد ان
تكون البقرة المامور بذبحها هي الموصوفة المعينة والا لما صح ذلك العود
والاجراء اما دلالة الاجراء المذكور على تعينها فظاهر واما دلالة عود الكنايات
عليها فلان السؤال والاستفسار عن الشيء يقتضي اجماله المحتاج الى البيان لا اطلاقه
وابهامه ولو كانت مطلقة كان الاستفسار على توهم الاجمال منهم لاستبعادهم
ان يكون بهذه الخاصية في كل بقرة واجيب عنه بان الكنايات وان كانت
ترجع الى البقرة المامور بذبحها وكذا الصفات المذكورة وان اجريت على
تلك البقرة لكن لا يلزم منه كون البقرة المامور بذبحها معينة في اول الامر
في ارادة الله تعالى لجواز ان يكون المراد بها بقرة مبهمة مطلقة يحصل الامتثال
باي بقرة كانت كما يدل عليه لفظ بقرة منكرة لان النكرة في الاثبات للفرد المنتشر
والاطلاق الا انهم توهموا ان لها صفة عجيبة وحالا غريبة ليست لغيرها من جنس
البقر وطلبوا ان تعرف لهم بعض ما هذه حالة تحيي الميت فظنوا انها بقرة معينة
لا نظير لها من جنسها في انواع صفتها فوقعت التضايق على بقرة معينة
بحسب عجمهم واعتقادهم فعينها الله تعالى تشديدا عليهم وان لم يكن المراد
في اول الامر هي المعينة بل كانت مطلقة وقد يستدل على المدعى اعني كونها
معينة في اول الامر بان الامتثال بالامر اما ان يقع بالامر الاول بعينه اعني ان تذبحوا
بقرة او بامر جديد والثاني باطل اذ لم يرد امر جديد يقع به الامتثال بالاتفاق
غير الامر الاول فتعين انه بالامر الاول وذلك اما بطريق النسخ بان ورد للمطلق
المبهم ثم نسخ حكمه بالكلية وانتقل الى المعينة او لا بطريق النسخ بان ورد ابتداء
للمعينة والاول باطل بلا ضرورة داعية اليه ولا ضرورة ههنا فتعين الثاني وهو
المطلوب ويجاب عنه بانا لا نجعل نسخ الاول وانتقال حكمه الى المعينة مبنيا
على ارتفاع حكمه بالكلية حتى يحتاج ايجاب المعينة للامتثال الى امر جديد بل نعني
انه كان متناولا للمعينة ولغيرها بمعنى حصول الامتثال باي فرد كان فارتفع
حكمه في حق ما عدا المعينة وبقي الامتثال بذبحها معينة وكان ذبحها امتثالا
للامر الاول لا لامر جديد ولم يكن هذا منافيا لنسخ الامر الاول في جملته
ولا موجبا لكون المراد به اولا ذبح المعينة وذهب صاحب الكشاف الى
الثاني اعني كونها مطلقة في الامر الاول وهو الحق الظاهر الاية لان النكرة في الاثبات
للفرد المنتشر ... مطلقا وللحديث الذي رواه ... سيأتي ذكره ويلزمه اي
القول بتاخير البيان اي بيان المجمل لانها مجملة وان كانت معينة عن وقت
الخطاب بقوله ان تذبحوا بقرة وذلك جائز عندنا وانما الممنوع تاخيره ان الله يامركم ...
عن وقت الحاجة الى العمل بالامر والامتثال به لانه تكليف بالايقاع وذا غير
واقع ويلزم الكل ذلك اي تاخير البيان عن وقت الخطاب ... ان المراد
بها بقرة في قوله ان تذبحوا بقرة بقرة من شيء البقر ان يجرى ارادة مطلقا

عبر

غير مخصوص حتى في الامر مطلقة يحصل الامتثال بذبح اية بقرة كانت ثم انقلبت مخصوصة
لا امتثال بالامر بان نسخ المطلقة الى اطلاقه ويلزم النسخ قبل الفعل اي الامتثال بالامر
وذا جائز عندنا لا باطل وانما الباطل هو النسخ قبل التمكن من الاعتقاد وكان التخصيص ابطال
تعليل بقوله يلزم النسخ وقيل انه جواب عن الدليل الثاني للفرقة الاولى الذي ذكرناه انفا
ولا يخفى ضعفه اي تخصيص البقرة بعد الاطلاق بالمعينة بالصفات المذكورة ابطال للتخيير
الثابت بالنص اي نص ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فان الثابت به في اول الامر
التخيير اذ كان فان النكرة في الاثبات للفرد المنتشر والاطلاق حاصل فيه انهم لما امروا
بذبح بقرة ما فقط خيروا بين افراد البقرة لاطلاق النص وحين خصصها بتلك
الصفات زال الحكم التخيير الثابت بالنص ولا نعني بالنسخ الا ذلك لانه عبارة عن
رفع الحكم الشرعي بعد الثبوت ولخفي جوازها اي جواز كل من الامرين
المذكورين فيلزمه جواز القولين ويؤيد الراي الثاني اي القول بالاطلاق
البقرة في اول الامر وهو مختار صاحب الكشاف ايده بوجوه اربعة الاول
ظاهر اللفظ اي لفظ بقرة في ان تذبحوا بقرة فان النكرة تفيد الاطلاق والثاني
ما ذكره بقوله والمروي عنه عليه السلام لو ذبحوا اي بقرة ارادوا لاجزأت ... فان قيل الحديث نص في
المدعى فلم يجعله دليلا بل مؤيدا قلنا لضعف سنده فانه خبر واحد فلا يكون
دليلا وان كان متنه نصا ويمكن ان يقال ان الحديث يحتمل التاويل بان المراد بقوله لو
ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ان العمل بالجهد مع الدليل يجزي المجتهد وان لم يصب
الامر وتقريعهم بالتمادي عطف على ظاهر اللفظ وهو الثالث من المؤيدات وكذا
قوله وزجرهم عطف على ظاهر اللفظ وهو الرابع يعني ان قوله متعلق بكل من التقريع
والزجر فافعلوا ما تؤمرون فان هذا القول من الله تعالى قبل بيان لونها وكونها مسلمة
غير مذللة تقريعا لهم على تماديهم في السؤال وزجر لهم عن المراجعة اليه يؤيد
ان المراد بقرة مبهمة لانها لو كانت معينة غير مبينة لما كان لتقريعهم وزجرهم
في طلب التعيين وجه لان المامور بذبحها اذا كانت معينة غير مبينة ... هكذا في الكشاف والعبارة
الاستفسار عن بيانها اي ما تؤمرون به بمعنى تؤمرون به
اشارة الى ان ما موصولة والعائد اليها محذوف ولفظ تؤمرون في الاصل يتعدى
الى مفعولين الى احدهما بنفسه والى الآخر بحرف الجر فيقال امرته بكذا
فقد شاع حذف الباء الجارة في الفعل وتعديته الى المفعولين بنفسه نحو امرتك
كذا الحق بالافعال المتعدية الى المفعولين بنفسه ولذا لم يلتفت المصنف
الا اعتبار حذف الجار ولا الى تقدير بل اقتصر على اعتبار حذف الضمير المنصوب
وحده فجعل قوله تؤمرون في تقدير تؤمرونه وجعل تؤمرون به هو المعنى دون
التقدير ولكن روعي اعتبار الاصل فجعل تقديره ما تؤمرون به حذف الجار والضمير
المجرور دفعة او حذف الجار اولا واتسع وتعدية الفعل الى الضمير بلا واسطة
ثم حذف الضمير وهذا هو المراد بما ذكره التفتازاني وقد يتوهم انه مثل لا تجزي نفس
عن نفس شيئا فحذف الجار والمجرور دفعة او تدريجا او انه من قبيل التدريج حين حذف
الباء اولا ثم الضمير ثم قد يسهم امر تلك الحسن الا بالخبر بدليل قوله فافعل
ما امرت به او امركم بمعنى مامورتكم هذا بناء على ان ما مصدرية يجعل بدخولها
في تاويل المصدر وذلك المصدر ... بمعنى المفعول وانما احوجه لقلته
لان كون المصدر بمعنى المفعول انما كثر في صيغة المصدر لا في المصدر المؤول بالفعل
نصوع الصوة اي خلوص بالبقال اصفر فاقع وابيض ناصع ولذلك يؤكد به اي نعت به

بالمعنى الرابع زيادة صح

مبتدأ او فاقع خبره مقدم عليه والجملة صفة صفراء لانه ... عن الاستعمال ... وهو وصف الصفراء بالفاقع صح

نعتا مؤكدا كامس الدابر اسود حالك اى خالص وفى اسناده اى اسناد فاقع
الى اللون ... فاعل للفاقع ... اى فاقع صفرة صفراء جملة حالية من ضمير اسناده الملابسة
متعلق باسناده ... اى بالفاقع وجه الملابسة الحالية كالحلة او السببية فضل تاكيد
مبتدأ خبره قوله وفى اسناده كانه قيل صفراء شديد الصفوة صفرتها بيانه
ان الفقوع لما كان من صفات الاصفر لا من صفات لونه كان حقه ان يسند الى
ضمير الاصفر ويقال بقرة صفراء فاقعة الا انه اسند الى اللون المضاف
الى ضمير الصفراء وهو الصفرة لان لون الصفراء هو الصفرة فى الواقع فقصد الفضل
التاكيد فان اصل التاكيد وان حصل باسناد فاقع الى ضمير الصفراء وجعله صفة
لها بحال نفسها الا ان اسناده الى اللون المضاف اليها وجعله صفة لها بحال متعلقها
يفيد فضل التاكيد والمبالغة لانه فى قوة ان يقال انها بقرة صفراء شديد الصفرة صفرتها
لا لان المراد باللون ... لان لون الصفراء هو الصفرة فى الواقع فيكون فاقع لونها فى معنى
شديد الصفرة صفرتها يعنى ان شدة صفرتها زادت بحيث سرت الى جميع
صفاتها حتى الى صفرتها نفسها فصار ... جد جده وجن جنونه فصار وجه المبالغة
ههنا ان صفة الشىء كانها صارت لشدة الكمال بحيث سرت الى صفاته التى من جملتها
ذلك وعن الحسن اى فى تفسير صفراء فاقع لونها سوداء شديدة السواد واعترض
عليه بوجوه احدها ان الاصفر لا يفهم منه الاسود ... فلا يكون حقيقة فيحمل على التاكيد
ان السواد ... والثالث ان تاكيده بالفقوع
ينافيه لانهم قالوا اسود حالك واحمر قانى وابيض ناصع واصفر فاقع فقر ... بالاوصاف
واجاب صاحب الكشف عن الاول بانه مستعار من صفة الابل لان سواد ما تعلوه
صفرة يعنى انه قد جاء فى الابل ان يقال ناقة صفراء ويراد سوداء لما ان سوادها
تعلوه صفرة وليس معنى الفاقع الاشديد الصفرة فيجوز ان يطلق ويراد الشديد
السواد ... فى الابل صفراء فاقعة بمعنى سوداء شديدة السواد فتستعار
منها للبقرة واجيب عن الثانى بانه يجوز ان يكون ... لا معنا
وان كان السواد ... والتوصيف لا يفيد ... ما يوهم ... وعن الثالث بان
وبه اى يقول الحسن قال الاعشى فى مدح قيس تلك خيلى منه اى من الممدوح حال
عاملها اسم الاشارة كى فى هذا بعلى شيخا وتلك ركابى الركاب الابل التى يسار
عليها لا واحد لها من لفظها وانما يقع غدا ولعده بالراحلة هن صفر اى سود اولادها
فاعل صفر والجملة خبر هن كالزبيب فى السواد واعترض عليه فى الكشف
بوجهين الاول ان الزبيب الغالب عند العرب هو الطائفى وهو الى الصفرة
اقرب منه الى الحمرة والثانى انه لم لا يجوز ان يراد هن صفر واولادها سوداء
كالزبيب واجيب عن الاول بان تشبيه الشىء بالزبيب صار علما فى الوصف
بالسواد فى لسان العرب او يقال بعض افرادها صفر وجمعه لا يقدح فى ذلك وعن الثانى
بان الظاهر من العبارة كون اولادها فاعلا لصفر واما جعل هن صفر جملة اسمية
من مبتدأ وخبر واولادها كالزبيب جملة اخرى مثلها بمعنى هن صفر واولادها كالسود
احتمال بعيد لا يحمل الا بالعطف اى واولادها سود ولعله توجيه لتعبير الاعشى
عن السواد بالصفرة لا انها اى الصفرة من مقدماته لان الصفرة تشترى من الضعف
تدرجا الى ان صارت سوادا فتسمية السواد بالصفرة تسمية باعتبار
ما يؤل اليه تعلوه صفرة فيكون قبيل ذكر الحال وارادة المحل وفيه نظر

لان

بالتشبيه بالزبيب صفرا او الصفرة م

كذا ذكره التفتازانى وفيه نظر لان ... الاولى ... الاخر له ... فلا يكون الا بعد الذى ... الى ... فالاولى ان يجعل ... الابد متعلقا بلن ... لكن فرض ... فيعتقد مبالغة فى تابيد عدم البيان لانه لا ينتهى عدم البيان لان ... صح

لان الصفوة بهذا المعنى لا تؤكد بالفقوع لان الفقوع هى شدة الصفوة وفائدة
فى هذا المعنى تكرير للسؤال الاول من جهة كونه سؤالا عن حالها وصفها والا فهو
سؤال عن حال البقرة الموصوفة بالوصف الاول وطلب زيادة البيان كما دل
عليه قوله واستكشاف زائد او وجه كونه فى الموضعين سؤالا عن انه فى موقع
المقصود ليبين ان المعنى ليس لنا جواب بهذا السؤال اعتذار عنه
اسعى التكرار والاستكشاف الزائد لو لم يستثنوا اى بقولهم ان شاء الله
الى الابد كنانة عن المبالغة فى التابيد اى الابد الذى هو الى الاوقات ... واحتج
اصحابنا على ان الحوادث بارادة الله تعالى وذلك لان تعليق الاهتداء بمشيئة الله تعالى
يدل على ان الاهتداء انما يحصل لهم بمشيئة الله تعالى وان الاهتداء من جملة الحوادث فاذا
توقف حصوله على مشيئة الله تعالى فكذا سائر الحوادث اذ لا قائل بالفصل
فان قيل تعليق الاهتداء بالمشيئة انما صدر عن قوم موسى فلا يكون دليلا لنا قلنا نعم
لكن الحديث قرينة تدل على انه دليل لنا وان الامر قد ينفك عن الارادة والا اى وان لم
يكن منفكا لم يكن للشرط اى التعليق المذكور بعد الامر معنى يعنى الامر بذبح البقرة
حاصله انه لو كان الامر بذبح البقرة المتوقف حصوله على الاهتداء عين ارادة ذبحها
والاهتداء اليها لم يكن لتعليق الاهتداء بالمشيئة وجه لان الامر بالذبح متحقق فلو كان
عين الارادة لكانت الارادة ايضا متحققة لا معلقة فلا يصح تعليق الاهتداء بالمشيئة
بان لانها للاستقبال سواء دخلت على المضارع او الماضى وعلى هذا قال الامام فعلى قول
المعتزلة لا يبقى لقولهم ان شاء الله بعد الامر بالذبح فائدة لانه تعالى امرهم بان يذبحوا فقد اراد
الاهتداء لا محالة فلا معنى بعده للتعليق على مشيئة الله على حدوث الارادة لان لفظ
ان انما يدخل على ما يحدث فى المستقبل بان التعليق على مشيئة الله تعالى باعتبار التعلق
اى تعلق الارادة بالمراد وحدوث التعلق لا ينافى قدم الارادة ولا يقتضى حدوثها
لان المعلق عليه فى الحقيقة هو تعلق الارادة لا نفسها اى لم تذلل للكراب وسقى
الحرث اشارة الى ما ذكره صاحب الكشف حيث قال غير ذلول لم يذلل للكراب
واثارة الارض ولسقى الحرث قوله واثارة الارض تغير للكراب ولا ذلول صفة البقرة
اى بقرة منكرة فى النظم واللام للعهد وفى الكشاف رفع بغير اللام رعاية للفظ النظم
بمعنى غير ذلول وفيه اشارة الى ان لا بمعنى غير فكانها اسم على ما صرح به السخاوى لكن لكونها
فى صورة الحرف ظهر اعرابها فيما بعدها ويحتمل ان يدل على انه لا يجعل الا بمعنى غير لا ...
لو كان فيها الا الله لفسدتا مع انه لا ... كذا ذكره التفتازانى لوله مع انه لا ...
باسمية ممنوع لما قيل ان لا بمعنى غير ليس اسما ... يعقولون لا بمعنى غير الا الصفة
فالوصفية من خواص الاسم ويدفعه قولهم ان الاسمية والفعلية ولا حرفية صفة عارضة للفظ
باعتبار معناه الحقيقى لا المجازى وكلمة لا بمعنى غير معنى مجازى ثم الظاهر ان الذلول ... النزل
بمعنى الذلال ضد الصعب لا بمعنى الذال ضد العز ولا الثانية مزيدة لتاكيد الاول يعنى نفيا نعمته لا بمعنى غيره
كقولك ... بدلا شاعر ولا كاتب وافادتها التاكيد لا ينافى الزيادة ... فقطع ...
تصريح بعموم النفى اذ بدونها يحتمل اللفظ نفى الاجتماع ولهذا صح لا المذكرة للنفى وهذه
الزائدة لا تنافى ... تكرير لا فى هذه الصورة لان لا ان كان بمعنى غير ... الرفع
المذكورة فى محلها لزم تكرارها كى ... لا ... فلا ... زيادة ... الشىء اذ لزم منه
فى بحث المنصوب بلا التى لنفى الجنس فلا يرد ... ان الفعل ... صفتان ... منه اشارة الى ان تشير
صحة الوصف بغير تكرير لا ... الفعلان اى تشير وتسقى ... للتاكيد ... وداود ... البقرة
منفى ... لان صفة المنفى منفى ... العطف عليه ... المزيدة للتاكيد النفى ...

كصاحبة الكواني من ان تثير حال من الضمير المستكن في ذلول اي لم تذلل حال كونها تثير الارض
وقرئ لا ذلول بالفتح اي حينئذ صح بمعنى على ان يكون لا لنفي الجنس والخبر محذوف والجملة صفة
ولعل كناية عن نفي الذل عنها بالكلية لان نفي الذل عن مكان الشيء ملزوم لنفيه عن ذلك الشيء
واللازم له ايضا لتحقق الاستلزام من الطرفين فذكر اللازم وهو انتفاء الذل عن
مكانها لينتقل منه الى الملزوم وهو انتفاؤه عن نفسها قال الفاضل المحشي جعل هذه
في تقدير لا ذلول حينئذ صح بعيد من حيث المعنى والاولى ان يجعل يقال نفي على النفي نظرا
الى صورته لا كما في كنت بلا مال بالنفي وايد بالرفع فالقال ورب ما في بعد لا نظرا الى
لفظ لا كما في مع لا الزائدة نظرا الى لفظها مررت برجل لا بخيل ولا جبان اي غيرهم
او حينئذ صح وتسقي الحرث بالنصب عطف على تثير من الافعال مسلمة خبر مبتدأ محذوف
سلمها اي الكسر من العيوب برئ من العيوب في السلامة في العيوب او اهلها عطف
على فاعل سلمها او اخلص اي ضالة والصالحة لا اخالط صفرتها لون اخر
وضعفه الامام بانه يلزم على هذا الوجه ان يكون لا شية فيها تكرارا ودفع بانه يجوز ان يكون
تاكيدا لان المقام مقام المبالغة والتاكيد اي تحققه وصف البقرة يعني ان
المراد بالحق بمعنى الحقيقة لا بمعنى خلاف الباطل لان مطلوبهم هو الاول لا الثاني
وحققتها الان فعل ماض من التفصيل على الاستفهام التقريري الذي يقصد به
التحقيق والتقرير بحصول البقرة المنعوتة لتحصيلها ... الفاء فصيحة عاطفة على محذوف
كما في قوله فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانفجرت اي لتطويلهم وكثرة مراجعتهم
بيان للسبب الذي كادوا لاجله لا يذبحون وذكر له ثلثة اسباب الاول تطويلهم
في السؤال والاستكشاف واستقصاؤهم في وصف تلك البقرة وذلك قد يكون للمدافعة
والامتناع عن الفعل فجعل ذلك منهم قريبا من الامتناع عنه والثاني ما اشار اليه بقوله
لخوف الفضيحة في ظهور القاتل والثالث ما اشار اليه بقوله لغلاء ثمنها وهو
ملء مسكها ذهبا والمسك بفتح الميم الجلد تجلد بكسر العين وسكون الجيم العجلة الفتية
من البقر العضبة بالغين والضاد المعجمتين مرعى والسع فيه الانثى ... الملتفت
جمعه غباكين وغيضات ... اي حصارت العجلة بانه يمسك بفتح الميم
اي جلد ... لم يخلص حصول لا يميز من النسبة الاضافية اي وضع لدينو حصول
فاذا دخل عليه الا على ما وضع لدينو الخبر فانه لو عاد الى كاد ولم يصح قوله مطلقا قيل معناه
الاثبات مطلقا اي ماضيا كان او مستقبلا او قيل ماضيا واما اذا كان ... على
فهو يثبت الافعال اي يكون نفيا لا اثباتا والصحيح انه كسائر الافعال اي في كونه
الاثبات اثباتا وفي النفي نفيا لانه من جملة الافعال فلا يخالفها في الاستعمال وما فهم
من معنى النفي في صورة الاثبات فهو بطريق اللزوم لا بطريق الوضع للمطابقة
واما القول بان نفيه اثبات واثباته نفي مطلقا فباطل اما لكون اثباته نفيا
فان ارادوا به انك اذا قلت كاد زيد يقوم وانت الكود اي القرب فهذا
الاثبات نفي فهو غلط فاحش وكيف يكون اثبات الشيء نفيه بل في كاد
زيد يقوم اثبات القرب بلا ريب وان ارادوا ان اثبات كاد دال
على نفي مضمون خبره فهو صحيح لان قرب الفعل لا يكون الا مع انتفاء الفعل لكن
اذ لو حصل الفعل منك لكنت اخذا في الفعل لا قريبا منه واما لكون نفيه اثباتا
فان قصدوا به ان نفي الكود اي القرب في ما كدت اقوم اثباته فباطل وكيف
يكون نفي الشيء اثباته وكذا ان ارادوا ان نفي القرب من مضمون الخبر اثبات

وما كادوا يفعلون حال من ضمير ذبحوها اي فذبحوها حال كونهم قبل ذلك غير قادرين على الذبح صح

لذلك

لذلك المضمون بل هو محال لان نفي القرب من الفعل يلزم فيه انتفاء ذلك الفعل من نفي الفعل
فان ما قربت من الضرب اكد في نفي الضرب من ما ضربت بل قد يجيء ما كاد زيد
يخرج قرينة تدل على ثبوت الخروج بعد انتفائه وبعد انتفاء القرب منه لانه
... تلك القرينة دالة على ثبوت مضمون خبر كاد
كاد لا اثباتا ... انتفاء النفي ... وبعد انتفاء القرب منه تلك القرينة
في وقت دون وقت انتفائه وبعد انتفاء القرب منه في وقت وثبوته في وقت وانما التناقض
لا لفظ كاد ولا تنافي بين انتفاء الشيء في وقت وثبوته في وقت اخر ولمعقد الثبوت مضمون
بين ثبوت الشيء ونفيه في وقت واحد فلا يلزم اذن نفي كاد فان حصلت قرينة هكذا قلنا بثبوت
لتخيير بين تلك القرينة المفيدة لثبوته فان حصلت ... فذبحوها وما كادوا يفعلون اي كادوا
مضمون خبر كاد وبعد انتفائه كما في قوله تعالى فذبحوها ... فبل ذلك في تعنتهم في قوله
يذبحون قبل الذبح وما قربوا منه اشارة الى ما سبق قبل ذلك وهذا التعنت دال على انهم لا يفعل
انتحينا ... لنا ربك يبين لنا ما لونها وهذا التعنت ... لا يفعل
ولا يقربون الفعل الصادر اذا لم يثبت قرينة هكذا نحو مات زيد وما كاد يسافر
ولا يقرب الفعل ... على انتفائه وعلى انتفاء القرب منه كما في قوله تعالى لم يكد يراها
قلنا بنفي مضمون خبر كاد وعلى انتفاء القرب منه ... المحبين لم يكد البث اذ ليس في هذه المواضع ما يدل على حصوله
وقوله واذا غير النائي المحبين ... الشبهة ... ان نفي كاد اثبات في الماضي
بعد انتفائه ومنشأ هذه القرينة ... واجيب عنه ان اثبات الفعل بعد
والمستقبل ... الماضي نحو ما كادوا يفعلون ... في المستقبل فاستدل على تخطئة الشعراء
القرينة ... لم يكد ... واجيب عنه بان تخطئتهم وتصويب ذي الرمة
ذو الرمة في قوله اذا غير النائي المحبين البث ... على ما فصل في ...
في بديهة بناء على ان نفي القرب من الفعل ... اثباتا ... اذا كان ... مقابلتهم
وما كادوا يفعلون قوله ... جواب عما يقال اذا كان انتفاء المقاربة
الذبح كما في سائر الافعال يلزم ان لا يفعلوا الذبح لان ... هذا اللازم ويناقضه
الفعل يستلزم انتفاء الفعل ... بناء على ما ... خطاب لجميع مع ان القاتل
فاجاب عنه بقوله ... الاختلاف ... على ما بناه ... القاتل
واحد منهم ... القتل فيهم ... للرسول ... والقتل واقع
واحد منهم اي ان قتل الخطاب لليهود المعاصرين ... او في قومهم اختصمتم
في زمن موسى عليه السلام لا في زمن المخاطبين ... الاختصام والاختلاف
فتدارأتم فيها اذ المتخاصمان يدفع بعضهم بعضا ... اي التدافع ... الاختصام
او كناية عنه لان ... معناه لخفيف ... لعله ... قول صاحب
ولوازمه قول بعضهم الظاهر ان يقول بعضها ... لان ... بلفظ
الكشاف لانه ... ذكره الان صاحب الكشاف قال لان ... معناه الخفيف وهو
الجمع فلا يرد عليه شيء ... يعني انه يجوز ان يحمل على معناه ... وجوه
التدافع ... من ... بعض فقتل
... عليه بدفع
... نفسه دفع له فكل من ... الطارح
... عن ... بعد التطارح
الطارح حين دفع ... قطارحا ... لان ... تدافعا لان معناه
دفع المطروح عليه الطارح ... القتل ... التعدد ... الكلام
ودفع كل منهما الاخر ... كل منهما ... البراءة ... فكل منهما
وتطارحناه الثالث ان ... بدفع الاخر ...

وفي المصباح قال الانباري وما كدت افعل معناه فعلت بعد ابطاء قال الازهري وهو كذلك وشاهده قوله تعالى وما كادوا يفعلون معناه ذبحوها بعد ابطاء لتعذر وجدان البقرة عليهم وقد يكون ما كدت افعل بمعنى ما فارقت ... انتهى والمعلوم قول الانباري المخالفة ... ملمنا ... صح

... وذلك لحمل وجوه ... الحسد ... قتلها ... عليه ... طارح ... منهما ... صاحبه ... مطروح عليه ... بدفع ... حينئذ ... طارح صح

دافع ومدفوع وهو بمعنى التدافع واصله تدارأتم بمعنى انه من باب التفاعل فادغمت التاء في الدال
هذا اصل مطرد في باب التفاعل فتظهر فيه الاولى بالاظهار لكونه في مقابلة الكتمان
لا محالة لان بناء اسم الفاعل على المبتدأ نحو زيد قائم قريب من نحو هو قائم
في افادة تقوي الحكم ولا ان العدول الى الجملة الاسمية يدل على انه تم ذكر الاظهار على
طريق التفضل عندنا اذ لا وجوب على الله عندنا خلافا للمعتزلة لوجوب رعاية
الاصلح على الله تعالى عندهم ولا شك ان رفع الاختلاف المفضي الى الفساد اصلح واعمل
مخرج فيه ما بصرته المحلى به وقد تقرر في محله ان اسم الفاعل لا يعمل عمل فعله الا اذا
كان بمعنى الحال او الاستقبال وههنا ليس كذلك فان مخرج بمعنى الماضي فان الاخراج
ماض بالنسبة الى زمان نزول القرآن فينبغي ان لا يعمل الا انه اعمل لانه حكاية مستقبل
اي بالنسبة الى التدارئ فان الاخراج مستقبل في حال التدارئ وان كان ماضيا
بالنسبة الى زمان نزول القرآن فمخرج لحكاية مستقبل ماض ولذا قال التفتازاني ان اسم
الفاعل العامل كما لحكاية للحال الماضية كذلك لحكاية المستقبل الماضي كما اعمل باسط
ذراعيه لانه حكاية حال ماضية ان زيد الى العرق بين مخرج وبين باسط مع انهما
مشتركان في كونهما ماضيين بالنسبة الى زمان النزول حاصل الفرق ان مخرجا حكاية
المستقبل الماضي وباسطا حكاية للحال الماضي بان قدر الحال الماضي وقعا في زمان النزول
وكذلك المستقبل الماضي وما بينهما اعتراض للدلالة على انه تعالى عالم بجميع المعلومات
قادر على جميع المقدورات والا لما قدر على اظهار ما كتموه ويلزم التعرض للتعجيز
وقيل ما صغر منها وهو اللسان والقلب بالتعجب … اصل الذنب وهو اول ما خلق
في البدن … كذلك يحيي الله الموتى اي … المعنى لما احيى الله تعالى القتيل
في بني اسرائيل عيانا قال لهم كذلك يحيي الله الموتى احتجاجا على صحة الاعادة ولكن
الحسابي ولو كان المراد ذلك القتيل بخصوصه لما ذكر لفظ الجمع ولما كان للتشبيه وجه
يدل على ما حذف وهو فضربوه فحيي وجه الدلالة قيل انه نحو … النظر لان فحواه
انما يتم باعتبار اشتماله على الحذف والاختصار والتقدير فقلنا اضربوه
ببعضها فضربوه فحيي وقال التفتازاني انه حذف ضربوه المعطوف على فقلنا
تتابع … في الفاء الفصيحة في فحيي ههنا قد حذف الفاء الفصيحة مع ما عطف بها
ويضاد الانقراض كذلك يحيي الله الموتى عليه مع الاشارة الى ان حيوة
القتيل كان بمحض خلق الله تعالى … للقرب بالبعض والخطاب
مع من حضر حيوة القتيل او نزول الآية هذا مختصر ما في الكشاف وحاصل ما قال
اما ان يكون خطابا للذين حضروا احياء القتيل بمعنى وقلنا لهم كذلك يحيي
الله الموتى يوم القيامة واما ان يكون خطابا للمنكرين في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم
فظهر منه ان على التقدير الاول لا بد من تقدير القول وان الخطاب يجيء الى طلبه
لا لكاف الخطاب كذلك قال العلامة التفتازاني في شرح الكشاف يعني يكون
الكلام خطابا مع من حضر حياة القتيل وضمير يريكم ولعلكم لهم ايضا لا وقف للخطاب
في كذلك فانه خطاب لمن يتلقى الكلام اياما كان الا ان احياء القتيل امر عظيم
يحق ان يخاطب به كل من يتأتى له ان يخاطب واحتيج الى تقدير القول ليرتبط
الكلام بما قبله وينتظم بخلاف ما اذا كان الخطاب لمنكري البعث في زمن رسول الله
فانه ينتظم بدون تقدير القول بل معه يخرج عن الانتظام انتهى قوله فانه خطاب
لمن يتلقى الكلام فان قيل لم افرد الخطاب مع ان المخاطبين به جماعة اكتفاء بخطاب واحد
او بناء على … منهم ويريكم آياته عطف على يحيي الله ودلائله على كمال قدرته على جميع

المقدورات

لان من قدر
المقدورات اشارة الى ان الآيات بمعنى الدلائل وان المدلول عام لجميع المقدورات
على احياء نفس واحدة قدر على احياء الكل لعدم الفرق عند العقل لكي تكمل عقولكم
اشارة الى ان لعل بمعنى كي التعليلية لان حقيقة الترجي لا يتصور من الله تعالى والى ان المراد
من العقل الذي هو الغرض من اراءة الآيات هو التعقل الكامل الذي يستدل به
على قدرته على احياء الموتى بل على جميع الممكنات والا فهم يعقلون بلا شبهة هو
او تعملون على قضيته اي قضية العقل او مقتضاه انما عبر عنه بيعقلون اشارة الى
ان انتفاء العمل نزل عقلهم بمنزلة العدم حمل صاحب الكشاف على هذا التأويل
وقال التفتازاني لا تأويل بل يعقلون بمعنى مبني على ان كونهم يعقلون محقق
لا في صورة المرجو لكن جعلوا العدم لما على موجب العقل كانهم لا يعقلون ولو قدر
مفهوم لو لم ينزل منزلة اللازم لم يحتج الى هذا التأويل ولعله تعالى امرهم بحيز القتيل
ابتداء من غير ان يأمرهم بذبح البقرة الموصوفة وشرط في احيائه القتل واظهار
القاتل ما شرط من ذبح بقرة موصوفة بصفات مذكورة حكمة تحمل على ان ذبح الفارض
والبكر وكونها صفراء فاقع لونها تسر الناظرين وكونها غير ذلول ومن ضرب القتيل ببعضها
لما فيه من الاحتياط للقوادح بالشرائط المذكورة من التقرب الى الله بالقرابين واداء
الواجب بالامر بالذبح ونفع اليتيم البار بوالديه وذلك بوصول المال الكثير اليه
وذلك بملء جلد البقرة ذهبا على ما تقدم في قصة الشيخ الصالح والتنبيه على بركة التوكل والشفقة على الاولاد
على ما تقدم في قصة الشيخ الصالح الضائع مع ما فيها من التنبيهات الكثيرة عن ما ذكرنا وان المؤثر
والحقيقة هو الله والاسباب امارات لا اثر لها حيث احيى القتيل بان يضرب
ببعض ميت لا يتوهم منه تأثير اصلا فعلم ان المؤثر هو الله تعالى بقوة نفسه الى
هي القوة الشهوية تشبيها بالبقرة لكثرة اكلها وعدم ادراكها لما فيه نفعها وضرها
… وهو منع كل الطمع … ضعف الكبر ماخوذ
من قوله لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك … ماخوذ من قوله تسر
الناظرين … ماخوذ من قوله لا شية فيها بحيث … وهو متعلق
بقوله ان تذبح بقرة … حيوة القلب والروح الذي هو محلى
انوار المعارف الالهية والحقائق الربانية … اظهر
فالامر للانسان ان يذبح بقرة نفسه اي القوة الشهوية …
في بدن الانسان يميل بها الى ما به صلاح بدنه وبقائه الى اجل مسمى والى ما به بقاء
نوعه بتعاقب افراده بالتوالد الا انها اذا خليت ونفسها تبلغ حد الافراط
فتلقي صاحبها الى الانهماك في الشهوات فاذا ذبحت بان ذللها وكسر سورتها وجعلها
منقادة للعقل والشرع يصير صاحبها حيا حيوة طيبة لكن وقت ذبحها حين
ما زال … صاحبها … النصح وقيل لخوف ضعف الكبر اي … الكامل
على ترك طاعة الله … القساوة عبارة عن الغلظ مع
الصلابة كما في الحجر قال الامام … الذي من شأنه ان يقبل الاثر عن الغير
اذا عرض له ما يمنعه من القبول يقال له انه صار صلبا غليظا قاسيا
فالجسم الذي من شأنه قبول الاثر اذا عرض له صفة الجسمية صار صلبا خارجا
عن قابلية الاثر فيتصف بالقساوة فالقلب الذي من شأنه ان يتأثر عند
مطالعة الدلائل والآيات والعبر اذا عرض له ما يخرجه من التأثر صار شبيها
بالحجر فيقال قسا قلبه وغلظ وفي … القلب … في بنوة بعد البناء

… بنجيبة اي ناقة كريمة صح

عن الاعتبار يعني ان لفظ قست استعارة تبعية تمثيلية شبهت حال قلوبهم
وهو بعدها عن الاعتبار والاتعاظ وعدم التأثر من الآيات والدلائل بحال
الحجارة وهي القسوة والامتناع عن التأثر من مؤثر خارج ولما عبار بهذه الاستعارة
حسن التفريع والتعقيب بقوله فهي كالحجارة بخلاف ما اذا جعل القلوب
استعارة بالكناية والقسوة قرينة لها فانه لا يحسن بل لا يستقيم وذلك
ينقضون عهد الله فهو كالحبل بل او نحو ذلك لان استعارة الحبل للعهد
وتشبيهه بالحبل معقول مستقيم واصل شايع وتشبيه ابطال العهد بنقض
الحبل تبع للتشبيه الاول على ما هو الواجب في الاستعارة بالكناية وفيما نحن فيه
الامر بالعكس فان الاستعارة وقعت في لطائف التعقيب بصريح التشبيه
في الذات فلا يرد ان ظاهر الكلام ان التشبيه فرع الاستعارة والامر
بالعكس ثم لما كانت القسوة هي العمدة في الهيئة المشبهة بها اقتصر على ذكر
القساوة فاطلق على الحالة المشبهة واشتق منه لفظ قست فصارت الاستعارة
اصلية في المصدر وتبعية في الفعل وثم لاستبعاد القسوة لا للتراخي في الزمان
كما هو حقيقته للمحتمل ان قسوة قلوبهم ليس متراخيا عن زمان اراءة الآيات اياهم
ولا للتفاوت الرتبي فان قسوة قلوبهم ليس اعلى رتبة عن اراءة الآيات بل
لاستبعاد وقوع قسوة قلوبهم بعد احياء المقتول بالضرب واراءة الآيات
لانهم شاهدوا من الآيات والدلائل الدالة على كمال قدرته وهذه المشاهدة
تقتضي ان يلين قلوبهم ويخشى فقسوتهم مع حصول ما يوجب لينه وتأثره
مستبعد جدا فاستعمل ثم لهذا الاستبعاد مجازا لان البعد لازم لمعناه الحقيقي في
التراخي الزماني ههنا انما جعل الخطاب في قست قلوبكم لمعاصري الوقعة وللآباء
واما الوجه لمعاصري رسول الله الحاضرين في وقت النزول لا لآبائهم فيجوز ان يكون
للتراخي الزماني فالمعنى انكم لبعد عهدكم عن الآيات المذكورة وعدم تذكركم قست قلوبكم
فانها مما يوجب لين القلب بيان لوجه الاستبعاد على ما ذكرناه [illegible]
الى ان المفضل عليه محذوف مثل الحجارة اشارة الى ان الكاف [illegible]
مرفوع معطوف على المبتدأ وقسوة منصوب على التمييز وبيان للزيادة كالحديد
تمثيل للمثل المضاف بالفتح اي بفتح الدال لانه غير منصرف للوزن والصفة عطف على الحجارة
وانما لم يقل اقسى يعني ان فعل القسوة مما يصاغ منه افعل اعني افعل التفضيل [illegible]
اشد لانها ليست من الالوان والعيوب الظاهرة حتى يحتاج الى [illegible]
احصر ان اشد قسوة فلم ترك فاجاب عنه بوجهين احدهما ما اشار اليه بقوله لما في اشد
من المبالغة لانه يدل على الزيادة بالمادة والهيئة فيدل على اشتداد القسوتين
في المفضل والمفضل عليه بخلاف اقسى فانه وان دل على الزيادة هيئة لا يدل مادة
والثاني ما اشار اليه بقوله والدلالة على اشتداد القسوتين واشتمال المفضل
على زيادة حاصله ان المراد باشد ليس معنى الافعل اي الاشتراك في القسوة مع
الزيادة [illegible]
[illegible]
بل المقصود ايراد الدلالة على المبالغة في قسوة القلوب بان يكون المطلوب
بالتفضيل شدة القسوة لا نفس القسوة فيكون المشترك بينهما هو شدة القسوة والقلوب

[illegible]

والقلوب زايد على الحجارة في شدة القسوة والاشكال ان اشد قسوة ابلغ في الدلالة
على شدة القسوة من اقسى وهذا ما ذكره صاحب الكشاف بقوله ووجه اخر وهو
ان لا يقصد معنى الاقسى ولكن قصد وصف القسوة بالشدة كانه قيل
اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم اشد قسوة وقال التفتازاني حاصل
هذا الوجه هو ان لا يقصد اشتراك القلوب والحجارة في القسوة ثم تفضيل
القلوب فيها بل الاشتراك في شدتها ثم تفضيل شدة القلوب
ووصفها بمعنى اشد وازيد فان قيل ان التشبيه [illegible] في الوجه الاول
على هذا الوجه قلنا لكونه اشد بقوله ثم قست قلوبكم [illegible] مثل اشد
وابلغ لا استعمالا في التوصل الى بناء افعل ولان الاشد محمول على القلوب
ومن القسوة فلا يفيد ان قسوتها اشد بل انها اشد قسوة [illegible] ترجيح الوجه
الثاني بان في التوصل عدولا عن الظاهر من جهة ان اشد مثلا لم يوضع
الا للزيادة في الشدة ولم يقصد ذلك بل قصد الشدة والزيادة
فيما جعل تمييزا كالقسوة وقسوة القلوب زائدة وشديدة
بالنسبة الى الحجارة لا ازيد واشد وقد يجاب عنه بان مثل الشدة
والزيادة من الامور النسبية التي تقبل الشدة والضعف وكل زائد
شديد بالنسبة الى الادون [illegible] فان شرع التوصل لفظ اشد ونحوه
ليتوصل على صيغة التفضيل [illegible] من اول الامر [illegible]
الثالث من مرجحات الوجه الاول بان التمييز فاعل في المعنى فقولنا
اشد قسوة في معنى قسوة قلوبهم اشد من غير تفاوت
قلوبهم [illegible] ظاهرا اسنادا اسناد الاشد الى ضمير قلوبهم [illegible] المبالغة
واو للتخيير او للترديد لا للشك لانه غير متصور من علام الغيوب
فيحمل على احد هذين الوجهين وكل منهما ليس بالنسبة الى المتكلم بل بالنسبة
الى من عرف حال القلوب [illegible] اشار اليه بقوله يعني ان من عرف حالها شبهها
بالحجارة او بما هو اقسى منها الظاهر منه انه بيان للتخيير ولا تعرض فيه الى
بيان الترديد وقد قال في الكشاف في تاويل كلمة الشك والمعنى ان
من عرف حالها شبهها بالحجارة او بجوهر اقسى منها وهو الحديد مثلا
او من عرفها شبهها بالحجارة او قال هي اقسى من الحجارة حاصله انه توجيه
وتاويل لكلمة الشك الواقعة في كلام الله على الوجهين [illegible] في كلامه
اعني حذف المضاف وبدونه بطريق اللف والنشر مضافه على تقدير
حذف المضاف ان من عرف حالها شبهها باحد الشيئين وانه مصيب
[illegible] وعلى تقدير عدم حذف المضاف ان من عرفها صدر عنه احد
الامرين اما التشبيه بالحجارة او العقل بانها اشد وليس ههنا شك
لا من المتكلم ولا من السامع وليس المراد ان او ههنا للشك بالنسبة
الى السامع حتى يرد عليه ان الالفاظ انما وضعت ليعبر بها المتكلم عما في ضميره
كما حققه التفتازاني فقوله وليس المراد ان او ههنا للشك بالنسبة
الى السامع رد على صاحب الكشف حيث قال ان او في الوجه الثاني
اعني عدم حذف المضاف للشك بالنسبة الى المخاطب وفي الاول للتخيير
وقيل ان او ههنا بمعنى بل اي بل اشد قسوة فلا كلام في تفضيل المفضل
قال في الكشاف بيان تفضيل قلوبهم على الحجارة في شدة القسوة وتقرير لقوله

او اشد قسوة والمصعد اعنه وجعله تعليلا للنبا فصل قلوبهم لان البيان
يقتضي الفصل لكمال الاتصال بين البيان والمبين لا الوصل فكأنه
جعل الجملة حالية مشعرة بالتعليل قال التفتازاني في شرح الكشاف جعلها
بيانا وتقريرا للحجر واما بحسب اللفظ فهو عطف على جملة
كالحجارة او اشد قسوة وان من الحجارة لام توكيد وابتداء دخلت على اسم ان لتقدم ما
والجار والمجرور خبره قدم عليه لتفجر منه مفعول له للتأثر للحجارة وانفعالها
ومن عليه ان شرط نصب المفعول له ان يكون فعلا لفاعل الفعل المعلل وهو مفقود
ههنا لكن المراد بالخشية راجع الى ما يرد عليه ان الارادة ليست صفة مؤثرة بل صفة
تخصيص والتأثير شأن القدرة عند الاشاعرة وشأن التكوين عندنا وذكر
هو الانقياد والتفعل فيكون الى من الحجارة فان قيل ان ما وجد في الحجارة هو
التأثير القهري التكويني لا الاختياري التكليفي لانها مأمورة بالامر التكويني لا التكليفي
والمفقود في هؤلاء القوم هو التأثير الاختياري التكليفي لا التكويني حتى لو كلفوا
بامر تكويني بالايمان لامنوا ولا يتخلف فمن اين يلزم ان تكون قلوبهم في الحجارة
قلنا المراد نوع التأثر والانفعال ولما وجد ذلك في الحجارة دون هؤلاء
استقام الكلام بسعة وكثرة في استفادة من صيغة التفعل والخشية مجاز عن الانقياد
قال التفتازاني انه اطلاق لاسم الملزوم على اللازم وفيه نظر لان اللازم للخشية
هو الانقياد الاختياري لا الانقياد القهري الذي هو اثر الامر التكويني والموجود
في الحجارة هو الانقياد القهري قال او في ان يحملها على الحقيقة باعتبار خلق
العقل والحيوة في الحجارة فان قيل البنية واعتدال المزاج شرط في الحيوة قلنا
ان الله تعالى يقدر على ان يخلق ذلك بلا بنية ثم يرد عليه ان البيضاوي ذكر
العقل على تقدير خلق العقل والحيوة واعتدال المزاج لا يصلح بيانا لتلك الحجارة في
نفسها اقل قسوة من القلوب كما وقع في المواضع الثلاث ويلزم منها
القاسية بينها وبين النافية فيلزم اللاحقات المذكورة في الاية في الفارسية
منها وعيد على ذلك على قسوة قلوبهم من بعد وتشبيهها بالآيات القاسية
بالتاء نظرا الى ما بعده يعني ابن كثير بالتاء الفوقية وبالياء التحتية في قراءة بالياء الغيبة
مناسبة لما قبله وما بعده اما ما قبله فقوله تعالى واذ قال موسى لقومه وما يعقبه من ضمائر الغيبة
الى قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون واما ما بعده فقوله تعالى ان يؤمنوا لكم وما يعقبه
من الضمائر الراجعة الى ما يرجع اليه ضمير يؤمنوا ووجه من قرأ بتاء الخطاب مناسبته
للخطاب في قوله واذ قتلتم نفسا الى قوله ثم قست قلوبكم وهي اقرب
لما قبله من القوم وضمائرهم المتقدمة ويمكن ان يحمل على قوله افتطمعون بعده لانه خطاب
للنبي عليه السلام وللمؤمنين وعما تعملون اخبار عن اليهود ولعله لم يلتفت في توجيه
القراءة بياء الغيبة الى ضم الكلمة الى ما قبله نظرا الى ان الحمل على ما قبله يقتضي القراءة
بالخطاب لان طريق الخطاب الواقع قبلها اقرب الى الكلمة من طريق الغيبة
افتطمعون لما ذكر انه من قبائح اسلاف اليهود الى هنا شرع في بيان قبائح
افعال اليهود الذين كانوا في زمن رسول الله عليه السلام والخطاب لرسول الله والمؤمنين
على ما ذكره المصنف وعن ابن عباس انه لرسول الله فقط وصيغة الجمع في الواحد
للتعظيم او التنزيل منزلة الجمع والاستفهام للانكار والنهي كأنه ايسهم من ايمان
هؤلاء القوم من اليهود فيكون تسلية لرسول الله والمؤمنين عما صدر عنهم من العناد
وعدم قبول الايمان فالمعنى لا تطمعوا من ايمانهم والفاء فصيحة تفصح عن المعطوف عليه المقدر

عطف البيان على المبين حج

ولكنه اشارة الى ان من اجلية لا ابتدائية حج

يقدره

تقديره اتعلمون ان قلوبهم قاسية كالحجارة او اشد قسوة فتطمعون ان يؤمنوا لكم
حمل المصنف الايمان ههنا على معناه اللغوي حيث قال ان يصدقوكم فيكون اللام في لكم
اي زائدة لتقوية العمل على ما يشعر به قوله يصدقوكم كما في قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا
اي بمصدق لنا [illegible] وعليه ان اللام المزيدة لتقوية العمل انما يوجد في الفعل
لانه اصل في العمل فلا يحتاج الى التقوية وانما يحتاج اليه اسم الفاعل لضعفه
في العمل كما في وما انت بمؤمن لنا وحمله ثانيا على الايمان الشرعي حيث قال او يؤمنوا
لاجل دعوتكم فاللام للتعليل كما في قوله تعالى فآمن له لوط على معنى احدث
الايمان لاجل دعوة ابراهيم عليه السلام فاذا حمل لفظ الايمان على معناه الشرعي لا يحتاج
الى ذكر متعلق مخصوص لان كل واحد له متعلق معتبر في مفهومه فلا يكون
الحرف الجار المذكور بعده صلة وآلة لتعديته اليه فمن صاحب الكشاف في المعنى
الشرعي كما ورد على المعنى اللغوي لما ذكرنا ولان الاصل في كلام الشارع حمله على المعنى الشرعي
يعني اليهود بيان لفاعل يؤمنوا وتنبيه على انه لجنس اليهود ليصح جعل السالفين فريقا
منهم وان كان احداث الايمان وطمعه منهم لا يتصور الا من المعاصرين من سلالتهم
مستفاد ممن كان قال العلامة في شرح الكشاف ان المراد بقوله ان يؤمنوا لكم
اليهود الذين كانوا في زمن محمد عليه السلام لانهم الذين فيهم الطمع واما فريق منهم
فاختلفوا فيه قال بعضهم المراد بالفريق من كان في عهد موسى عليه السلام وصفهم
بانهم يسمعون كلام الله [illegible] وبحضور الميقات مع موسى عليه السلام فالمراد بكلام الله
كلامه في الطور مع موسى عليه السلام وقال بعضهم المراد بالفريق من كان منهم في زمن محمد عليه السلام
والمراد بكلام الله هو التورية وسماعه كما يقال لاحدنا انه يسمع كلام الله اذا قرأ
القرآن والمصنف اختار الثاني لانه اقرب لان الضمير في قوله وقد كان فريق منهم
راجع الى ما تقدم وهم الذين عناهم الله تعالى بقوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم والطمع بايمانهم
لا يتصور الا في المعاصرين لرسول الله عليه السلام وكأنه قول مجاهد وقتادة وعكرمة ووهب
والسدي ولما كان [illegible] على هذا القول ممن يتلوه كما يسمع كل احد منا القرآن ممن يتلوه
وان المراد بكلام الله هو التورية والتحريف بمعنى التغيير فانهم حرفوا صفة رسول الله
في كونه ابيض ربعة الى اسمر طويلا وغيروا آية الرجم فان حكم زنا المحصن في التورية
كان الرجم فحرفوه الى تسخيم الوجه وتشديده وعلى القول الاول السماع من الله تعالى
بلا واسطة كما سمعه موسى عليه السلام والتحريف بمعنى الزيادة فيه افتراء على الله فانهم
سمعوا كلام الله حين كلم موسى بالطور وما امر به وما نهي عنه ثم قالوا سمعنا الله
يقول في آخره ان استطعتم ان تفعلوا هذه الاشياء فافعلوا والا فلا بأس
او تأويله عطف على المعنى والضمير لكلام الله والمعنى انهم يحرفون تأويل كلام الله وتفسيره
بان لا يأولونه على نهج الحق بل يفسرونه بما يشتهون وقيل عطف على حيث المعنى
على قصد طائفة من اسلافهم هؤلاء الى ان السامعين لكلام الله وهو مبتدأ خبره
قوله من السبعين المختارين لموسى عليه السلام للميقات فانهم كانوا سمعوا كلام الله تعالى
حين كلم الله موسى بالطور وهو المروي عن ابن عباس وقال القرطبي انه خطأ لانه
اذهاب بفضيلة موسى عليه السلام واختصاصه بالتكليم وقال السدي انهم لم يطيقوا استماعه
واختلطت اذهانهم ورغبوا في ان يسمع موسى عليه السلام ثم يعيده لهم فلما فرغوا وخرجوا
بدلت طائفة منهم ما سمعوا [illegible] من نبيهم ثم قالوا [illegible]
[illegible] اوامره ونواهيه قال التفتازاني انه لا فائدة [illegible] على الله افتراء
[illegible] قيد علق الامر بالاستطاعة والنهي بالمشية [illegible] وكأنهم ارادوا بالامر

لزمن رسول الله حج

غير الوجوب على سبيل افعلوا ان شئتم وان شئتم فلا تفعلوا من بعد ما عقلوه متعلق بيحرفونه اي
فهموا بعقولهم مضمونه ما سمعوه وكونه كلام الله ولم يبق لهم ريبة فيهما حاصلا ان
تحريفهم ليس عن جهل منهم بل عن علم ويقين وهم يعلمون انهم مفترون مبطلون في تحريفهم
على الفصلين المذكورين وفيه اشارة الى تقدير مفعول يعلمون ان احبار جمع حبر بالكسر
هؤلاء المتعاصرين لم يفقد منهم بتغير الدال والمراد باحبارهم من تقدم منهم اسلافهم المحرفين كلام الله بعد
ما سمعوه وعقلوه على هذه الحالة الكفر والتحريف لما [illegible] وفيه اشارة
الى ان الخطاب في تطمعون لرسول الله والتعبير عنه بالجمع للتعظيم ولكنهم اي المعاصرين
ان كفروا وحرفوا فلهم سابقة اي اسلاف سابقة في التحريف والكفر وهم احبارهم السابقون
في زمن موسى عليه السلام وهم اخذوا دينهم من هؤلاء السابقين واذا لقوا الذين امنوا
يحتمل ان يكون جملة استئنافية عن احوال اليهود والمنافقين منهم وقبائح احوالهم واقوالهم
وان يكون عطفا على الجملة الحالية السابقة اعني وقد كان فريق منهم فيكون في محل النصب على الحالية
والمعنى كيف تطمعون ايمانهم والحال انهم يعتقدون من سمع كلام الله ويحرفونه ويقولون
للمؤمنين ما ليس في قلوبهم نفاقا [illegible] والظاهر من كلام المصنف جعلها استئنافية لان جعلها
عطفا على الحالية يقتضي جعل الضمير فيها لليهود المنافقين وذلك يكون بجعل الفريق مخصوصا
بالمحرفين وليس كذلك لان علمائهم ومقلدتهم [illegible] لا يختص الفريق بالمحرفين
الى معاني كلام الله يعني منافقيهم تفسير لفاعل لقوا وقد جعل صاحب الكشاف
ضمير اليهود حيث قال يعني اليهود وما عدل عنه المصنف لان ضمير قالوا راجع الى منافقيهم
وان في اتحاد ضمير الشرط والجزاء نوع قدرة في عبارة الكشاف مضافا الى منافقي اليهود
لتحد ضميرهما ايضا لكنه تكلف ولذا عدل عنه المصنف الى الذين لم ينافقوا منهم تفسير لفاعل
واذا خلا بعضهم الى بعض فاعل خلا والبعض الثاني عبارة عن منافقيهم [illegible] بقوله
عاتبين حال من فاعل قالوا اتحدثونهم مقول قالوا وضمير فاعله للمنافقين وضمير مفعوله
للمؤمنين بما بين لكم تفسير فتح وان كان [illegible] على بعض [illegible] او الذين نافقوا عطف
على الذين لم ينافقوا [illegible] وهم رؤساء اليهود لاعقابهم واتباعهم
واللام متعلق بقالوا اي قال الذين نافقوا من رؤسائهم لاعقابهم [illegible] الذين لم ينافقوا
المتصلب اي اظهار الصلابة في اليهودية منعا لهم اي لاعقابهم عن ابداء ما [illegible]
اظهارهم في الاستقبال فيما فتح الله عليكم اي المؤمنين من اليهود والفاء للتفريع
على قوله او الذين نافقوا فالاستفهام على الاول تقريع وعلى الثاني انكار حاصله ان قوله
اتحدثونهم بما فتح الله اما قول غير المنافقين منهم للمنافقين فحينئذ يكون بمعنى الحال والاستفهام
للتقريع والعتاب على ما كان يصدر من المنافقين التحديث بمعنى ما كان ينبغي ان يقع
ذلك كي لا يحتجوا بما فتح الله عليكم واما قول المنافقين لغير المنافقين فحينئذ التحديث للاستقبال
والاستفهام للانكار اي لم يصدر عن الاعقاب تحديث فيما يستقبل من الزمان ونهيهم عنه
وبيان انه ما كان ينبغي ان يقع ولا يخفى عليك ان هذا القول منهم نفاقا لانهم منافقون
الفريقين ليحاجوكم به اعلمكم تفسير بقوله ليحاجوكم تنبيها على انه ليس بقصد المشاركة بما انزل
ربكم تفسير للضمير المجرور في به الراجع الى ما فتح الله تنبيها على ان الاحتجاج بما فتح الله عند الرب
كناية عن الاحتجاج بما في كتابه لئلا يشكل وجه [illegible] قوله وعند ربكم ولا يحتاج الى جعله
بدلا عن قوله به كيف ولا اتحاد بين البدل والمبدل منه في الاعراب ولا بد منه ولا الى جعله حالا
عن به بانه في كتابه تفسير لقوله عند الله تنبيها على انه لا فرق بين ان يقال في كتاب الله
وان يقال عند الله [illegible] واحتج المسلمون عليهم بما فتح الله عليهم بان قالوا الامر في كتابكم هكذا فكانهم
قالوا انه عند الله كذا واوضح المصنف ذلك بقوله فجعلوا محاجتهم بكتاب الله وحكمه محاجة

الذين طمعوا ايمانهم صح

نفاقا لاهم ايضا اذ لا نعلمهم [illegible] في اليهود [illegible] اذ لو كانوا اصلهما لكانوا كالمجاهرين صح

على معنى ليحاجوكم بما قلتم حال كونه في كتابكم صح

[illegible]

اى

ان جعلوا اليهود محاجة المسلمين بكتاب الله وحكمه محاجة عند الله وقيل عند ذكر ربكم بتقدير
المصدر المضاف الى مفعوله بانه قال كذا وكذا او ما عند ربكم بحذف الموصول مع صدر
صلته فيكون الموصول مع صلته بدلا من به باعادة الجار او يبين بذلك رسول الله
معناه انكم تحدثون عند اصحاب محمد ان في كتابكم ان محمدا حق بنعته وصفته ثم لا تتبعونه
ولا تدخلون في دينه فيحتجون بذلك الاقرار وقيل عند ربكم في القيمة بان يكون عند ربكم
كناية عن القيمة يعني يحاجوكم يوم القيمة حال مرافعة القضية الى الله فيكون ذلك
زيادة في فضيحتكم وتوبيخكم على رؤس الخلائق في الموقف فان من اعترف بالحق
ثم كتمه ليس كمن ثبت على الانكار فكان القوم يعتقدون ان ظهور ذلك في الاخرة
مما يزيد في فضيحتهم وفيه نظر اذ الاخفاء لا يدفعه اي الاخفاء بعدم التحديث على محاجة
محمد لا بد منه عند الله يوم القيمة لانهم يعرفون انهم يحاجون مغلوبون في الحجة يوم القيمة
سواء حدثوه او لم يحدثوه فلا فائدة في الاخفاء وعدم التحديث فلعل مرادهم التحرز
عن الاحتجاج عليهم في الدنيا واجيب عنه بوجوه الاول ان العالم بذلك علماؤهم لا جميعهم
فيفيد الاخفاء لمن لم يعرف بذلك الثاني ان محجوجيتهم بذلك يوم القيمة من الله لا ينافي اخفائهم
عن كونهم محجوجين من الخصم الثالث ما ذكره في [illegible] ان رؤسائهم يتهمون
عن التحديث والاقرار بما فتح الله عليهم لئلا يحتجوا بذلك عليهم ويظهر كذبهم او افتضاحهم
بالمحجوجية وظهور الكذب يوم القيمة اشد واكمل من الاحتجاج عليهم في الدنيا لانه في الدنيا
من حيث الحجة والدليل دون العيان وفي الاخرة بطريق العيان فيجوز ان يفيد الاخفاء [illegible]
طريق العيان الرابع ان المحاجة بانكم بلغتم في الدنيا وخالفتم يجوز ان يندفع بالاخفاء وان
لم يندفع مطلق المحاجة افلا تعقلون من تمام كلام اللائمين فيكون متصلا بقوله اتحدثونهم بما فتح الله
انهم اي اصحاب محمد افلا تعقلون اي المؤمنون حال كونهم اي هؤلاء الكافرين
[illegible] والعطف على مقدر [illegible]
او لا يعلمون والهمزة للانكار والتوبيخ والواو للعطف على مقدر
والضمير اما راجع الى المنافقين والمعنى انما نفعل هؤلاء اليهود للمؤمنين ولا يعلمون
ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون واما الى اللائمين والمعنى الملومون منهم على التحديث المذكور
ولا يعلمون ان الله الاية واما الى كليهما او الى اباءهم المحرفين جهلة لا يعرفون الكتابة تفسير
لاميون وتنبيه على ان الكتاب مصدر كالطاب [illegible] الكتابة [illegible] اريد به المعنى المصدري
ويجوز ان يراد به المكتوب [illegible] يكتب لانه مما يكتب وبعد ان يكتب على طريق التسمية
المفعول بالمصدر استثناء منقطع لان الاماني باي معنى كان من المعاني الاتية ذكرها
ليس من جنس الكتاب والاماني جمع امنية في الصحاح منيت الشيء ومنيت غيري تمنية اذا قدرته
مني اذا قدر في الصحاح يقال تمنى [illegible] ولذلك اي لاجل ان الامنية في الاصل
ما يقدره الانسان في نفسه يطلق الامنية على الكذب اذ الكاذب يقدر في نفسه
ما لا حقيقة له ثم يتكلم به وعلى ما يتمنى لان المتمني يقدر ما يتمناه في نفسه وعلى ما يقرأ
فان القارئ ايضا يقدر ترتيب الكلام بصورة المسموعة او المكتوبة في نفسه ثم يقرأ
فمعنى التقدير ملحوظة في جميع معانيه ولما ذكر ان لفظ الامنية يطلق على هذه المعاني
الثلاث اراد ان يبين ما هو المراد منها فقال والمعنى اي المعنى المستفاد من النظم ولكن اشارة
الى ان الاستثناء كما هو الشيء المستثنى منقطع يعتقدون اكاذيب اخذوها تقليدا
من المحرفين متعلق باخذوها هذا على تقدير الاطلاق على الكذب اي اخذوها من علمائهم المحرفين
فيقبلونها على التقليد لهم بلا مستند او مواعيد هذا على تقدير الاطلاق على ما يتمنى فارغة
اي خالية عن المطابقة للواقع سمعوها من المحرفين هذا ما ذكره صاحب الكشاف

وتحريف الكلم عن مواضعه بالمحو والاثبات ومعاينته بالتأويل الباطل صح

بقول الاماهم عليه من امانيهم من ان الله تعالى يعفو عنهم ويرحمهم وان اباءهم يحفظ بالهم
وان اباءهم الانبياء يشفعون لهم من ان كلمته بيان لما الحميد فارغة الا ما يقرون بهذا
على تقدير الاطلاق على ما يقرؤنه من قوله الى قول حسان ابن ثابت في وصف عثمان
رضي ليلة استشهد فيها تمنى اي قرأ كتاب الله اول ليله قال التفتازاني ينبغي
ان يحمل بالاضافة والضمير الغائب لانباء الوحدة على ما في الكشف يعرف ذلك بالتامل
لعل وجه التامل ان المقصود بيان قراءة القران في اول ليلة مطلقة بل في ليلة معلومة
معهودة وقع له فيها ما وقع وذلك لا يحصل الا بالاضافة ويؤيده ايضا تمام البيت
فان تمامه واخره لاقى حمام المقادر ولم يقل واخره كما يناسب التقدير بل واخره بتذكره تمنى
اي قراءة داود الزبور على رسل بكسر الراء وسكون السين المهملة بمعنى تؤدة وتعنية
وهو لا يناسب وصفهم بانهم اميون فان الامي من لا يعرف الكتابة ولا يقدر
على ان يقرأ من الكتاب فلا يناسب ان يسند اليه القراءة العارية عن معرفة المعنى
وانما قال لا يناسب ولم يقل ينافي لمكنه اذ لا منافاة بين كونهم اميين وبين
ان يسند اليهم مطلق القراءة اذ يجوز ان ياخذ الامي القراءة من الغير تقليدا من غير فهم
المعنى ما هم اشارة الى ان ان نافية بمعنى ما والضمير راجع الى الفريقين علماء وجهلتهم
السفلة المقلدين فيفيد الاية جمع وتقسيم حيث جمع الفريقين في قوله افتطمعون
ان يؤمنوا لكم ثم قسمهم الى فريقين علماء معاندين المحرفين وجهال مقلدين
ثم جمعهم في قوله ان هم الا يظنون ونفى العلم عن علمائهم بقوله او لا يعلمون على سبيل
الانكار حيث لم يعملوا بمقتضيه وعن المقلدين بقوله لا يعلمون الكتاب ثم
حكم بانهم قوم قصارى شانهم الظن والتقليد من غير ان يصل الى حد العلم الذي
هو مناط الايمان فانه يرجح منهم الايمان يظنون في كل شيء ولما حذف ذكر المفعول
لا علم لهم عطف بيان وقد يطلق الظن بازاء العلم لما يقال ان الضمير راجع الى الفريقين
الظن بالنسبة الى علمائهم مسلم واما بالنسبة الى المقلدين منهم فممنوع لانه قد يقع
الظن ما يستعمل على كل رأي واعتقاد كله على متعلق من غير قاطع
باعتقاد وان وطلبته اي بدليل العقاد صاحبه كاعتقاد المقلد فان له اعتقادا
تقليديا والرابع اي المانع للحق على المحرفين منهم اي التحسر والهلك يعني انه
كلمة تحسر يراد به الدعاء بان يصيبه ما يتوجع عليه ويتحسر على فواته ولذلك جاز الابتداء به
مع كونه نكرة فان الدعاء مسوغ سواء كان له نحو سلام عليكم وعليه مثل هذه الاية
والجار والمجرور بعده خبره يسماه بذلك تجارا سميته باسم الحال على المحل مصدر لا فعل له
لا فاؤه وعينه معتلتان وهذا مبني بان الافعال مشتقة من المصادر وهو قول البصريين
يعني المحرف على صيغة اسم المفعول نقل الكتاب بمعنى المكتوب وفيه مجاز
في قتل قتيلا ولعل اي بالمحرف كي يحصلوا به اشارة الى ان اللام تعليلية بمعنى كي
مجازي التحصيل والضمير المجرور راجع الى قوله ثم المذكور وابار للسببية او للمقابلة وقوله
عرضا اشارة الى ان الثمن مجاز عن العوض لانه وان جل ما عظم ذكره في نفسه من العقاب
الدائم عقاب الاخرة لم يقل بالنسبة الى الفوز الدائمة اذ لا نعيم لهم في الاخرة يعني الحرف اشارة
الى ان ما موصولة وكذا قوله من الرشا اشارة الى ان ما في مما يكسبون موصولة قال
التفتازاني لك ما مصدرية انسب لفظا ومعنى اما لفظا فلعدم كونه محتاجا الى العائد
واما معنى فلان مكسوب العبد في الحقيقة فعله الذي يعاقب عليه او يثاب لا اثر فعله
ويكون الكرف والرشا اثر فعله لا نفس فعله وفيه نظر لان العبد لا يعاقب على نفس فعله
يعاقب ايضا على اثر فعله كما علم الاول لعلها تسمع في قوله فويل للذين يكتبون الكتاب

فالمناسب

وهو ظرف مستقر في موضع الحال والظن وهذا دفع صح

بالعين المهملة بمعنى التعويض صح

فالمناسب ان يحمل بهنا على الاثر والاثم الفكر او الرشى بكسر الراء وضمها جمع رشوة بكسر الراء
وضمها ايضا والمس كالطلب لفظا اي التشكي الظاهرة الفرق بينهما وهو ماخوذ من الراغب حيث قال
المس كاللمس لكن اللمس قد يقال لطلب الشيء وان لم يوجد والمس يقال فيما ينال الانسان الاذى
وانكر الفنوبة في المصباح الفرق المذكور بينهما محصورة قليلة
يعني التوصيف بالعدد عبارة عن القلة والاثم بعد ذكره في القلة بهنا مستفادة من سوق الاية
في الاستثناء قل اتخذتم عند الله عهدا الهمزة للاستفهام وهمزة الوصل سقط في الدرج يعني ان
مثل هذا الحكم اعني لن تمسنا النار الا اياما معدودة لا سبيل للعقل الى معرفته لانه من امور
الاخرة وانما السبيل اليها الاخبار من الله تعالى فخاطب الله نبيه صلعم فقال قل يا محمد تبكيتا لهم وتوبيخا
وانكارا اتخذتم عند الله عهدا الاية ولما كان العهد بهنا جاريا مجرى الوعد والخبر لان معناه
خبر مراد بهنا وكذا ذكره المصنف خبرا ووعدا واما عبر عن وعده وخبره بالعهد اشارة
الى ان في الكلام تاكيد وعد قوي من الله تعالى ان الاخبار بمنزلة العهود المؤكدة
منها بالايمان والنذور وانما قال عند الله دون من الله تعليما للسلوك بسلك الكناية
في امثال هذا فان التصريح باتخاذ العهد من الله تعالى لا يخلو عن سوء ادب
الخبر والوعد ان الخبر هو الاعلام بان الامر كان كذا والوعد هو الاعلام بان الامر يكون في المستقبل
كذا فظهر منه ان يلتمس فعل في المستقبل والمراد به بهنا هو الاعلام بانه تعالى اخبر بانه لا يعذبهم في
الاخرة الا اياما معدودة بما زعموا اعني لن تمسنا النار الا اياما معدودة
بقلب الدال بالتاء ثم ادغام التاء في التاء جواب شرط محذوف اي ان اتخذتم عند الله فلن
يخلف الله عهده هكذا ذكره في الكشاف وقال التفتازاني ان كنتم اتخذتم اذ
ليس المعنى على الاستقبال فان قلت فلا يصح جعل فلن يخلف الله عهده جوابا له لامتناع
السببية والترتب لكن لن لمحض الاستقبال قلت ذلك ليس بلازم في الفاء
الفصيحة كما في قوله فقد جئنا فاسانا ولو سلم فقد ترتب على اتخاذ العهد
الحكم بانه لا يخلف العهد فيما يستقبل من الزمان فقط كما في قوله فما بكم من نعمة فمن الله
انتهى واعترض عليه بوجوه الاول لا نسلم انه اي الشرط محذوف بل هو دليل الجزاء
وضع موضعه اي ان اتخذتم عند الله عهدا فقد نجوتم لانه لن يخلف عهده
الثاني ان ما ذكره من قوله انه لا يلزم في الفاء الفصيحة انما يتم لو لم يجعل جوابا الشرط
الثالث ان قوله ترتب الحكم على اتخاذ العهد ففيه نظر لان اتخاذ العهد في الماضي والحكم
في زمن النزول فكيف يتم الترتب وفيه دليل على ان الخلف في خبره ووعده محال
او وعيدا لكن في جواز الخلف في الوعيد خلاف معروف ام معادلة لهمزة الاستفهام
في قوله اتخذتم عند الله عهدا في افادة الاستفهام وتسمى متصلة ايضا لان ما قبلها وما بعدها
لا يستغني باحدهما عن الاخر والحاصل ان ام المتصلة يستفهم بها عن شيئين ثابت احدهما
عند المتكلم لطلب التعيين لانها مع الهمزة بمعنى اي والاستفهام بها عن التعيين فلابد
المعطوف مع المعطوف عليه بتقدير استفهام واحد لان الجميع في معنى اي فالجواب بالتعيين
ولهذا انكار يفعل بمعنى اي الامرين كائن
على سبيل التقرير اي حمل المخاطب على الاقرار
المستفهم اعني محمد عليه السلام بهنا بوقوع احدهما على التعيين اعني مضمون المعطوف
اي الاخبار على الله تعالى ما لا تعلمون سؤال مقدر تقريره ان ام بهنا لا يجوز
حمله على المتصلة لان ام المتصلة لاحد الامرين اللذين يعلم المتكلم ثبوت احدهما لا على التعيين
وانما يطلب تعيينه والمتكلم بهنا وهو النبي عم يعلم احدهما بعينه وهو وقوع مضمون المعطوف

لان انتفاء مضمون المعطوف عليه وهو اتخاذ العهد مستلزم لتحقق تعيين ثبوت مضمون المعطوف
وتقرير الجواب ان الاستفهام ههنا ليس على حقيقته لعلم المستفهم بوقوع احد امري التعيين
بل هو للتقرير اي حمل المخاطب على اقرار احد امري التعيين او منقطعة بمعنى بل [illegible]
على التقرير بمعنى التثبيت والتحقيق ويجوز ان يكون بمعنى حمل المخاطب على الاقرار بخلاف
همزة الاستفهام والتحذير فانه في الانكار توضيحه ان ام المنقطعة لا تنفك فيها احد الامرين
عند النحاة بل ما قبل ام وما بعدها على كلامين لانه اضراب عن الكلام الاول وشروع
في استفهام مستانف فهي اذن اما بمعنى بل التي تدل على ان الاول وقع غلطا كقولك
انها لابل ام شاة واما بمعنى بل التي تكون للانتقال من كلام الى كلام لا للتدارك
الغلط كما في قوله تعالى ام يقولون افتريه وقوله تعالى ام اتخذ مما يخلق بنات [illegible]
من هذا القبيل دون الاول كما ظن وفيه مع معنى بل معنى الهمزة الانكارية او التقريع
يعني كان ينبغي ان لا تقولوا على الله ما لا تعلمون فان قيل انه في علوق التوبيخ والتقريع
باسناد وهم انه تعالى بما لا تعلمون وقوعه مع ان ما اسندوه اليه تعالى فمن ما تعلمون
عدم وقوعه قلنا نعم لكنه قصد المبالغة في التوبيخ فان التوبيخ على الادنى مستلزم للتوبيخ
على الاعلى بالطريق الاولى بلى اثبات لما نفوه لانها موضوعة لايجاب النفي المتقدم
وابطاله سواء كان مجردا كقولك بلى في جواب من قال ما قام زيد اي قد قام او مقرونا بالاستفهام
التحقيقي نحو اليس زيد بقائم تقول بلى القائم او التقريري نحو الست بربكم قالوا بلى ولذلك
قال ابن عباس وغيره لو قالوا نعم في جواب الست بربكم كفروا لان نعم مقرر لما قبله من
ايجابا او نفيا بخلاف بلى لانها تنقض النفي المتقدم من ما تمسنا النار كما مر بيان لما زعما ابدا
ودهرا طويلا فكان معنى قولهم لن تمسنا النار زمانا مديدا ودهرا طويلا الا اياما معدودة
بناء على ان الاستثناء هو التكلم بعد الثنيا وما بقي من الايام القليلة هو الزمان المديد على
الحكم متعلق بقوله اثبات [illegible]
[illegible] ظهر ضعف قول الكشاف بلى اثبات
ابدا للنكير اي بلى وهو متعلق باثبات كما ليس على بطلان قولهم لن تمسنا النار الا اياما
معدودة وكذلك لا اثبات نقيض مدعى الخصم [illegible] على بطلان مدعاه وتختص بلى
وهو عطف على اثبات بجواب النفي اي لا يكون الا في جواب النفي المتقدم
اي بنقضه سواء كان ذلك النفي مجردا او مقرونا بالاستفهام التحقيقي او التوبيخي او التقريري
[illegible] ان كان بلى داخلا وسلطا عليه يكون بيانا لعموم اثباته النفي المتقدم
وان كان بلى داخلا على المثبت به بحذوف فاعل على طبق النفي المتقدم اي بلى تمسكم النار
زمانا مديدا والايام المعدودة وغيرها ومؤبدا او [illegible] قوة التعليل لعموم الاثبات
على طريقة قوله من شرح صدرا بالكفر اي على طريقة الاستعارة التهكمية جملة احواله اي احواله
الظاهرة والباطنة ويدل عليه قوله الاية لان غير الكافر ان لم يكن له سوى تصديق قلبه واقرار
لسانه فلم تحط الخطيئة به لان قلبه ولسانه قد نزها عن احاطة الخطيئة بهما حيث تحليا
بحلية الايمان فلا تلوى الاحاطة المذكورة في شان الكافر فلا يلزم الاية حجة لخلود المؤمن
الفاسق الغير التائب في النار كما ظن فلا زم معه لان [illegible] مستلزم الملازمة ولذا
قالوا لو حلف من لا اتى زيدا انه لم يصحابه لم يحنث في الاية لان النار [illegible] اصحابها
اي اسباب صحبة النار دائمون [illegible] على نفيه الخطيئة بالكلية [illegible] السلف [illegible] اصحاب
النار هم الكافرون او لا [illegible] تفسير الخطيئة بمعنى الكبيرة والاية
اي انهم فيها خالدون لا حجة فيها على خلود صاحب الكبيرة [illegible] لانها ان كانت في حق
الكفار فظاهر وان كان اعم لصاحب الكبيرة فالخلود بمعنى المكث الطويل مطلقا والمكث الطويل لا يستلزم

الدوام

الدوام وكذا الى قبلها قيل المراد بها توحيد الله او لتلك اصحاب النار وفيه نظر لانها مع قوله تعالى هم فيها خالدون
انه والحدة وقيل المراد بها قوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته وفيه ايضا نظر لما مر بعينه فالاولى
ان يقال المراد به قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب الى اخره فان تحريف كلام الله واخذ حطام
الدنيا في مقابلته كفر لا مجرد كبيرة فلا دلالة فيها على خلود صاحب الكبيرة لانها كانت في حق الكفار
يدل على انه وجه تسميته لان الاصل في العطف المغايرة والتاويل خلاف الاصل ولا ضرورة
في ارتكابه وغيره دعا من جعل العمل جزءا من الايمان ذكر الكفار فيما تقدم في مقام الوعيد وذكر
ههنا في مقام الوعد للدلالة على ان ملازمة النار والخلود فيها بسبب لاستخفافهم [illegible]
[illegible] وهنا يحصل فضل الله تعالى واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل شروع في بيان
بعض قبائح اسلاف اليهود باسناد عدم ايمان اخلافهم اخبار اي قوله لا تعبدون
بالنون التي هي علامة الرفع اخبار في معنى النهي تقديره ولا يضار بضم الراء المشددة فانه
وضع الاخبار معنى النهي اي النهي مسارع الى الانتهاء اي وقع عنه المسارعة
اخبار بمعنى النهي [illegible] فهو يخبر عنه [illegible] انتهائه ويعضده قراءة لا تعبدوا
اي الانتهاء عن المنهي عنه [illegible] فان الاصل توافق القراءات في المعنى وعطف قولوا عليه
سقوط النون على صيغة النهي فان الاصل [illegible] وعلى الاخبار وذا لا يجوز [illegible] على ارادة
على لا تعبدون لغاية اذا لم يكن بمعنى النهي لزم عطف الانشاء على الاخبار [illegible] قائلين لا تعبدون
القول اي قلنا لا تعبدون على ان يكون بدلا من اخذنا ميثاق بني اسرائيل او قائلين لا تعبدوا
فيكون حالا من فاعل اخذنا وقيل تقديره ان لا تعبدوا اي بان لا تعبدوا وعلى ان لا تعبدوا
لان حذف ان والجر ان قياس مطرد فلما حذف ان الناصبة ارتفع لان المضارع يرفع عند
تجرده عن الجازم والناصب الا ترى الى [illegible] واحضر الوغى [illegible] تقديره بان احضر الوغى
فلما حذف ان والجر وان صار الفعل مرفوعا والدليل عليه تمام البيت وان اشهد اللذات
هل انت مخلدي والمعنى الا ايها الرجل الذي يمنعني عن حضور الحرب وشهود اللذات هل
تخلدني ان كففت نفسي عنهما [illegible] كانه قيل اخذنا ميثاق بني اسرائيل
توحيدهم لان الجملة كما هي عبارة عن التوحيد [illegible] المستقبل للنهي حتى يرجع الفعل
قال التفتازاني على تقدير [illegible] ان مع الفعل بدلا عن الميثاق يحتمل ان يكون ناصبة للفعل
منصوبا بها وان يكون مصدرية والفعل نهيا مجزوما فان الزمخشري كثيرا ما يجعل ان مع
الامر والنهي في تاويل المصدر [illegible] لان صلة ان المصدرية لا يكون امرا ولا نهيا
على ما صرح به [illegible] ولم يتعرض ان يكون ان مفسرة في هذا القول مع ان صاحب الكشاف جوزه
لان قراءة ان لا تعبدوا على تقدير ان فيها مفسرة لا بدل على [illegible] لا تعبدوا في قراءة العامة
بمعنى ان لا تعبدوا تحذف [illegible] الناصب ورفع الفعل بعده لان ان المفسرة لا تنصب
حتى يرتفع الفعل بحذفها او معمول لا [illegible] الميثاق بحذف [illegible] تقدير اخذنا ميثاقهم
على ان لا تعبدوا او بان لا تعبدوا وقيل انه اي لا تعبدوا جواب قسم دل عليه المعنى فان
قوله اخذنا ميثاق بني اسرائيل بمعنى القسم لان العهد [illegible] يجري مجرى القسم
كانه قال حلفناهم [illegible] لا تعبدون [illegible] فاذ اقسمنا عليهم لا تعبدوا وعلل
عنه المصنف [illegible] لان الله تعالى هو المحلف لا الحالف [illegible] عبارة الكشاف [illegible]
وقلنا لهم بالله لا تعبدون لم ينصب حكاية لما هو [illegible] تقدير القول كقولك قلت
لزيد لا تضرب [illegible] ذكروا ههنا بالاسم الظاهر والمذكور بالاسم
الظاهر مذكور بطريق الغيبة [illegible] عطفا على لا تعبدون لكنه يكون بمعنى احسنوا
فيكون عطف الانشاء على الانشاء معنى فقط او اجتمع في اول الامر مطلقا
عطف الانشاء على الانشاء لفظا ومعنى على الانشاء معنى فقط وسماه حسنا
مصدر حسن للمبالغة لانه بمنزلة رجل عدل والمراد به الحسنى على جميع القراءات [illegible]
[illegible] الا لا دلالة على حسن الخلق والمعاملة الجميلة من الرفق واللين والارشاد الى
[illegible] ما فرض عليهم في ملتهم [illegible] اشارة الى ان الصلوة والزكوة فرض عليهم كما فرض علينا

وان اضلفا في الكيفية على طريقة الالتفات من الغيبة الى الخطاب لان بني اسرائيل ذكر بطريق الغيبة والخطابات الواقعة انما هي في حيز القول وفائدة التوبيخ كانهم استحقوا [illegible]
ثم لما كان مقتضى الالتفات اختصاص هذا الحكم بالغيبة وقد كان منكم ولا [illegible] والحاضرين وكذا الحكم الذي سيأتي في قوله واذ اخذنا ميثاقكم [illegible] عدل عنه فقال وفعل الخطاب مع الموصول [illegible] منهم في عهد رسول الله [illegible] على التغليب اي تغليب الموجودين على المعدومين ففيه التفات وتغليب ولا منع عن جمعهما والتحقيق انه لا التفات فيه نظرا لاعتبار التغليب اي اعرضتم كلكم عن الميثاق ورفضتموه [illegible] تقدير المستثنى منه فيلتحق المستثنى متصلا [illegible] بالقليل من اسلم منهم هذا بالنسبة الى الموجودين الحاضرين وما قبله بالنسبة الى الغائبين قال الامام اختلفوا في المراد بقوله [illegible]
[illegible] اعتبار الالتفات والتغليب [illegible] الخطابات [illegible]
ثم توليتم على ثلاثة اوجه احدها ان المراد من تقدم من بني اسرائيل لان الكلام الاول من قوله واذ اخذنا [illegible] الزكوة وجه المتقدمين منهم فالمناسب ان يكون اول الكلام ايضا في حقهم الا انه لم يوجب انصراف الكلام عنهم والثاني انه خطاب لمن كان في عصر النبي عليه السلام من اليهود يعني اعرضتم عن الايمان بمحمد عليه السلام والوفاء بالعهد معه بعد ظهور المعجزات الباهرة كاعراض اسلافكم لانه خطاب مشافهة والاصح فيه انه مع الحاضرين والثالث ان يكون المراد ثم توليتم من تقدم منهم وبقوله وانتم معرضون من تأخر منهم اي انكم بمنزلة اسلافكم الذين تولوا بعد اخذ الميثاق وظهور النعمة فانكم بعد اطلاعكم على دلائل صدق محمد فيما ادعاه من النبوة والرسالة اعرضتم وكفرتم به في اعراضكم بمثابة اولئك المتقدمين في نقض الميثاق فالالتفات على الوجه الاول والثالث ظاهر واما على الثاني فالالتفات فيه كما لا التفات على الوجه الذي ذكره المصنف اعتبار التغليب [illegible] وانتم معرضون قال الراغب فيه ثلثة اوجه الاول انه حال مؤكدة لان تقديره ثم توليتم معرضين [illegible]
وعلى ذلك قول من قال ان توليتم وانتم [illegible] خطابان لفريق واحد ومنهم من [illegible] ان قوله وانتم معرضون لا يجوز ان يكون حالا لان التولي والاعراض شيء واحد فيلزم تقييد الشيء بنفسه بمنزلة ثم اعرضتم معرضين الثاني ان التولي قد يكون لحاجة تدعو الى الانصراف عن الشيء [illegible] على الاقبال والاعراض هو الانصراف عن الشيء بالقلب فلا اتحاد بينهما [illegible] ماخوذ من سلوك الطريق [illegible] الثالث ان التولي والاعراض عن الوفاء بالميثاق [illegible] فله حالتان احدهما ان يرجع [illegible] واذا اعتبرنا حال سالك المنهج في ترك سلوكه [illegible] ان يترك ويأخذ في عرض الطريق متخبطا عودا على بدء وذلك هو التولي والثانية ان يترك [illegible] المعرض والمعرض اسوء حالا منه لان المتولي [illegible] وذلك هو الاعراض والمتولي اقرب حالا من المعرض [illegible] حيث انه ترك المنهج لما ندم على رجوعه عن المنهج سهل العود الى سلوك المنهج والمعرض من حيث انه ترك المنهج واخذ في عرض المفازة يحتاج الى طلب منهجه فيعسر عليه العود اليه فمتى جعل الخطابان لفريق واحد فذلك غاية الذم [illegible] جمعوا بين العود على السلوك والاعراض عن المسلك بالكلية ومتى جعل قوله ثم توليتم للسلف وقوله وانتم معرضون للخلف فمعناه لعل الكلام انكم ايها الخلف شر من اسلافكم فقد كان منهم التولي ومنكم الاعراض فعلى الثاني والثالث [illegible] وانتم موصوفون [illegible]
قوم عادتكم الاعراض مستفاد من الجملة الاسمية [illegible] على الدوام والثبات على ما سلف [illegible] قوله لا تسفكون [illegible] اخبار في معنى النهي [illegible] الالتفات والتغليب والمراد به لا يتعرض بعضهم بعضا اي النهي عن التعرض وهذا الكلام في المعنى اخبار [illegible] فان قتل الرجل انما ينتهي عن الشيء الذي يقدر عليه فعلا وقد تقرر ان الانسان مجبول على عدم [illegible] في معنى النهي

فقتل نفسه

ونفسه بل دم

فقتل نفسه فاجاب بان في الوجه الاول بهذا حاصله ان المراد بالنفس [illegible] ليس [illegible] القاتل غيره ونفس غيره الا انه [illegible] بمجاز العلاقة المذكورة والاتصال بينهما والثاني ما ذكره بقوله او لانه يوجب قصاصا [illegible] بمجاز ايضا [illegible] ان العلاقة هو السببية فان قتل غيره يكون سببا لقتل نفسه قصاصا فعبر باسم المسبب عن السبب والثالث ما ذكره بقوله وقيل معناه لا ترتكبوا ما يبيح سفك دمائكم واخراجكم من دياركم فعلى هذا [illegible] ذكر المسبب وارادة السبب والرابع ما ذكره بقوله او لا تفعلوا ما يرديكم ويصرفكم عن الحياة الابدية فانه القتل في الحقيقة يعني ان المراد بسفك الدماء الموت الحقيقي الذي هو [illegible] القلوب [illegible] الحيوة الابدية الحاصلة بالمعارف الالهية والمراد من اخراج انفسهم [illegible] جعلها محرومة ممنوعة عن دخول الجنة التي هي الدار الحقيقية [illegible] ممنوعة عن [illegible] الجنة والمراد النهي عن [illegible] الموت [illegible] النهي عن مباشرة اسباب ذلك الموت والحرمان فكانه قال لا تفعلوا فعلا يكون سببا لسفك دمائكم اي لموت قلوبكم وزوال حيوتكم الابدية وحرمانكم عن دخول داركم الحقيقية التي هي الجنة فعليكم ذكر المسبب وارادة السبب ثم اقررتم بالميثاق اي باعطائكم بالميثاق واعترفتم بلزومه عطف تفسير له لان الاقرار بالشيء [illegible] الاعتراف بلزومه على المقر وثبوته في ذمته ولذا قالوا ان الرجل لو اقر على نفسه بالدين لرجل حكم به عليه ولزمه الاداء وقوله وانتم تشهدون توكيد له كقولك اقر فلان شاهدا على نفسه يعني انه لما قال اقر فلان احتمل انه تكلم بما يلزم منه الاقرار فازيل الاحتمال بقوله شاهدا على نفسه اي اقرارا شبه شهادة منه [illegible] على غيره [illegible] الطيبي في حاشية الكشاف اعترض عليه بان على هذا يلغو قوله وانتم تشهدون [illegible] الاحتراس وهو ان يؤتى في كلام يوهم خلاف المقصود بما يدفعه ولا يعتبر فيه التأكيد [illegible] كلام المصنف [illegible] بانه توكيد [illegible] الظاهر انه تذييل وهو تعقيب جملة بجملة تشتمل على معناها للتوكيد [illegible] الظاهر من كلام المصنف [illegible] تشهدون على الاسلاف على طريقة الالتفات كما قال الراغب [illegible] كلام [illegible] وانتم ايها الموجودون تشهدون الان على [illegible] على طريقة الالتفات [illegible] اسناد الاقرار اليهم [illegible] الخطاب [illegible] لانه اسناد الى غير ما هو له [illegible] الى الاسلاف على طريق الخطاب [illegible] الغيبة [illegible] الاسناد في [illegible] وانتم تشهدون الى الموجودين [illegible] حقيقة قال التفتازاني في حاشية الكشاف العدل الثاني [illegible] الافعال المذكورة من اخذ الميثاق والاقرار والشهادة في العدل المختار كلها انما كانت من اسلافهم لكن اسندت اليهم لكونهم على طريقهم ومتصلين بهم اصلا ودينا ومراده بالعدل المختار هو ما اختاره المصنف بعينه [illegible] للمخاطبين للاسلاف الغائبين [illegible] الحاصل ان كلا من الخطابين اما للاسلاف الغائبين على طريقة الالتفات لتنزيلهم منزلة المخاطبين الحاضرين [illegible] الاسناد حقيقة واما للاخلاف الحاضرين [illegible] الخطاب حقيقة والاسناد مجازا واما الاول للاسلاف والثاني للاخلاف الحاضرين [illegible] ثم انتم هؤلاء استبعاد لما ارتكبوه من القتل والاجلاء والعدوان [illegible] بعد اخذ الميثاق منهم والاقرار والشهادة عليه [illegible] على الاقرار ومنه ظهر وجه الاستبعاد المذكور [illegible] وجه الاستبعاد ما ارتكبوه من القتل والاجلاء والعدوان ما لم يتصور منهم [illegible] الميثاق والاقرار والشهادة [illegible] وانما استبعد ذلك [illegible] صدور [illegible] عنهم لان ارتكابهم ذلك بعد صدور هذه الافعال عنهم [illegible] الى نقض العهد وانتم مبتدأ وهؤلاء خبره فان قيل معنى هذا يلزم حمل الذات على الذات لان المبتدأ عبارة عن الذوات المخاطبين وهؤلاء عبارة عن الذوات المشار اليها بالاشارة الحسية فان كانا متحدين يلزم حمل الشيء على نفسه وان كانا متغايرين يلزم حمل احد المتغايرين على الآخر وكلاهما باطل فاشار الى الجواب عنه بقوله على معنى انتم ايها الحاضرون [illegible] بعد ذلك اي بعد الميثاق والاقرار والشهادة [illegible] للعهد حاصله انهما متحدان ذاتا ومتغايران اعتبارا [illegible] بعد الميثاق والاقرار وشهادتكم عليه قوم آخرون [illegible] بمنزلة تغير الذات

وكل ربع الالتفات للاسلاف [illegible]

فان صفتكم الان غير الصفة التي كنتم عليها فانكم قد كنتم اعطيتم الميثاق بان لا تسفكوا دماءكم ولا تخرجوا انفسكم
والان نقضتم ذلك العهد بان تسفكوا دماءكم بقتل انفسكم [illegible]
انفسكم من دياركم [illegible] وتخرجوا
فقد تغير اوصافكم فنزل تغير الصفة منزلة تغير الذات فصار كما يقال ذهبت نك وجئت بغيرك فان قيل من اين حصل [illegible] دلالة قوله ثم انتم هؤلاء على
التغاير قلت حصل من قبل البيان بقوله تقتلون انفسكم فانه اشارة الى نقض لا تسفكوا او بقوله وتخرجون
فريقا منكم فانه اشارة الى نقض لا تخرجوا انفسكم من دياركم كما صرح به التفتازاني فان قيل لا شك
ان المراد بانتم هؤلاء هو الجماعة في زمن الميثاق وهم غيب فلم عبر عنهم بصيغة الخطاب اعني انتم مع ان
الظاهر ان يقال ثم انهم نقضوا العهد يقتلون انفسكم الاية فلم عبر عنهم بهؤلاء الدال على القريب فالجواب
عنه بقوله وعدهم اي المعاهدين المغربين الموجودين في زمن الميثاق باعتبار ما اسند اليهم من الميثاق
والاقرار به والشهادة عليه حضورا اي حاضرين فعبر عنهم بانتم بطريق الالتفات فان الافعال
المذكورة فضائل يحق صاحبها ان يحضر ويخاطب وباعتبار ما حكي عنهم من القتل والاخراج والعدوان
غيبا فعبر عنهم بهؤلاء فان هذه الافعال تخرج صاحبها عن ساحة القرب والخطاب وتبعده من مرتبة
القرب وكما حكي ان المخاطبين بانتم هؤلاء وان كانوا اخلاف الاسلاف الذين اعطوا الميثاق الموجودين
في زمنه لكنهم جعلوا قوما واحدا ونزلوا منزلة المخاطبين فعبر عنهم بانتم هؤلاء اما حال والعامل
فيها معنى الاشارة وفيها معنى الفعل قيل وهو حال يتحد ذو الحال وعاملها كما في قولهم ها انت
ذا قائما وانا ذا قائما وهو ذا قائما فانهم اخبروا عن الضمائر الثلاث باسم الاشارة في اللفظ
والمعنى على الاخبار بالحال حكاية حال انت الحاضر وانا الحاضر وهو الحاضر في هذه الحال ولذا قال
ابو حيان والمقصود من حيث المعنى هذه الاحوال الاخبار بالحال فالمعنى فيما نحن فيه انتم الحاضرون
في هذه الاحوال او بيان لهذه الجملة اي ثم انتم هؤلاء يعني لما قيل لهم ثم انتم هؤلاء قالوا كيف
نحن فجيء بقوله تقتلون انفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم بيانا لما في قوله انتم هؤلاء
ويخبرنا بالا حالكم نقض عهدكم الى آخره وقيل هؤلاء تاكيد اي لانتم بانه يكون بدلا عنه او عطف
بيان والمراد بالتاكيد معناه اللغوي [illegible] وعليك انه ضعيف لانه ليس معنويا ولا لفظيا
والخبر اي خبر انتم هو الجملة اي جملة تقتلون الاية وقيل بمعنى الذين اي هؤلاء اسم موصول بمعنى
الذين والجملة صلته والمجموع هو الخبر ورد هذا [illegible]
حتى قال المازني لولا اشتهار مورده وكثرته لرددته وانا ناقلها لما قال ابو البقاء ان مذهب
البصريين ان هؤلاء لا يكون بمنزلة الذين وان اجازه الكوفيون حال من فاعل تخرجون
او من مفعوله او من كليهما لاشتمالها على ضمير الفاعل اعني ضمير تظاهرون وضمير المفعول اعني ضمير عليهم
فاذا اشتمل على ضميرهما حسن جعله حالا عن كليهما والتظاهر التعاون ففيه دفع لما يتوهم من
ان يكون مختصا بالاخراج على طريق الاصالة والاستقلال دون المظاهرة وهو المعاونة
فان قيل فقد دلت الاية على ان نفس الظلم كما هو محرم فكذا اعانة الظالم على ظلمه محرمة
وقبيحة ايضا فلم اقدر الله الظالم على ظلمه وسلط عليه شهوة الداعية الى الظلم
وازال عوائقه فهلا هو اعانة له على ظلمه اجيب عنه بان الله وان اقدر الظالم
على ظلمه وازال العوائق من طريقه لكنه نهاه عنه وزجره عنه بالتهديد والتخويف بخلاف المعين
فانه لا يزجره بل يرغبه فلا يلزم ان يكون الله معينا فان قيل فهل الاقدار والتمكين قبيح لافضائه
الى القبيح قلت لا يستلزم القبيح لا خلقه ولا خلق القدرة عليه [illegible]
الاوس والنضير حلفاء الخزرج قال الطيبي اعلم ان الذين كانوا [illegible] بيثرب فريقان
اليهود وهم قبيلتان بنو قريظة والنضير والمشركون وهم ايضا قبيلتان الاوس والخزرج
وكان بين الاوس والخزرج عداوة كثيرة فاستحلف الاوس قريظة والخزرج النضير
لينصرتهم على صاحبهم ولم يكن بين اليهود مخالفة ولا اقتتال وانهم كانوا [illegible]
حلفائهم جميعا اي لهذا الفريقين له اي لذلك الاية بعروة من المشركين في الذين

السالطين

الساطين الظالمين بالارث والعطاء للظالمين مع تضييع انفسكم بعد اتفاقكم
حيث نقضتم العهد والميثاق بالقتل والاخراج متعلق بقوله وتخرجون لعله تعلق الحال
بعاطفة او الجملة في موضع الحال من فاعل تخرجون او من مفعوله او منهما لاشتمالها على ضميرهما والضمير
لك ان قلت مبتدا واخراجهم مبتدا ثان ومحرم عليكم خبر المبتدا الثاني قدم عليه والجملة خبر
المبتدا الاول اعني ضمير الشان وهو مستغن عن العائد مع ان خبره جملة لكون الخبر نفس المبتدا
والشان ان اخراجهم محرم عليكم وقيل هو مبتدا ومحرم خبره واخراجهم مرفوع بمحرم على انه مفعول
ما لم يسم فاعله وهذا القول ضعيف لان ضمير الشان لا يفسر الا بالجملة والاسم المشتق الرافع لما بعده
مفرد فلا يفسر به ضمير الشان او مبهم اي الابهام بما يعني به الا بما يتلوه من المفسر كما في قوله ان هي
الا حياتنا الدنيا [illegible] فلما كان ضميرا مبهما مفسرا بما بعده يكون مبتدا ومحرم عليكم خبره واخراجهم
بدلا من الضمير مفسر له على ما اشار اليه بقوله ويفسره اخراجهم ببعض الكتاب اي وجوب الفداء
لان الظاهر ان الايمان بمعنى التصديق والتصديق يتعلق بالوجوب ويدل عليه ايضا قوله بعد
وجه المقابلة [illegible] والاجلاء حيث صرح في لفظ الجماعة والحاصل انكم لا تنكرون وجوب الفداء ولا وجه المقابلة فلم تقتلونهم
ويدل عليه قول صاحب الكشاف ان قريظة كانوا حلفاء الاوس والنضير حلفاء الخزرج
فكان كل فريق يقاتل مع حلفائه واذا غلبوا خربوا ديارهم واخرجوهم فاذا اسر رجل من الفريقين
جمعوا له حتى يفدوه فعيرتهم العرب وقالت كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم فيقولون امرنا
ان نفديهم وحرم علينا قتالهم ولكنا نستحيي ان نذل حلفاءنا فانه يدل على انهم يصدقون
حرمة القتال اي انهم يعتقدون وجوب الفداء فان الامر للوجوب ويجوز ان يراد بالايمان الفعل
مجازا لان الايمان بالشيء يوجب العمل به وبالكفر ترك العمل لان الانكار بالشيء يوجب ترك العمل به وتسميته
بالكفر مع انهم لا ينكرون للتشديد عليهم بتسميته تارك كافر للتشديد عليه [illegible]
للانكار والتوبيخ فان العهد اخذ عليهم اربعة عهود ترك القتال وترك الاخراج وترك المظاهرة
وفداء اساراهم ولما نقضوا الثلاثة الاول منها انكر الله عليهم ووبخهم عليه دون الرابعة وقيل
انكر عليهم ووبخهم على نقض العهود الاربعة اما الثلاثة الاول فظاهر واما الرابعة فلان كل فريق
انما يفدي الاسير اذا كان من عشيرته دون غيره وقد كانوا امروا بفداء كل اسير كان منهم سواء كان من عشيرته
ام لا [illegible] مضاف الى مفعوله ويستهم معطوف على [illegible] مضاف الى
المفعول [illegible] كل منهما من القتل والاجلاء ولا يخفى عليك ان حصول الاستحياء في القتل
يظهر في رتبة المقتول لان عقبا لهم لانهم ارتكبوا ما نهوا عنه في كتابهم من القتل والاجلاء
والمظاهرة حيث [illegible] سواء كان الكفر على معناه الحقيقي او بمعنى الترك [illegible]
باشد العذاب هو العذاب بنار جهنم [illegible] على الخطاب لقوله منكم [illegible]
الغيبة [illegible] الحياة الدنيا على الاخرة اشار الى ان الاشتراء
مجاز عن الايثار على طريقة الاستعارة التبعية ولما كان صلة الايثار كلمة على حمل [illegible] على
وفي الاية دليل على ان جمع حظوظ الدنيا والاخرة محال فمن اختار احدهما فاته الاخر فلا يخفف
عطف على الصلة والفاء للعطف فان قيل هذه الجملة تخالف المعطوف والمعطوف عليه في الزمان
قلت لان الصلات [illegible] وعطف الجملة على الجملة لا يشترط فيه الاتحاد في الزمان وانما يشترط ذلك
في عطف المفردات واختلف في عدم تخفيف عذابهم قيل انه كناية عن الدوام وعدم الانقطاع [illegible]
[illegible] يجوز ان يكون هم مبتدا وينصرون خبره [illegible] معطوفة على جملة
ولا يخفف عطف الاسمية على الفعلية [illegible] مرفوعا بفعل محذوف يفسره المذكور بعده [illegible]
[illegible] الاضمار على شريطة التفسير والرفع مختار [illegible] الاعراب لانه مفسر [illegible]
على التقدير الاول [illegible] التعذيب في الاخرة [illegible]
هو النصرة في الدنيا والاخرة وقد اختلفوا [illegible] النصرة في الدنيا وقيل في الاخرة [illegible]

الاول وفي الكشاف ولا ينصرف احد وفيه اشارة الى ان تقديم الظرف ولا هم ليس للحصر بل للتنويل
ورعاية الفاصلة وترك المص الاشارة اليه لاحتمال الحصر ايضا الرسل التترية اي ذكرهم واحدة
على اثره يعقبهن تترى منتابعين واحدا بعد واحد واصله وترى من الوتر وهو الفرد
وقد كانت الرسل يتواترون ويظهر بعضهم في اثر بعض والمواترة المتابعة ولا يكون
المواترة بين الاشياء الا اذا وقعت بينها فترة والا فهي مداركة ومواصلة ومواترة
الصوم ان تصوم يوما وتفطر يوما او يومين وتاتي به وترا وترا ولا تريد به المواصلة
وقد قيل ان بين موسى وعيسى عليهما السلام اربعة الاف نبي وقيل سبعين الف نبي كلهم كانوا
على شريعة موسى عليه السلام حتى بعث عيسى عليه السلام ونسخ شريعته ولهذا اخص بالذكر تعالى لقفينا
من باب الافعال وقفاه به اتبعه من القفا وفي الصحاح ففوت اثره قفوا وقفوا اي اتبعته
وقفيت على اثره بفلان اي اتبعته اياه انتهى من الذنب يغنيهن او الا التحتل عطف
على المعجزات واو ليس لمنع الجمع لجواز جمع المعطوف مع المعطوف عليه في البينات لان المعجزات
يبين نبوته والانجيل يبين كيفية شريعته ايشوع بالهمزة المماثلة معناه السيد
[illegible]
[illegible]
ومريم بمعنى الخادم لان امها جعلتها محررة لخدمة بيت المقدس كالزير من الرجال يعني ان مريم
في لغة العرب هي المرأة التي تكثر مخالطة الرجال كالزير من الرجال وهو الذي يكثر مخالطة النساء
وياء الزير منقلبة من الواو لانه من زار يزور فقلبت ياء لكسرة ما قبلها وسمي زيرا لكثرة زيارته ومخالطته
لهن فعلى هذا يكون تسمية ام عيسى عليه السلام بمريم من قبيل تسمية الزنجي كافورا على سبيل التمليح قال
روية قلت لزير لم تصله مريمه ضليل اهواء الصبي مندمه اي قلت لزير كثرة
مخالطة النساء ضلاله في اتباع الاهواء يعني مندم نفسه موقعها في الذلة كانه يعاتبه
على الاذى بالبطالة ومعاذة النساء فالضليل مبالغة الضال كالفسوق ومرفوع
بالابتداء ومندمه على صيغة الفاعل خبره ويروى بتندمه على لفظ المصدر واللام في لزير للاجل
ولم تصله صفة لزير ومريم اسم جنس ولهذا الصحيف واسناد الضليل الى التندم مجازي
في نهاية صاحب والاستشهاد في الزير ووزنه اي وزن مريم مفعل اذ لم يثبت فعيل
وفي المصباح مريم اسم اعجمي وزنه مفعل وبناؤه فعليل والميم زائدة ولا يجوز ان تكون
اصلية لفقد فعيل في الابنية العربية ونقل الصغاني عن ابي عمرو قال مريم مفعل من رام
يريم فهذا يقتضي ان يكون عربيا انتهى وقرئ بريم اي قارئا وبروح بالروح المقدسة قال التفتازاني
يعني ان القصد بهذه الاضافة الى تلبس الوصفية فلا محالة تكون اضافة معنوية
بمعنى اللام فلذا لم تجز العلم معه لا بواحد من المسميين به [illegible] ولا حاجة بل لا صحة
لما قال ابن جني في الاصل وصف بالمصدر مبالغة كرجل عدل ثم اضافة للموصوف
الى الصفة وتحقيقه ان الاضافة لملابسة الوصفية وان الروح مضاف الى المعنى الذي
اشتق منه المقدسة فان الاصل بالروح المقدسة فاضيف الروح الى القدس
الذي هو ماخذ المقدسة للمبالغة والتنبيه على زيادة اختصاص الروح بالقدس لان
في ان الصفة ان تلك منسوبة الى الموصوف جاد الصيف لوصوف الى الصفة
يلك الموصوف منسوبا الى الصفة فيزيد معنى الاختصاص وكذا الحال في حاتم الجود ورجل صدق
فان الاصل فيهما حاتم جواد ورجل صادق ثم اضيف الموصوف الى ما اشتق منه الصفة
قال في الكشف الحسن الاضافة في قوله روح القدس وفي نحو حاتم الجود من قبيل اضافة الموصوف الى المعنى
المشتق منه الوصف مبالغة في ثبوته له وذلك انه لا يضاف اليه الا لاختصاصه به واشتهاره بذلك وليس المعنى
فيه انه الجود استعمل بمعنى الجواد مبالغة ثم اضيف الموصوف الى الصفة كما ينسد اليه الاروح المقدسة

جبرائيل

جبرائيل لا يخفى عليك ان صاحب الكشاف فسر روح القدس بالروح المقدسة كما في المصنفة
ثم قال وصفها بالقدس كما قال وروح منه فوصفه بالاختصاص والتقريب للكرامة
وقيل لانه لم تضمه الاصلاب والارحام الطوامث وقيل بجبرائيل وقيل بالانجيل انتهى
وقال التفتازاني في حاشيته قوله فوصفه بالاختصاص يعني بقوله وقال وروح منه
وبالتنبيه القدسي وصفها فتذكيره في وصفه مع كونه عائدا الى الروح بمعنى على ان المراد
بالاول النفس الانسانية وبالثاني عيسى عليه السلام وقوله للكرامة متعلق بوصفه
بالقدس وقوله ولانه لم تضمه الاصلاب بناء على انه لم تحضنه [illegible] وقال الطيبي التقسيم في قوله
كما قال وروح منه للمبالغة في الكرامة اي فوصفها بالقدس لكرامته كما وصفه بالاختصاص والتقريب
للكرامة فالمص غير عبارته بالتقديم والتاخير والزيادة والنقص اما التقديم والتاخير فلانه قدم
تاويله بجبرائيل لاشتهاره به وانه قد تاخر صاحب الكشاف لان المناسب بالمقام تفسيره بروح عيسى
لا بجبرائيل اما الزيادة فلانه زاد وطهارته عن مس الشيطان واما النقص فلانه لم يذكر تفسير
روح القدس بنفس عيسى عليه السلام ووصفها اي روح عيسى بها الاسم بالقدس لطهارته اي طهارة
روح عيسى ذكره هنا وانثه في وصفها باعتبار اللفظ والمعنى فان الروح والنفس متحد بالذات والروح
مذكر والنفس مؤنث الصائغة الى النفس حيث قال الروح مضمر ورحلها لم تضمه الاصلاب اي اصلاب
الاباء والارحام الطوامث اي ارحام النساء التي تحيض فمريم لم تحض قط بقال هوي
بالكسر اي بكسر الواو يهوى بالفتح مصدر وفي المصباح ثم اطلق على ميل النفس وانحرافها نحو الشيء
ثم استعمل في ميل مذموم فيقال اتبع هواه وهو من باب ضرب هويا
بالضم بضم الهاء وبفتحها الفاء اي امر به في المصباح سقط اي من اعلى الى اسفل ووسط
الهمزة بين الفاء وما تعلقت الفاء به راجع الى ما في المعطوف عليه وهو قوله ولقد اتينا موسى الكتاب
وقفيناه بالرسل الخ [illegible] يعني ان الفاء للعطف هذه لجزء الشرطية على الجملة
الفعلية السابقة فتوسط همزة الاستفهام بين المعطوف والمعطوف عليه وذلك يبطل صدارتها
وذلك باطل لانها اصل في الصدارة فاجاب عنه بقوله توبيخا لهم على تعقيبهم ذاك النعم المذكورة
الافعال التي بعدها اي بالافعال الاثنية من الاستكبار والتكذيب والقتل وهذا التوبيخ لا يحصل
الا بدخول همزة الاستفهام على المعطوف لانه هو المنكر يعني انهم جعلوا النعم المذكورة من ارسال الرسل
وايتاء الكتاب والبينات سببا للاستكبار والتكذيب والقتل على ما هو المستفاد من الفاء العاطفة
المفيدة لسببية ما قبلها لما بعدها فانكر انيب عليهم ذلك التفريع ووبخهم بادخال همزة الاستفهام على الفاء
[illegible] فان التوبيخ وكذا
التعجيب بالنظر الى ترتب المعطوف بالفاء على المعطوف عليه ويحتمل ان يكون [illegible] افكلما جاءكم رسول
استئنافا اي ابتداء كلام والفاء للعطف على مقدر بعد همزة الاستفهام وهو وبخ عليه كما ذكر
بعد الفاء وفي الكشاف تقرير الوجه الثاني ويجوز ان يريد ولقد اتينا اهم ما اتيناهم ففعلتم
ما فعلتم ثم وبخهم على ذلك ودخول الفاء لعطفه على المقدر وقال التفتازاني في حاشيته بعد ما ذكر
الوجه الاول ثم جوز صاحب الكشاف ان يكون عطفا على محذوف مقدر بعد الهمزة على ما هو قانون
بين النحويين في مثل هذا المقام استبعادا لتوسط الهمزة بين المعطوف والمعطوف عليه
لا في الوجه الاول ابتاء على صدارة الهمزة والمقدر الذي هو فعلتم ما فعلتم يجوز ان يكون
عبارة عما ذكر بعد الفاء وعطف العطف للتفسير وان يكون غيره مثل اكفرتم النعمة واتبعتم الهوى
فيكون لحقيقة التعقيب في الحاصل ان الهمزة في الوجه الاول مقحمة بين المعطوف والمعطوف عليه
ومتوسطة بينهما لقصد التعجيب وليس مقحمة في الوجه الثاني ومتوسطة بينهما بل هي داخلة على مقدر
قبلها لان التوبيخ على الابتاء المذكور ولا يجوز والفاء العاطفة يدل على امرها وبخهم عليه [illegible]

ما بعد الفاء واعلم ان همزة الاستفهام اذا كانت في جملة معطوفة بالواو او بالفاء او بثم
قدمت على العاطف تنبيها على اصالتها في الصدارة نحو اولم ينظروا افلم يسيروا اثم
اذا ما وقع امنتم به واخواتها تنبيها على ان حروف العطف نحو وكيف تكفرون [illegible]
هذا مذهب الجمهور وسيبويه وخالفهم جماعة منهم الزمخشري فزعموا ان الهمزة
في تلك المواضع في محلها الاصلي وان العطف على جملة مقدرة بين الهمزة وبين
العاطف حفظا لصدارة الهمزة فزعموا ان التقدير في افلم يسيروا امكثوا فلم
يسيروا وفي افنضرب عنكم الذكر صفحا انهملكم فنضرب عنكم الذكر صفحا وضعف هذا
بوجهين احدهما لزوم ارتكاب حذف جملة بلا ضرورة والثاني انه غير مطرد في جميع
المواضع لانه غير ممكن في نحو افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت كما في المغني والفاء
للسببية او للتفصيل فان الاستكبار سبب للتكذيب والقتل فيكون عطفا للمسبب على السبب
وعلى الثاني يكون عطفا للتفصيل على المجمل ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي
والمراد بلفظ المضارع مع ان القتل منهم وقع في الزمان الماضي على حكاية الحال الماضية
بان يقدر الحال الماضي واقعا في حال التكلم استحضارا لها في النفوس لكونها امرا فظيعا
مستغربا او لله لانه على انكم عطف على فعلكم على حكاية الحال الماضية [illegible]
على [illegible] بعد اي بعد قتل الانبياء الماضية فيه اي في صورة القتل فانكم حولتم قتل محمد في الاستقبال
عطف المضارع على اصله والله لانه على الاستمرار [illegible] روي ان يهود [illegible]
فنزلت المعوذتان وسمته لذا شاة روي ان امراة من يهود خيبر جعلت السم في شاة [illegible]
واهدت الى الرسول عليه السلام وعلم رسول الله ذلك بالوحي [illegible]
بيان لقولهم قلوبنا غلف على طريقة الالتفات من الخطاب الى الغيبة اشعارا بابعادهم عن رتبة
الخطاب مقتضاه بانها خلقية لا يصل اليها ما جئت به ولا تفقهه اشارة الى ان دعواهم
عدم تمكنهم من قبول الحق وانهم مجبورون على خلاف ما قال محمد ويحيلون على [illegible]
قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر مستعار من الاغلف الذي لم يختتن
شبه قلوبهم في عدم نفوذ الحق فيه بشيء مغلف بغلاف بحيث يمنع غلافه من ان يصل اليه
شيء من خارج فاستعير للمشبه ما هو موضوع للمشبه به وهو غلف هذا على القراءة المشهورة
بضم الغين وسكون اللام جمع اغلف مثل احمر وحمر وهو كل شيء يحاط بغلاف فيكون محمولا
على قلوبنا من قبيل مقابلة الجمع بالجمع وقبل اصله راجع الى غلف بسكون اللام المذكورة في النظم الكريم
غلف بضم الغين واللام جمع غلاف مثل كتاب وكتب فخفف بسكون اللام
بخلافه على تقدير كونه مخففا غلف جمع غلاف او عيبة العلم لانه في تلك عبارة عن الظرف
فانه عبارة عن المظروف والمعنى ايضا على تقدير كونه جمع غلاف الغلاف لا يسع علما الا وعته اي حفظته ولا نعي اي لا نحفظ ما تقول يا محمد
رد لما قالوا يعني انهم لما ادعوا عدم تمكنهم من قبول الحق رد الله عليهم بان الامر ليس
كذلك بل اللعنهم بسبب كفرهم وخذلهم بسبب انهم صرفوا القدرة والارادة الى الكفر
بخلق الله في قلوبهم ولو صرفوها الى الايمان والهدى لخلقهما على ما جرت به عادته
فهم كاذبون فيما ادعوا من عدم الاستطاعة فانه لا نزاع في قدرة العبد وانها
النزاع في تاثيرها ولا يبعد ان يقول والمعنى ان ليس اي قلوبهم على الفطرة الاسلامية والتمكن
من قبول الحق ولكن الله خذلهم بكفرهم [illegible] اوانها ما قلوبهم بلا
قبول ما تقوله يا محمد لخلل فيه في قلوبهم بل لان الله خذلهم بكفرهم [illegible] اولهم
ان قلوبنا اوعية العلم وغلف لما اوتيتموه [illegible] مستغنون بما في
قلوبنا كما بينا فقليلا ما يؤمنون وما مزيدة للمبالغة في التقليل وهو ايمانهم ببعض الكتاب

يعني ان قليلا نصب على انه صفة مصدر محذوف وما زائدة لا نافية ولا مصدرية فالمعنى ايمانا قليلا يؤمنون
يعني لم يؤمنوا الا ايمانا قليلا نظيره قوله بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا اي الا ايمانا قليلا وذلك
الايمان القليل هو ايمانهم ببعض الكتاب وذلك لا يعتد به لان الايمان هو التصديق بجميع المؤمن به
لا ببعضه ويجوز ان يكون قليلا منصوبا على الحال من فاعل يؤمنون اي جمعا قليلا يؤمنون اي المؤمنون
منهم قليل لان معظم المشركين اكثر من مؤمن اليهود وانما لا يجوز ان يكون ما نافية لان ما في حيز
لا يتقدم عليها بالكثرة وصدارتها فلا يكون ما حيزها عاملا في قليلا ولانه لو كان كذلك لكان المعنى لا يؤمنون قليلا
فضلا عن الكثير لكن ربما يوهم سياق التقدم انهم لا يؤمنون قليلا بل كثيرا وذلك باطل واما المصدرية
فلا مجال لها لبقاء قليلا لا ناصب له بل يكون كانت مع ما بعدها في تاويل المصدر
وبتقدير المصدر مرفوعا بقليلا على ان يكون فاعلا له فاين الناصب له بل يحتمل في ان يكون ما يؤمنون
في محل الرفع بالابتداء وتكون قليل خبره اي ايمانهم قليل واما لم يجعل قليلا من صفة الاحيان كما جعل بعض
التفاسير يعني زمانا قليلا يؤمنون كما في قليلا ما تشكرون لانهم لم يؤمنوا قط ثم اذا كان كلمة
في معنى العدم فهو يحتمل لكنه بعيد لانه في تلك المعنى يؤمنون زمانا معدوما ولا تحصيل له ولما كتابهم
بيان لما معهم وقرئ بالنصب على الحال من كتاب واما على قراءة الرفع فهو صفة ثانية للكتاب فيلزم
تقديم على جواز ان الصفة المؤولة لا يجوز تقديمها على الصفة الصريحة الا في الشعر لتخصيصه بالوصف
بهذه الاية يخرج على حال اذا كان نكرة لا يجوز عنها الحال الا ان يكون متقدمة عليها ولا بد
اعني من عند الله وقع لما يقال ان ذا الحال نكرة فاجاب بانها قد تخصص بالوصف وجواب لما محذوف
عند الا اذا تخصص ذو الحال النكرة اشارة الى رد ما يقال انه قوله فلما جاءهم
اي كفروا به او كذبوا به او نبذوه وراء ظهورهم ونحوها فيه اشارة الى [illegible] الافعال ما صيانة والفاء واما ما يقال
ما عرفوا جواب لما الاولى اذ لم يجيء في فصيح الكلام جواب لما مقرونا بالفاء
ان لما الثانية تكرار للاولى والفاء للاستقبال بان يحتمله كان عقيب استفتاحهم به فليس بمفيد لان
ما عرفوا حاصل الكتاب قبله وكانوا من قبل يستفتحون حال مما قبلها استقام النظم لما بين الكتاب
والنبي المستفتح به من الاتصال حتى ان الاستفتاح به استفتاح به واما جعل لفظ كفروا به المذكور
في النظم جوابا للاولى والثانية معا ففيه مقتضى الاستفتاح ويستفتحون عليهم اي على المشركين ويقولون
بيان للاستفتاح فلما جاءهم ما عرفوا من الحق اعني محمدا اي عليهم يعني ان المقام مقام المضمر واتى بالمظهر
للدلالة على انهم لعنوا لكفرهم بناء على ان الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فيفيد دلالة على ان اللعنة
مستمرة ما دام كفرهم ولهم للخلاص عنها بترك الكفر والايمان بحيث الحكم ويكون الكافرين والمعهود المذكورون
ما نكرة بمعنى شيء مميزة لفاعل بئس المستكن واشتروا صفته اي شيء اشتروا به انفسهم صفته اي بعدما علم انهم اختلفوا في ما هذه
فقال الفراء وابو علي ما موصولة بمعنى الذي فاعل بئس والجملة بعدها صلتها وان يكفروا المخصوص بالذم ورد بان
وقوع الذي مصرحا به فاعلا لبئس نادر فكذا ما يكون بمعناه وقال سيبويه والكسائي ما معرفة تامة بمعنى الشيء
فمعنى بئسما اشتروا به انفسهم بئس الشيء الذي اشتروا به انفسهم فما هو الفاعل لكونه بمعنى ذي اللام وان يكفروا المخصوص بالذم
ورد هذا ايضا بان مجيء ما بمعنى المعرفة التامة اي بمعنى الشيء المعرف نادر في غير هذا الموضع بل يجيء بمعنى شيء منكر
اما موصوفة او غير موصوفة ويجوز ان يقال على هذا القول اي يكون ما بمعنى الشيء المعرف فقوله بئسما اشتروا به انفسهم
جملة متوسطة بين الفاعل اعني ما وبين المخصوص بالذم بيانا لاستحقاق الذم وان يكون صفة مذموم
محذوف وقوله ان يكفروا بدل من ذلك المذموم او خبر مبتدا محذوف والجملة بيان للمذموم وقال
الزمخشري وتبعه المصنف ما نكرة مميزة منصوبة المحل موصوفة بجملة اشتروا به انفسهم وان يكفروا المخصوص
بالذم ومعناه باعوا لان الشراء من الاضداد وجعل الباء على الفعل الرابع اي ما يؤيد هذا المعنى بعد
المخصوص بالذم قال التفتازاني في حاشية الكشاف هذا انما يصح لو قال كفروا بلفظ الماضي ليطهر
ان ما باعوا به انفسهم واستبدلوا به الا انه ليس هو ان يكفروا لانه المستقبل واجيب بان الفعل

والاشعار بان ابى
يكفروا لا ان
العجلة وكلفها
للمبالغة [illegible]

للفاعل المستكن

الى الخائنة والعاقبة مما باعوا به انفسهم او شروه باعتقادهم كفر اهم الذين بكرهم اهل العافية وبان المعنى على المضي
والعدول الى المضارع على طريق حكاية الحال الماضية استحضارا للصورة البديعة للكفر بعد ذلك
الاستفتاح طلبا اى النبي لهم وحسدا في البغي بالطلب لان النبي لهم لانه اصل معناه يقال بغاه
اى طلبه وعطف تجد عليه عطف تفسير العام بالخاص لان الحسد طلب زوال نعمة المحسود وبين
الحاسد ان يطلب ذلك وبذلك يتجه تفسيره بالحسد ووجه تعبير الحسد بالبغي وهو علة يكفروا
دون اشتروا والتفصيل جعل صاحب الكشاف علة لاشتروا لا ليكفروا ورجحه صاحب
الكشف بان المقصود ذم الكفر الذي آثروا على الايمان بغيا لا ذم الكفر المطلق بغيا فينبغي ان يكون علة لاشتروا
واما الفصل فليس باجنبي فلا يضر حاصله ان كلام الكشف وان كان متعلقا بالمعنى في نفسه الا ان سوق
الاية لذم الاول لان الذم المذكور يتفرع على اختيارهم الكفر مع معرفتهم حقيقة الايمان ووجوبه
حيث قال فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فالمناسب بهذا المقام ان يبين سبب اختيارهم اياه وان يذم
من حيث سبب اختياره ذلك ولما بين ان المقام يقتضي كونه علة لقوله اشتروا بين انتفاء
ما يمنع من ذلك من حيث ان المخصوص بالذم ليس اجنبيا في موضعه لانه من متعلقات فعل الذم
كاشتروا واجاب التفتازاني عن كل واحد من الامرين بقوله المخصوص بالذم وان لم يكن اجنبيا بالنسبة
الى فعل الذم وفاعله لكن لا خفاء في انه اجنبي بالنسبة الى الفعل الذي وصف به تمييز الفاعل
والقول بان المعنى على ذم ما باعوا به انفسهم حسدا انهم الكفر لا على ذم ما باعوا به انفسهم
الكفر حسب الحكم انتهى واراد بالفعل الذي وصف به تمييز الفاعل لفظ اشتروا لانه بمعنى
لفاعل بئس المستكن فيه ويمكن ان يجاب بمنع قوله انه اجنبي بالنسبة الى الفعل الذي وصف به تمييز
الفاعل بان الصفة والموصوف والتمييز والمميز شيء واحد فصار اشتروا الذي وصفه لتمييز الفاعل
كانه هو فاعل بئس فلا يكون اجنبيا اعلم ان هذه التكلفات يستقيم لو جعل المخصوص الذي مبتدأ
مؤخرا كما هو المشهور في المخصوص بالمدح والذم واما اذا جعل خبر المبتدأ المحذوف كما هو احد
المذهب فيه فلا يكون الفاصل بين العامل والمعمول هو الجملة التي لا محل لها من الاعراب فالاعتراض
ظاهر ثم اعلم ان الفصل انما يلزم لو كان علة لاشتروا المذكور في النظم اما لو جعل علة لاشتروا
المقدر لبغيا فكانه قيل لم اشتروا فاجيب بقوله اشتروا بغيا فلا يلزم الفصل فليتامل
ان ينزل الله اى لان ينزل اختلفوا فيه فقيل انه مفعول لاجله من بغيا والناصب له
بغيا اى علة البغي انزال الله من فضله على محمد عم والثاني انه منصوب على نزع الخافض المتعلق
بغيا [illegible] والثالث انه رأى المصنف بقوله او حسدوا على ان ينزل الله من فضله ظرف مستقر
صفة المحذوف مفعول ينزل اى ما ينزل شيئا من فضله وفيه اشارة الى ان النبوة والوحي
كان من فضل الله مقتضى ذات النبي كما زعم الحكماء الكفرة من عباده هو افضل الخلق بيان الوجه
استحقاقهم الغضب المترادف يعني انهم لتضاعف جنايتهم استحقوا تضاعف الغضب ولذا
قال صاحب الكشاف فصاروا احقاء بغضب مترادف لانهم كفروا بنبي الحق وبغوا عليه
وقال التفتازاني دل على الاستحقاق العطف بالفاء على اشتروا اى السابقة وفيه لا على
تضاعف لجناية الكفر والبغي ولا يخفى عليك ان هذا يناسب جعل بغيا علة ليكفروا كما فعل المصنف
لا لاشتروا كما جعله صاحب الكشاف فيقول صاحب الكشاف لانهم كفروا بنبي الحق وبغوا عليه لا يناسب
جعله علة لاشتروا بل يناسب جعله علة ليكفروا وقوله في تضاعف جنايتهم الكفر بمحمد عم بعد كفرهم
بعيسى عم فكانوا متكبرين لتعنيف مراد به اذلالهم لانه من العزة وهو الذل او في المصباح
يقال هان يهون هونا بالضم وهوانا ذل وحقر وبعد ابالمهزة يقال اهان الشيء
بمعنى استهانه واذله فالمهين اسم فاعل منه اصله مهون على وزن مكرم نقلت كسرة الواو
على الهاء الساكنة قبلها فسكنت الواو بعد كسرة الهاء فقلبت ياء ولما كان المراد من الحصر المستفاد

من عدم

ومنه ظهر ان قوله في المصنف ان بغيا علة لتكفروا هو قوله بغضب حال من فاعل باؤا وقوله على غضب صفة بغضب صح

٤٠٧

من تقدم الخبر على المبتدأ هو حصر العذاب المهين لا مطلق العذاب لا يلزم انحصار مطلق العذاب
على الكافرين ولا يلزم ان لا يعذب المؤمنون اصلا الا فال والكافرين واو نولهم تنبيها على علة
استحقاقهم للعذاب المهين باسم ما تبيان لعموم ما حال عن الضمير في قالوا اما على حذف المبتدأ
او تجويز العامل في المضارع المثبت ولم يجعل عطفا على فاعل العصر الاستحضار والاستمرار
لان الحال اذا دخل في ردّ مقالتهم اى قالوا اذ ذاك مقارنا بما يبعد على بطلانه ودون بمعنى الاصل
مصدر ووراء سيره ووراء مثل ففي يقتضي مضا جعل في الاستعمال ظرفا زمانيا او مكانيا في المصابيح
ووراء كلمة مؤنثة تكون خلفا وتكون قداما واكثر ما يكون ذلك في المواقيت والازمان من الايام
والليالي لان الوقت ياتي بعد مضي الانسان فيكون وراءه وان ادركه الانسان كان قدامه
ويقال وراءك برد شديد وقدامك برد شديد لانه شيء ياتي فهو من وراء الانسان على
تقدير لحوقه بالانسان وهو بين يديه على تقدير لحوق الانسان به فلذلك جاز الوجهان
واستعماله في الاماكن شائع على هذا التأويل وفي التنزيل وكان وراءهم ملك اى امامهم
انتهى حاصله انه اذا اعتبر هو وراء زيد بمعنى قدامه بمعنى الاضافة الى مفعوله فمعناه الذي
يواريه زيد او ان كان بمعنى خلفه بمعنى الاضافة الى فاعله فمعناه هو الذي يواريه زيد كا
يستره ويضاف الى الفاعل كما في الحديث في القصاص ولو قتل زيد وراء عمرو وكان عمرو متواريا بزيد
فيقع على زيد خلفه ويتوارى به اى بالوراء ما يتوارى به اى بالفاعل وهو راجع الى ما
خلفه اى خلف الفاعل ويضاف اى الوراء الى المفعول كما في النوب فيرادى به اى بالوراء
ما يواريه اى المفعول فلو قيل زيد وراء عمرو وعلى ان يكون الاضافة الى مفعوله يكون عمرو مستورا
بزيد ويكون زيد المفعول قدامه اى قدام الفاعل فالوراء في الاية مضاف الى مفعوله وهو
التوراة والقرآن قدام التوراة وبذكر الضمير الراجع الى التوراة باعتبار ما قبلها اعني ما
وبذلك اى كون الوراء يضاف الى الخلف والقدام عد من الاضداد والاوفق اصل اللغة لتسميتها
ومما صرح انه لما كان في اللغة بمعنى الستر فاعتبر كونه ساترا يضاف الى الفاعل وان اعتبر كونه
بمعنى المستور يضاف الى المفعول وهو في محل النصب على انه حال من ضمير وراءه والعامل في
الحال الضمير في وراءه والعامل فيه يكفرون وقوله مصدقا لما معهم حال مؤكدة من الحق
والعامل فيها ما في الحق من معنى الفعل اى احقه مصدقا لما معهم وتعريف الخبر في قوله هو الحق
قيل انه للحصر واعترض عليه بانه لا يستقيم الحصر لان ما وراء القرآن من الكتب السماوية ايضا حق واجيب
بانه يستقيم باعتبار تقييده بكونه مصدقا لكتابهم ولو لم يعتبر هذا القيد لما استقام الحصر
لان الحق الذي يكون مصدقا لما معهم هو القرآن خاصة ولذا خص ما وراءه بالقرآن مع الانجيل
ايضا وراء التوراة ويحتمل ان يكون للحصر فلا احتياج الى الاعتبار بان المبتدأ اسم للاتصاف
بذلك الخبر اى الحقية معروفة به على طريقة قد لكل والدك العبد ينظم رد مقالتهم
كانه قيل انتم كاذبون في قولكم نؤمن بما انزل علينا لانكم تكفرون بما يوافق كتابكم وهو
القرآن واذا كفرتم به فقد كفرتم بكتابكم والتوراة لا تسوغه اى لا تجوز قتل الانبياء
وانما اسنده اى قتل الانبياء اليهم اى الى الحاضرين المعاصرين مع ان القتل وقع من اسلافهم
وآبائهم واجاب عنه بقوله لانه فعل آبائهم فاسنده اليهم لما بينهم من الاتصال نسبا
واتباعهم الكتب ائمة عازمون عليه حيث انه معاهم في قتل محمد عم يعني الآيات التسع وهي
الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم والعصا واليد البيضاء وفلق البحر وتفجير الماء
اعلم ان قوله عم ولقد جاءكم موسى بالبينات عطف على قوله قل فلم تقتلون وانه من تتمة الاعتراض
المذكور عليهم على ما يستفيض به والباء في بالبينات للتعدية او للملابسة وقوله بعد مجيء موسى
بالبينات يدل على اللام في قال فان قلت فما فائدة ثم مع ذكر قوله من بعده قلت ان فائدتها
التنبيه على ان ذلك منهم بعد تقرير الآيات والتمكن من معرفتها تعبادة العجل عيادتكم اباه

ما امركم به في التورية اشارة الى نفي ما ادعوه من الايمان بالتورية والتهكم بهم لقوله بقوة واسمعوا اسماع طاعة نقيض لقوله او اسمعوا او اشارة الى ما عنى ان يقال كيف يطابق جوابهم سمعنا وعصينا اي لم يقل لهم واسمعوا فان جواب اسمعوا اما سمعنا واما لا نسمع من غير ذكر شيء او قولهم عصينا زايد مستدرك في الجواب بل يكون منافيا لان معناه لم نسمع فكانهم قالوا في الجواب سمعنا ولم نسمع فاجاب بان هذا انما يلزم كذلك اذا امروا بالمطلق السماع وههنا قد امروا باسماع مقيد بكونه سماع قبول وطاعة فاجابوا بنفي المقيد باعتبار انتفاء قيده فقالوا سمعنا سماع عقبه فيطابق السؤال بلا استدراك قيل لم لا يجوز ان يكون الجواب كليهما معا بان اجاب بعضهم سمعنا وبعضهم عصينا اجيب عنه بان قوله واشربوا آب عنه لان الاشراب مسند الى الجميع وعندهم قال ان قولهم سمعنا مقابلة اسمعوا وعصينا في مقابلة خذوا بقوة بل

تداخلهم حبه ورسخ في قلوبهم صورته اي تداخل في قلوبهم وارتسخ فيها الاشارة الى انه على حذف المضاف واقيم ما اشرب للثوب الصبغ اذا تداخل الصبغ في اثواب تداخل اي ما اعضاء الشارب وذلك لان حقيقة الشرب تناول الماء بالفم وبحال في الجوف ولا ماء ههنا فلا يمكن حمله على حقيقته وان اريد بالشرب مجرد ادخال الشيء في الجوف فحقيقته حمل الشرب على معنى الدخول بتقدير المضاف اعني حبه فان الحب ما لا يتعلق به الشرب الحقيقي الا انه قد شاع الشراب في كل ما ينفذ في الشيء ويختلط به نفوذ المشروب في اعضاء الشارب واستعارة اسم الشرب له للنفوذ فيه كقوله نشرب الحب كما شرب بعد كاس وما نفذ الشراب ولا ارولت ثم في حذف المضاف واسناد الشرب الى انفسهم من المبالغة ما لا يخفى بيانه ورسخ في قلوبهم صورته لفرط شغفهم اي بالحكم في المصباح شغف الهوى قلبه شغفا والاسم الشغف بفتحتين بلغ شغافه وهو غلافه وشغفه المال زين له فاحبه فرسخ في صدورهم اي في قلوبهم انما يقتضي الى حبهم اياه بناء على المعنى الثاني لا الاول وفي قلوبهم بيان لمكان الاشراب قال الطيبي قوله واشربوا منهم لا يعلم منه اي مكان من امكنة جسدهم تداخل فيها الحب فبين ان المكان هو قلوبهم كما في قوله يشرح لي صدري فان قوله اشرح لي يبهم حيث افاد ان شيئا ما عنده يحتاج الى الشرح فبين بقوله صدري ذلك المبهم وفيه نظر لانه يفيد بعض ان يجعل في قلوبهم قبل ذكر الحب لانه قيل البيان وقبل الحاجة الى البيان اللهم ان يعتبر الحب مقدما على في قلوبهم نية اقول توضيح هذا الكلام ان الحب لما كان معتبرا في الكلام لتعذر الحمل على الحقيقة كان محله هو القلب توجه ان يقال الا يكفي ان يقال واشربوا العجل اي حبه ويلزم ان يكون ذكره مستدركا في الكلام لانه معلوم بالضرورة فاجاب بانه لما اسند الاشراب الى الجملة وفي المعلوم ان جملة الاجزاء لا يكون محلا للمحبة احتيج الى بيان محله من تلك الجملة فبينه بذكر قلوبهم فيما كان الظاهر ان يقال فاشربت قلوبهم العجل اي حب العجل فلم قال واشربوا في قلوبهم اجيب عنه بان الا انه عدل عنه الى المنزل باسناد الاشراب الى انفسهم للمبالغة كانهم اشربوا بجملتهم العجل نفسه كما ان الاكل في قوله انما يأكلون في بطونهم نارا كذلك فان الاكل لا يكون في جميع الاجزاء ذكر في بطونهم بيانا لمكان الاكل بل هو فيما نحن احق من هذه الاية لصلوح اتصاف القلب بالاشراب الحكمي في قوله اشرب قلوبهم حب العجل بخلاف الاكل فانه لا يصح ان يقال يأكل بطونهم ناره او كله في ما نحن فيه من العدول الظاهر الى المنزل ما لا يخفى من الفخامة والابهام والتفصيل وجه ما المبالغة في الاسناد الى الكل والدلالة على التمكن المستفاد من الظرفية وان العجل نفسه هو المشرب مبالغة في اشراب الحب كانه تجسم اوحلوله نفسه

عم لم يروا اجساما اخبث منه اي اخس فتمكن في قلوبهم ما سوله اي زين لهم السامري رعموا انه اتعى يعني الهاء والكلوب حلولية زعموا انه اتعى بحلول الاله فيه كما يدفع ما يقال ان الكفر لو كان سببا لاشراب العجل لوجد في سائر الكفرة ايضا لوجود الكفر فيهم ايضا وما ذكره الامام ان جمعا عظيما من العقلاء كيف اتفقوا على ما يعلم فساده ببداهة العقل

للمبالغة

بضافة المصدر الى مفعوله او بالاخلال بايات الله بان لا يصدقوها والا لم اتخذوا العجل الها بعد ظهورها او اعتراض عطف على حال لكن هذا ابنا على جواز وقوع الجملة المعترضة في اخر الكلام الفرق بين ان يكون حالا وبين ان يكون معترضة ان الحال لبيان هيئة الفاعل والمعترضة لتاكيد الجملة بتمامها ومن ثمه قال في الحال اتخذتم العجل ظالمين بعبادته وفي الاعتراض وانتم قوم عادتكم الظلم استمر شانكم وعبادة العجل نوع منه والبيضاوي لكن لما انه مقيدة للمطلق فتكون كالمخصص للعام والمعترضة اعم مما اعترضت فيه وفي الكشاف والتحقيق ان الاعتراض اولى وان كان ميل اكثر المفسرين الى الاول لانه يكون تكرارا محضا فان عبادة العجل لا تكون الا ظلما بخلاف الثاني فانه يكون بيانا لرذيلة لهم تقتضي ذلك ثم قال نعم يمكن ان يحمل على بيان شمول الظلم او لحالهم واوقاتهم فلا يلزم التكرار قلت دلالته على هذا الشمول غير بينة اللان يؤخذ من معنى الدوام والاستمرار الذي يدل عليه الجملة الاسمية ومع ذلك لا يعارض فائدة الاعتراض فالوجه ان يقال ان حمل الاتخاذ على الحقيقة نحو اتخذت خاتما اي صنعته وفعلته فظاهر ان الحال اولى لان الاتخاذ على هذا المعنى لا يستلزم كونه ظلما الا اذا تقيد بعبادته وان حمل على انه بمعنى العبادة كما يشعر به لفظ المصنف حيث قدر الها بقوله وانتم ظالمون جار مجرى القرينة الدالة على التجوز وفيه تعريض بانهم صرفوا العبادة عن موضعها الاصلي الى غير موضعها وايهام مبالغة من اطلاق الظلم بانه عبادة العجل كل الظلم وان لم يشرك شائبة الظلم حيث لم يقل ظالمون فيه فهذا يعين قول الاكثر وانتهى فقول المصنف حال بمعنى اتخذتم العجل ظالمين بعبادته يشترك لفظ الها مع ذكره سابقا لبس على ما ينبغي فان قيل انه اشارة الى ان جعله حالا مبني على جعل الاتخاذ مبنيا على معناه الحقيقي قلنا باباه ذكره سابقا والحاصل ان جعله حالا بعد جعل الاتخاذ بمعنى الاتخاذ الها لبس على ما ينبغي ومنه ظهر قوة جعله اعتراضا فقول من قال انه ان جعل الاتخاذ الها على معناه الحقيقي فالحال الظاهر وان جعل بمعنى عبدتم العجل ففائدة الحال زيادة التوبيخ لا يدفع محذور التكرار نعم لو قيد الظلم بالاخلال بايات الله اندفع التكرار وفيه ما فيه لان عبادة العجل كل الظلم انما الظلم كان ولما في هذه الاية ايضا اي كالاية السابقة لابطال قولهم نؤمن بما انزل علينا فان اتخاذهم العجل مع ما بنا في هذا القول منهم وبطلان ادليس في التورية اتخاذ العجل الها ولا الظلم ولقائل ان يقول فعلى هذا كان المناسب لسياق الاية حمل الظلم على ظلم غير اتخاذ العجل الها لان رد قولهم المذكور من وجهين اولى من الرد بجهة واحدة ولعل لحكمة المراد بالظلم المذكور عبادة العجل كان الرد من جهة واحدة والتنبيه عطف على ابطال لا التكرير

عطف على الابطال لقوله او كذا اي الابطال قولهم المذكور بعد الى لقولهم انا نؤمن بما في التورية وكرر رفع الطور لما نيط به من زيادة ليست مع الاولى مع ما فيه من التوكيد واذ اخذنا ميثاقكم الى قوله ان كنتم مؤمنين متصل لانه ذكر في الاولى واذكروا ما فيه وذكر ههنا واسمعوا والمراد بقوله خذوا ما اتيناكم بقوة التلقي بالقبول والتمسك بما فيه مع وقورنا طاو بقوله واسمعوا العمل بما فيه والطاعة لاوامره وحفظ ما فيه وكذلك معنى قوله واذكروا ما فيه ثم قال ثم توليتم من بعد ذلك وههنا سمعنا وعصينا وهو مشكل لان من سمع وعصى بعد الميثاق واما الزيادة فهي قوله واشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم الاية والمراد بكفرهم ذلك العصيان والتولي فوضعه موضع الضمير على ان ذلك العصيان والتولي هو كفرهم وكجحودهم بالايات وكقوله ان تلك النعم وانه ادخل في عبادة العجل وبان يخاطبوا بقوله بئسما يامركم به ايمانكم على سبيل التهكم والسخرية انتهى وقيل الاولى لتذكير النعم والثانية للاحتجاج او الاول انما ذكر لنعمة واللتي خطبوا بحال الماضين والثالث لمحض المعصية منهما حمله على رد قولهم المذكور فتبادل اي قلنا لهم خذوا اشارة الى ان القول مقدر قبل خذوا

والمراد بالعصيان نقض الميثاق فانها

العجل الها ... جمل

تعالى ... بما ... تكرار ... قد

حج

حج

ماهم

حاصله ... الحال قالوا

حمل على اسلم

ماهم

لانه ليس في التورية عبادة العجل

من لكن تمثال حيوان هو مثل في البلادة الى السموات والارض بئسما يامركم به راجع الى ما اي بالتورية
الباء متعلق بايمانكم الحمد لهذا الامر اي عبادة العجل او قولهم سمعنا وعصينا وفي الكشاف اضافة الامر
الى ايمانكم تهكم كما قال قوم شعيب اصلوتك تامرك وكذلك اضافة الايمان اليهم يعني ان اسناد
يامركم الى ايمانكم تهكم بهم وكذلك اضافة الايمان اليهم اما الثاني فظاهر كما في قوله ان رسولكم
الذي ارسل اليكم لمجنون تحقيرا واستبعادا ودالة على ان مثل هذا لا يليق ان يسمى ايمانا الا بالاضافة
اليكم وليس المراد انه استعارة تهكمية واما الاول فلان الايمان انما يامر ويدعو الى عبادة
من هو غاية في العلم والحكمة فالاخبار بان ايمانهم يامر بعبادة من هو غاية في البلادة غاية
التهكم والاستهزاء اي استهزاء جعل يامر به بمعنى يدعو اليه اولا وثانيا قصد الاسناد الى السبب
الباعث لها كما قد ينبو عنها ولا كما هو لنحو الزاما عليهم متعلق بالمعدودة فان توبيخهم
باستكبارهم عن الايمان بكل نبي جاءهم بما لا تهوى انفسهم بعد ظهور المعجزة عنه الزام عظيم وكذا الاخبار بكفرهم
بايه فواتح الحج وقوله ان كنتم مؤمنين بما انزل عليكم فلم تقتلون انبياء الله ومن امن به كيف يتاتى
منه ان يقتل نبيا الزام بليغ تقرير للقدح في دعواهم الايمان بالتورية فان اصل القدح حاصل
من قبل بقوله ثم اتخذتم العجل وبقوله سمعنا وعصينا وكان هذا تقريرا له سواء جعل الجواب المقدر
بالشرط المذكور اعني قوله لا يامركم بهذه القبائح ولا يرخص لكم فيها ايمانكم او قوله فبئسما يامركم به ايمانكم
ثم المعنى على التقدير الاول انا لو فرضنا انكم امنتم بالتورية فذلك الايمان لا يامركم بمثل هذه
القبائح ولا يرخص لكم فيها اذ ليس في التورية ما يدل على جواز قتل الانبياء وعبادة العجل
ونقض الميثاق والكفر بما عرف انه حق والايمان الذي تدعونه فهذا مركم بهذه القبائح فبطل
انه ليس من الايمان بالتورية فلا يليق ان يسمى ايمانا الا بالاضافة اليكم فلذلك قيل بئس
ما يامركم به ايمانكم بدل ليس ما يامركم الايمان بالتورية فظهر انه كان ابطالا لقولهم نؤمن
بما انزل علينا وعلى التقدير الثاني لو فرضنا انكم مؤمنين بالتورية لوجب ان لا يامركم ايمانكم
بالقبائح لكن ايمانكم امركم بذلك فثبت انكم لستم بمؤمنين فكيف تدعون الايمان بما انزل
عليكم من التورية فقوله ان كنتم مؤمنين كلمة اشارة الى المقدمة الشرطية للقياس
الاستثنائي وقوله بئسما يامركم به ايمانكم اشارة الى المقدمة الاستثنائية التي استثني فيها
نقيض التالي المقدر ليستدل بها على نقيض المقدم كما هو رسم القياسات الاستثنائية وفي الكشاف من
ان كنتم مؤمنين تشكيك في ايمانهم وقدح في صحة دعواهم له قال التفتازاني لاستحالة الشك
على المتكلم على ما هو الاصل في ان والاولى ان يحمل على الفرض والتقدير كما ذكر في مواضع اذ لم يعهد
استعمال ان لتشكيك السامع معين وقيل انه ليس لتشكيك المتكلم لاستحالته لان المامور
بهذا القول محمد عم فما يحتمل منه الشك بل لعدم مطابقته للواقع ولا للتشكيك من المتكلم لاستحالته
عليه ولا للمخاطب اذ لم يعهد استعمال ان لتشكيك السامع معين بل لتقرير القدح في دعواهم الايمان
بالتورية قلت جعل هذا الكلام نافيا بمعنى ما كنتم مؤمنين الا لتقرير القدح ليس ببعيد
ان كانت لكم الدار الاخرة عند الله خالصة لكم كما قلتم لن يدخل الجنة الا من كان هودا فان الاستثناء يفيد الاختصاص
والحصر كما هو معلوم شروع في بيان نوع اخر من اباطيلهم يعني ان من جملة قبائحهم انهم كانوا
يامنون من سوء الخاتمة ولا يخافون منها بل يجزمون بان الدار الاخرة ونعيمها خالصة لهم
مختصة بهم كما قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقالوا كونوا هودا او نصارى
تهتدوا وقولهم نحن ابناء الله واحباؤه فامر الله رسوله عليه السلام بقوله قل لهم
ان كانت الدار الاخرة لكم كما تزعمون فان كنتم ابناء الله واحباؤه كما تدعون فتمنوا الموت
لان الانسان يحب الانتقال الى داره ومنزله والى الكريم وحبيبه ولا يخاف منها السوء بل ينتظر
النعيم والكرامات فان الامر كما زعمتم فتمنوا الموت حتى تنجوا من غم الدنيا وشدائدها ان كنتم صادقين
في دعواكم فان قالوا علمنا انكم تقولون ان الاخرة للمؤمنين ثم لا احد منكم يتمنى الموت

اذا قيل

اذا قيل له تمنوا الموت فهل عذر لاجلكم فهو عذر لنا فلا معنى لاحتجاجكم بذلك علينا قلنا ان المؤمنين
لم يجعلوا لانفسهم من الفضل والمنزلة مثل ما جعل اليهود لانفسهم بل المؤمنون وان جل قدرهم
لا يزال يعتريهم خوف الخاتمة ومن كان قد بشر منهم بشيء من الطاعات فهو منتظر الى زمان يتدارك
فيه ما فاته فلذا لم يتمن المؤمنون الموت بخلاف اليهود فانهم ادعوا اختصاص دار الخلد
لهم فيتمنوا الموت فان قيل ان الله تعالى امرهم بتمني الموت فلو تمنوه فوقع متمناهم
لزم انقضاء عمرهم بدون الاجل الذي جعل لهم في القضاء الازلي وفي ذلك تقدم الاجل
على الوقت الذي كان لهم وهو مناقض لقوله فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة
ولا يستقدمون او يؤدي الى تعدد الاجل كما ذهب اليه المعتزلة قلنا الاجل واحد والموقع
علم منه في علمه الازلي انهم لا يتمنوا الموت لكن تجعل اجلهم وقت تمنيهم في الابتداء
لانه جعل اجلهم في وقت معلوم معين اذا لم يتمنوا او في وقت التمني اذا تمنوا
لان هذا جهل وهذا نظير ما قالوا ان صلة الرحم تزيد في العمر انه تعالى علم انه يصل الرحم
فيزيد في عمره وان علم انه لم يصل الرحم ينقص عمره وتصبها على الحال من الدار الاخرة
لان الخبر هو الظرف اعني لكم قدم للاهتمام والدار اسمه وعند الله ظرف متعلق بكان او بخبره
وكونه حالا من الدار مبني على مذهب من يجوز الحال من اسم كان بناء على ان اسم فاعل
ومن لم يجوز الحال عن اسم كان بناء على انه ليس بفاعل جعلها حالا من الضمير المستكن في لكم
لكن الاليق بالنظر التحقيقي انه فاعل اذ هو مما اسند اليه الفعل على طريقة القيام وان لم يكن
فاعلا به ولذا لم يعدوه في الملحقات بالفاعل ولقد صرح بذلك من قال ان الافعال
ان الافعال الناقصة ما وضع لتقرير الفاعل على صفة وذكر ان الافعال الناقصة افعال
عندهم لا شيء من الفعل بلا فاعل فاذا كان فاعل الجوهر فقد وقع الحال عنه مبينا لهيئة الفاعل واما الاستدلال
على فاعليته بان كان مسند الى الثبوت قيام زيد والثبوت مسند الى القيام والقيام الى زيد
فيكون كان مسندا الى زيد بالواسطة مع تاخر زيد عنه فيكون فاعلا اذ لا معنى للفاعل سوى ما اسند اليه
الفعل مقدما عليه فليس بشيء لانا لا نسلم ان المسند الى المسند الى الشيء مسند الى ذلك الشيء
بالمعنى المعتبر عند النحاة الا ترى ان زيد في الحي قيام زيد ليس بفاعل الحي ولا مسند اليه
فان قيل هلا جعل خالصة خبر كان ولكم ظرف لغو متعلق بكان او بخالصة قدم للاهتمام
كما في قوله تعالى ولم يكن له كفوا احد قلت لان الحمل على المستقر اولى وتحمل الظرف اعني عند الله
بين الاسم والخبر لا يحسن تقديم على خالصة واما عند الله فمتعلق بكان او بخبره
ثم تقديم الخبر ان كان لمجرد الاهتمام فذلك وان كان للاختصاص ففائدة الحال التاكيد قال ابو البقاء
خبر كان لكم وعند الله ظرف وخالصة حال والعامل كان او الاستقرار
وخالصة حال والعامل فيها اما عند الله او ما يتعلق به او كان او لكم
في الاحوال مستفيض لانه الجنة الفعل كان في العمل في الاحوال
وكان من الافعال المتصرفة بعمل الرفع والنصب من دون الناس نصب على الحال بخالصة
قال الراغب دون لما كان في الاصل للقاصر اعتبر في المكان تارة وفي الشرف تارة وفي
الاختصاص تارة فاذا قيل هنا في دونك فهو مقيد للاختصاص معناه انت مقصر عنه
فان قيل كيف يصح ان يقال من دون الناس والمخاطبون من الناس اشار الجواب
او لا بقوله على ان اللام للجنس وثانيا بقوله او المسلمين على ان
اللام للعهد قال علي لا يبالي ابوك سقطت على الموت او سقط الموت علي
بهذا القول بمعنى والا لفظة الابنة الحسن يا بني لا يبالي ابوك على الموت سقط ام عليه سقط الموت
وقال عمار بصفين بكسر الصاد والفاء المدودة موضع كان فيه حرب معاوية

الا في الآخرة من الملاقاة حين احتضر اي حضره اجله او ملك الموت جاء حبيب يعني الموت
عبر عنه بالحبيب لانه يوصل المحب الى محبوبه والموصل الى الحبيب محبوب على فاقة اي حاجة وشوق اليه
اي حاجة حبيب حال كونه محتاجا اليه مشتاقا لا افلح من ندم يريد تمنيت مجيئه فلما جاء ما ندمت
كذا في الطيبي اي على التمني متعلق بندم اسماي الدار الآخرة من موجبات النار كالكفر بمحمد
والقرآن وتحريف التوراة بيان لما اي العلة التي بسببها لا يتمنوا الموت فانهم كانوا
عالمين بكفرهم وان الكافر لا نصيب له في الجنة اما ادعوا انهم من اهل الجنة تعنتا ومكابرة
وابداء للنفس للاستواء فلا حاجة الى القول بان لن للتأبيد وان خيل ذلك والمراد استواء عدة اعمالهم
في الدنيا عبر بها عن النفس تارة على طريق اطلاق اسم الآلة المختصة به على الكل مجازا مرسلا والقدرة
اخرى على طريق اطلاق اسم الآلة على الشيء قال الواحدي ضعيف لتقدم السؤال الى
اليد لان اكثر جنايات الانسان تكون بيده فيضاف الى اليد كل جناية صدرت منه وان لم يكن
لليد فيها عمل فعلى هذا يكون من قبيل الاسناد الى الآلة فلا يكون المجاز في الطرف بل في الاسناد
وتنبيه على انه لا يتناول ما قدموه من موجبات النار لا باذنيهم وهذه الجملة اخبار بالغيب
لانه اخبر عن عدم تمنيهم في المستقبل وهو غيب عنا وكان كما اخبر اي لم يتمنوه ابدا فان قيل
من اين علم انهم لم يتمنوه ابدا فاجاب عنه بقوله لانهم لو تمنوا لنقل واشتهر فان قيل عدم
تمنيهم الى الآن لا يدل على عدم تمنيهم ابدا اجيب بان المخصص عدم سؤال ان يكون الخطاب مع المعاصرين
وقد انقرضوا ولم يتمنوا او لا لنقل واشتهر فلما لم ينقل علم انهم لم يتمنوا فان قيل عدم
النقل لا يدل على عدم تمنيهم لاحتمال انهم قد تمنوا لكن لم يطلع على تمنيهم لخفائه لكونه سرا
من حيث انه عمل القلب فلا يطلع عليه فعدم النقل لعدم الاطلاع عليه لا لانعدامه من اصله فاجاب
عنه بقوله فان التمني ليس من عمل القلب ليخفى بل هو ان يقول ليت لي كذا يعني انه ليس
من مقولة المعاني بل من مقولة الالفاظ كالاخبار ولو سلم انه من مقولة المعاني القلبية لكن
لا يلزم منه وجود التمني منهم لانهم لو تمنوا بقلوبهم لقالوا بالسنتهم تمنينا الموت بقلوبنا
ردا لنهيهم في خبره حقهم ولن يتمنوه ابدا فانه لما قيل فيهم بطريق المعجزة انهم لم يتمنوه
ابدا فقد طلب منهم اظهار التمني باللسان كما اذا قال الرجل لزوجته انت طالق ان شئت
فالطلاق يتعلق بالاخبار دون الاضمار فكذا لا بد من رد المعجزة ودفعها ههنا من ان يخبروا
بالسنتهم بانهم قد تمنوا الموت بقلوبهم لكنهم ما اخبروا بذلك فتحقق الاتفاق فعلم انهم ما تمنوه
والى هذا اشار بقوله وان كان بالقلب لقالوا تمنينا وبالجملة ان التمني اما فعل
اللسان او فعل القلب واياما كان يثبت المدعى وهو انهم لم يتمنوا فان قيل اصل السؤال
غير متوجه لان الله تعالى اخبر بانهم لن يتمنوه ابدا فهو يكفي في دليل القلب القصد الى اثبات انه
خبر صادق عن الغيب ليثبت كونه معجزا فدل على انه كلام الله تعالى فكيف يثبت صدقه بكونه
كلام الله تعالى وهل هذا الا مصادرة كذا ذكره التفتازاني في قصص بالعين المعجمة والصاد المهملة
هو علق حديث الطعام في حلقه تهديد لهم لانه في معنى قوله ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل
الظالمون وفيه اشارة الى بيان نوع علمه محيطا بوجوه عصيانهم فيجازيهم عليها وتنبيه
على انهم ظالمون في دعوى ما ليس لهم حيث وضع الظاهر موضع المضمر والمراد بما ليس لهم هو
الجنة ونفعه راجع الى ما عم هو ام اعني المؤمنين من وجد بمعنى اخبر اي من وجد بمعنى
علم الجاري مجرى افعال القلوب احترازا عن الجاري مجرى عرف فانه متعد الى مفعول واحد وما جرى
مجرى علم لا مجرى عرف ومفعولاه هم واحرص اي لفظ هم ولفظ احرص وفي ابا الا
المحذوف وهو قراءة ابي بحيطرا على الحياة فكأنه قال احرص من الناس ومن الذين اشركوا يعني
ان قوله تعالى ومن الذين اشركوا معطوف على الجار والمجرور المدلول عليه بالاضافة في احرص الناس

فان

فان اسم التفضيل اذا اضيف وكان القصد الى تفضيل صاحبه على كل واحد مما صدق عليه المضاف اليه جاز
افعل كانت الاضافة غير محضة لكونها بمعنى من والجار والمجرور في محل النصب بانه مفعول افعل
كما لو ظهر من فانه جار في قولك زيد افضل من القوم لابتداء الغاية والجار والمجرور مفعول افعل
فافضل في افضل القوم صفة مضافة الى معمولها الذي هو المجرور بعده كاسم فاعل مضاف الى مفعوله
نحو ضارب زيد وهذا مذهب بعض النحاة واختاره عبد القاهر وابن السراج وابو علي والجزولي
وصاحب الاقليد فانهم قالوا تقول زيد افضل القوم ثم تحذف من وتضيفه الى القوم والمعنى
على ثبات من فمعنى الآية على هذا احرص من الناس ومن الذين اشركوا فالجار والمجرور
المذكور معطوف على الملحوظ المقدر من حيث المعنى هذا وقال التفتازاني في شرح الكشاف
الا ان المعنى احرص الناس احرص من الناس محل بحث والاولى احرص من باقي الناس
الا ان بعضهم من المضاف اليه بخلاف من الا ترى الى صحة قولنا زيد افضل من الجن والاصح افضل الجن
فانه بعض من الناس بالاضافة يقتضي دخول المفضل في المضاف اليه اعني الناس واحرص
يعني ان احرص الناس احدهما بمعنى الآخر للتنافي بينهما بخلاف قوله احرص من باقي الناس
من الناس يقتضي وجه فلا يصح لو كان احدهما وحوزة الناس وقد يجاب عنه بان اسم التفضيل اذا اضيف
فان وجه من باقي الناس واحد مما صدق عليه المضاف اليه يكون صاحب افعل
الى المعرفة واريد به تفضيل صاحب افعل على كل واحد ولبس في كلامهم ما يدل
بحيث المضاف بعض المضاف اليه وليس ذلك في طاق استعمالهم ولبس في كلامهم ما يدل
على انه اذا استعمل بمعنى من يشترط ان يكون صاحب افعل مخالفا للمجرور بمن في الجنس فيجوز ان يكون
مجانسا كما في قولك الياقوت افضل من الزجاج وان لا يكون مخالفا كما في احرص من الناس
فالمعنى احرص الناس يعني احرص من الناس لا يستلزم ان لا يكون اليهود بعضا من الناس
وافرادهم بالذكر مع دخولهم في الناس فيلزمه كونهم احرص من المشركين ايضا للمبالغة فان حرصهم
اي المشركين شديد اذ لا يعرفون الا الحياة العاجلة ولا يرجون الجنة الآجلة اذ ليس لهم كتاب ينبئهما فاذا
كان اليهود وهم من اهل الكتاب احرص منهم حصلت المبالغة حيث افاد انهم اشد من طامع شديد الحرص
والزيادة في التوبيخ والتقريع عطف على المبالغة فانه لما زاد حرصهم على حرص المشركين وهم
اي اليهود مقرون بالجزاء لكونهم من اهل الكتاب المنكرين الجزاء لعدم كونهم من اهل الكتاب
علم انهم راجع الى اليهود وكذا الضمير في قوله بانهم صائرون الى النار وبذلك انهم يستحقون زيادة
التوبيخ والتحقيق ان يراد احرص من الذين اشركوا عطف على قوله محمول على المعنى والفرق بينهما
ان المعطوف في الاول الجار والمجرور المذكور والمعطوف عليه الجار والمجرور المدلول عليه
بالاضافة وفي هذا الوجه المعطوف احرص المقدر والمعطوف عليه احرص المذكور
خبر مبتدأ محذوف وهو ناس الكلام اليهود ناس صفته يود احدهم بناء على انه
اريد بالذين اشركوا اليهود ليكون هذا مرتبطا بما قبله لان ما قبله في حق اليهود وهو
على الاول ليس بيان لزيادة حرصهم بخلافه على الثاني والآخر فانه صفة للمبتدأ
المقدر يود احدهم عطف على الواو في هذا الوجه استينافية لا عاطفة حكاية لودادتهم في مصدر
محذوف وقت تمنيهم والظاهر ان يقال ان يعمر حتى
وقد يقال في ودت الشيء ودا وودادا وودادة ان الظاهر ان يقال ان يعمر
مفعوله لانه يود فكيف قيل لو يعمر وما وجه اتصاله بيود وكيف يكون مفعوله فاجاب بانه
يلزمه على طريق الحكاية لتمنيهم كانه قيل يود احدهم قائلا ليتني يعمر لان لو ههنا بمعنى التمني لا الشرط
منصوبة وان قدر افاد المعنى ثم ان هذه الحكاية وبيان كيفية الودادة لتعين
ولهذا المذكور جواب وان قدر مفعول يود فاستغني عنه ثم لا يخفى عليك ان هذا بناء على ان
بيان متعلق التمني سد مسد مفعول يود ولما على القول بانها مصدرية بمنزلة ان فلا حاجة الى اعتبار الحكاية
لو التي للتمني ليست مصدرية

للحجة وقوعها مفعولا وقيل ان لو بمعنى ان طبه وان مفعول يود وجواب لو محذوف والتقدير
يود احدهم التعمير لو يعمر الف سنة لسره ذلك ولا يخفى ما فيه من التكلف كذا في الملخص وفيه تفصيل
ولو بمعنى ليت وفي الكشاف لو في معنى التمني كأنه قيل لو تأتيني فتحدثني فقال ابن مالك
ان دل عليه ان اراد ان الاصل وددت لو تأتيني فحذف فعل التمني لدلالة لو عليه فاشبهت ليت
في الاشعار بمعنى التمني فكان لها جواب كجوابها فنصب وان ارادوا انها حرف وضع للتمني كليت فممنوع
لاستلزامه منع الجمع بينها وبين فعل التمني كما لا يجمع بينه وبين ليت وكان اصل الواو
فاجري على الغيبة لقوله يود لان قوله لو يعمر لما جرى بطريق حكاية ما قاله احدهم كان القياس
ان يقال لو اعمر ليطابق الحكاية المحكي لان احدهم انما يتمنى بان يقول ليتني اعمر الا انه نظر الى
ان لفظ احدهم غائب فذكر المحكي بلفظ الغيبة نظرا الى لفظ الاحد وان جاز ان يذكر
بلفظ التكلم لكونه منقولا بطريق الحكاية عن المتكلم كما في قولك حلف بالله ليفعلن
مقام لافعلن لكن لما كان لفظ حلف غائبا جاء ما بعده على نهجه ولو كانت الحكاية بلفظ
المقول بعينه ان يذكر المحكي بلفظ التكلم ولا يجوز بلفظ فلا يجوز قال ليفعلن كما يجوز حلف
ليفعلن الضمير اي هو وضمير من مزحزحه راجع الى احدهم وبمزحزحه خبره في محل النصب ان كانت ما
حجازية وفي محل الرفع ان كانت تميمية والباء زائدة في الخبر او لما دل عليه يعمر اي التعمير اعني مصدره
وان يعمر بدل منه اي من المصدر المدلول عليه بيعمر السابق وفي الكشف لكن التفسير لما دل عليه يعمر
ضعيف لان الابدال من المظهر من المضمر الغائب ضعيف بل لان الضمير اذا رجع الى التعمير الذي دل عليه الكلام
لم يكن في استئناف القصد اليه بلفظ التعمير زيادة فائدة ووجه جوازه انه لما لم يتعين
مرجعا حسن استئناف البيان بلفظ معين وجعل مبهما يوضحه ما بعده او في واقتبس
وان رجع الى احدهم اظهر الكلام سيأتي قيل وفيه ضعف من وجه ايضا لعدم لزوم الفصل بين البدل
والمبدل منه او مبهم لان يعمر مع صحة وقيل يجوز ان يكون ضمير الشان وان يعمر مبتدأ وبمزحزحه خبره
ورد بان مفسر ضمير الشان لا بد وان يكون جملة التسمية سالمة عن حرف جر واصل سنة سنوة
لقولهم سنوات مثل شهوة وشهوات يعني انها محذوفة اللام واللام المحذوف هي الواو
بدليل انها جمعت على سنوات بالواو وبتصغيرها على سنية لان الجمع والتصغير يرد الاشياء
الى اصلها وقال النحاة ويجمع السنة بجمع المذكر السالم ايضا فيقال سنون وسنين ويحذف النون
للاضافة وفي لغة تثبت الياء في الاحوال كلها وتجعل النون حرف اعراب ولا تحذف في الاضافة
كانها من اصول الكلمة وعلى هذه اللغة ما ورد مرفوعا اللهم اجعلها عليهم سنينا كسنين يوسف
وقيل سنهة وتجمع على سنهات مثل سجدة وسجدات وتصغر على سنيهة والزحزحة التبعيد
فان قيل كيف لا يبعدهم عن العذاب التعمير وما عمروا لم يعذبوا الا ان العذاب في الدار
الاخرة اجيب عنه بان المراد نفي تبعيده بالعمل الصالح فيجازيهم وفيه اشارة
الى ان قوله تع والله بصير بما يعملون وارد على سبيل الوعيد والى ان النظر يعني العلم
والى ان المجازات تتوقف على علم المجازي نزل في حق عبد الله بن صوريا بيان لسبب نزول
هذه الاية وهو رجل من احبار فدك قرية بخيبر سال رسول الله عليه السلام اي حين
قدم المدينة بعدما سأله عن اشياء رابعها ما ذكره بقوله من ينزل عليه
فقال جبرائيل الى اخره على نبينا [illegible] فراه ببابل موضع قريب بيت المقدس وقصد
قتله فدفع عنه جبرائيل [illegible] فبان سبب [illegible] قال العراقي هذا المورد لم
اقف له على سند وكذا اورده الثعلبي والبغوي في اسباب النزول وقيل دخل

عمر

عمر رضي الله عنه اخرجه ابن ابي شيبة في مسنده وابن جرير من طريق الشعبي وفيه انه اتى الاول
والمدراس هو البيت الذي يجتمع فيه اليهود لدراسة التوراة والسلام عطف على الخبر
بمعنى السلامة فقال ان عمر ولا اعلم اكفر من اليهود واجهل منهم ثم رجع الى عمر فوجد جبرئيل
قد سبقه بالوحي الى قوله فمن كان عدوا لجبريل [illegible] الاول لجبرائيل [illegible]
[illegible] والاشارة الى ان القرآن لم يخرج الى
سوى ذكره بل يكتفي بذكره من او كنايته وهو نزل الجبرائيل على قلبك وفي الكشاف اي
حفظه اياك وفهمه وقال العلامة التفتازاني في شرحه يعني ان موضع التنزيل المسند الى جبرائيل هو
التحفيظ والتفهيم كانه جعله نازلا الى القلب حالا فيه والا فالمنزل حقيقة هو الله تعالى يريد
انه مجاز في الطرف لانه انتقال من اللازم الى الملزوم وكلام المصنف ليس بصريح فيه فيجوز
ان يكون نزل بمعناه الحقيقي لكن مقتضى الظاهر عليك فزاد القلب لانه القابل
الاول ومحل الفهم والحفظ بناء على ان الادراك به ولا مدرك فيه لا بالحواس الباطنة
لان الحواس الباطنة غير مثبتة عند المتكلمين بل عند الحكماء لكن وكان حقه على قلبي لانه لما كان
قل من كان عدوا لجبريل كان القائل بهذه الجملة الشرطية هو رسول الله فالمناسب
ان يقول فانه نزله على قلبي بضمير التكلم الا انه قيل على قلبك بضمير الخطاب بناء على ان الشرطية
وما في حيزها بتمامه كلام الله وانه عليه السلام امر ان يحكي لهم كلام الله كما تكلم به كانه قيل
قل ما تكلمت به من قولي من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله واسند تنزيله
الباطنية الزاعمين بهذه الاية ان القرآن هو المعاني الملهمة في القلب دون الالفاظ والحروف
الظاهرة بهذه الاية على مدعاهم بان المنزل على القلب هو المعاني دون الحروف والالفاظ فانها
من المسموعات تسمع بالاذان وانما خص صورة محمد عليه السلام واجيب عنه بوجوه منها انه لو كان القرآن
المنزل هو المعاني المنزلة على القلب لما احتيج في الالهام الى جبرائيل لان الالهام هو الله تع فقط ومنها انه تع قال
نزله على قلبك ومنها انه تع جعل نظم القرآن معجزا ودليلا على صدق محمد عليه السلام ولو كان القرآن هو
المعنى الملقى الى القلب لما استقام هذا ومنها انه تع سماه قرآنا عربيا حيث قال انا انزلناه قرآنا
عربيا والعربية صفة الالفاظ دون المعاني والظاهر ان جواب الشرط فانه نزله جعل جوابا
مع ان الجواب في الحقيقة ما قدره من قوله فقد خلع او كفر وقوله فانه نزله على قلبك علة اي لانه
الجواب وقائم مقامه فانه علته ثم لما كان شان الشرط والجزاء ان يكون بينهما
بناء على انه من تمام الجواب والجملة بان يكون مضمون الاول سببا وملزوما والمضمون الثاني وهنا عداوة
انتفاء السببية واللزوم في الجملة القرآن على قلبه اول الكلام بان حمل على حذف ما هو الجواب حقيقة
اليهود لجبرائيل ليس سببا لتنزيله وذكر في تعيين المحذوف المعلل بالمذكور ثلاثة وجوه الاول
وجعل المذكور علة وسببا للمحذوف والثاني ما اشار
ما اشار اليه بقوله والمعنى من عادى منهم جبرئيل فقد خلع ربقة الانصاف
اليه بقوله او كفر بما معه من الكتاب من التورية لمعاداته اياه لنزوله عليك بالوحي علة
لقوله لمعاداته لانه نزل كتابا مصدقا عليه للكل من خلع وكفر محذوف الجواب اي خلع او كفر
او من عاداه عطف على من عادى منهم اشارة الى الوجه الثالث اعلم ان صاحب الكشاف
جعل الوجهين الاولين وجها واحدا وهذا الوجه وجها ثانيا حيث قال والثاني ان عاداه احد
فالسبب في عداوته انه نزل عليك القرآن مصدقا لكتابهم وموافقا له وهم كارهون للقرآن
وقال التفتازاني في شرحه بعدما قرر الوجهين بقوله من كان عدو الجبريل فلا وجه لمعاداته او فلها
وجه والمذكور في موضع الجزاء ليس بجزاء على الحقيقة بل سبب وعلة للجزاء والجزاء المقدر مسبب عنه فان قيل

بما امره الله [illegible] اي التنزيل معناه ان [illegible] التحفيظ [illegible] اثره [illegible] والتعليم صح

هذا التقدير ايضا لا يفيد سببية مضمون الشرط لمضمون الجزاء وهو ظاهر قلنا يحمل على سببية للاخبار
بمضمون الجزاء كما في قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله انتهى اما انه لا يفيد السببية فلان ظهور ان معاداتهم
لجبرائيل ليست سببا لكونه نزله بل هو سببه وبيانه فانها سبب له لكونها مؤخرة اذا حصل سببه
وغير مؤخرة اذا لم يحصل سببها واما حاصل ان الشرط لا بد ان يكون سببا اما لنفس الجزاء كما في نحو
ان تأتني اكرمك فان الاتيان سبب للاكرام واما للاخبار به كما في قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله
فان تلبس النعمة بالعباد ليس سببا لكونها من الله بل سبب لان يخبر العاقل ويتعقل انها من الله تعالى
وما نحن فيه من الاية من هذا القبيل فان معاداة احد لجبرائيل سبب للاخبار بان يقال لا احد
سببها لا وجه لمعاداته او لعداوته وجه وقيل عطف على والظاهر ولم يرض رحمه الله به لما فيه
من ارتكاب خلاف الاصح للحذف فان قيل قد وقعتم فيما حذرتم منه كيف وقد قال في الوجوه
السابقة ايضا بحذف الجواب قلنا لما فرغ عليه وسببه مقامه صار كانه لم يحذف بخلاف هذا الوجه
لانه لم يذكر فيه ما هو الجواب ولا ما يقوم مقامه ومن هنا وجه او ذكره صاحب الكشف
حيث قال الضمير في نزله للقرآن فان جبرائيل عم نزل القرآن على قلبك والحفظ والفهم
معا على قلبك اذ هما موقع الاستعلاء لدلالته على ان المنزل آخذ بمجامع قلبه وهو من نمط قوله
بشما الشنفرى وابنه الغير وما وقع بينهما غير اجنبي لان ذلك معتبر لكفرهم وانكار المنزل
على نبينا عم وان ذلك لشدة شكيمتهم وفرط عنادهم انهم لم يلتفتوا لما بعده
مع وجود الوجه الاسلم من وقوعه جواب الشرط كالمذكور وبعدها بطريق النيابة عنه ويحتمل ان
هذا القول مبنيا على حذف جواب الشرط يعني ان كان الجواب محذوفا فهو من نمط قوله
بشما الشنفرى وابنه انفسهم اراد بعداوة الله جواب عما يتوهم العداوة قصد للشيء الاضرار به
بمضاده وذلك محال في حقه تعالى فما معنى قوله تعالى من كان عدوا لله تعالى فاجاب عنه بوجهين الاول
ما اشار اليه بقوله مخالفة عنادا اي المجاز عن مخالفته تعالى عنادا او كراهة القيام بما عليه
وامتثال امره والثاني ما اشار اليه بقوله او معاداة المقربين من عباده فيكون النسبة
مجازية وصدر الكلام بذكره اي بذكر الله او بذكر عداوة الله تفخيما لشأنهم بايهام ان عداوتهم
عداوة لله تعالى وافرد الملكان بالذكر اي افردا بعد الدخول في الملائكة لفضلهما كانهما من جنس
آخر فان التغاير في الوصف قد ينزل منزلة التغاير في الذات والتنبيه على ان معاداة الواحد
والكل سواء في الكفر اي في كونه سببا للكفر ولو اكتفى بذكر الملائكة لربما يتوهم ان عداوة جميع
الملائكة سبب للكفر لا عداوة الواحد منهم فلما افرد بالذكر اندفع التوهم وعلم ايضا ان من عادى
احدهم فكانه عادى الجميع في انه كافر لكن هذه الفائدة مبنية على ان الواو في الاية بمعنى او
والمعنى من كان عدوا لله او ملائكته او رسله او جبرائيل او ميكائيل فان الله عدو للكافرين والثالث
ما اشار اليه بقوله ولان المحاجة بينهم وبين الرسول كانت واقعة فيهما ولذلك خصهما بالذكر
ووضع الظاهر في عدو للكافرين موضع المضمر ليدل على انهم اي المرء دون من الكفرة بمعنى اللام
في الفاسقون للجنس اي جنس الكفرة وان الفسق مستعمل في الكفر كانه قيل الا الفاسقون
في الكفر فدل ذلك على انهم في غاية العتو والعناد بدليل ما ذكر من ان الفسق
اذا استعمل في نوع من المعاصي وقع على اعظم ذلك النوع كفرا كان تلك المعصية او غيره
فاذا قيل هو فاسق في الشرب او في الزنا او في الكفر دل على انه متوغل في ذلك والنزر منه
فلذلك فسر الفاسق بالمتمرد من الكفرة والواو للعطف على محذوف تقديره اكفروا بالايات
وكلما عاهدوا عهدا اعلم ان العطف بالواو وبعد همزة الاستفهام الا على محذوف بعد الهمزة
على مذهب سيبويه وهو مختار الجمهور حفظا لصدارة الهمزة وقال الاخفش الواو زائدة ليس للعطف
وقال الكسائي هي او حركت الواو ولا اعتبار بهذا القول لانه مخالف للقياس ولا الفعل الاخفش

ومن الوجوه المحتملة هنا ما ذكره بعض المحققين ان قوله من كان عدوا لجبريل بمعنى الاستفهام وقوله فانه نزله على قلبك تعليل للانكار والمعنى من الذي يقصد لمعاداته للانكار لا احد ذلك لانه نزله على قلبك ... فلا يليق ... الكتب السماوية ... كان هذا شانه كيف يقصد احد لمعاداته صح

ايضا

ايضا لانه ليس صحة معناه لا حاجة للحمل على الزيادة ولهذا اختار المصنف مذهب سيبويه وقال الواو
للعطف على محذوف تقديره اكفروا حفظا لصدارتها وقال التفتازاني في حاشية الكشاف جعلها عطفا
على محذوف اذ لا مجال للعطف على الكلام السابق وتوسط الهمزة لغرض يتعلق بالمعطوف
خاصة كتوبيخ ونحوه او لمجرد الحفظ لصدارة الهمزة على التقدير الا الذين
وقيل والا وقع لسبك النظم ان يكون معطوفا على سابق الهمزة
من حيث المعنى لانه لما حكى عنهم نقض الميثاق غير مرة فكانه قال نقضوا عهد الله هذا وذاك
فعجب بانهم كلما عهدوا عهدا نقضوا وفي الاول توجيه العطف بكلمة او بجعلها بمعنى
بل وعطف الجملة بها على نقوض العهود المذكورة فكانه قيل نقضوا هذا العهد وذاك
العهد بل كلما عاهدوا الاية والحاصل او بمعنى بل لان او ينبئ الشك والشك محال على الله تعالى
وينبئ بكونه بمعنى بل قوله تعالى بل اكثرهم لا يؤمنون ترقيا الى الاغلظ فالاغلظ حيث بين
اولا انهم فاسقون مبالغون في الكفر ثم اضرب عنه بقوله اوكلما عاهدوا عهدا نبذه فريق
منهم الاية ليس منحصرا في الفسق بل انهم كلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم بل اكثرهم
لا يؤمنون وقرئ او بسكون الواو على ان التقدير الا الذين فسقوا اوكلما عاهدوا
اي على تقدير ان يكون او عاطفة للفعل الذي بعدها اعني نبذه المقيد بالظرف المقدم عليه وهو
كلما عاهدوا عهدا على صلة الموصول الذي هو اللام في الفاسقون اصلا الى جانب المعنى
فان جانب اللفظ يمنع العطف المذكور لاستلزامه وقوع صريح الفعل بعد اللام ولام
الموصول انما يدخل على الفعل في صورة الاسم لا على صريح الفعل ولاستلزامه تقدم ما في حيز
الصلة على الموصول فان الظرف من حيث كونه معمول الفعل الذي هو صلة اللام
في حيز الصلة وقد تقدم على عامله واجيب عن الاول بان الموصول
حقيقة اللام اسم فاعل ونحو صريح الفعل ان لا يصح دخول اللام التي في صورة حرف التعريف
الفعل الصريح وهذا العطف لا يلزم الدخول الصوري عليه فلا يمنع العطف وعن
الثاني بان الموجب لامتناع تقديم المعمول ان لا يفصل بين اللام الذي في صورة
حرف التعريف ومدخوله وبهذا العطف لا يلزم ذلك وجوز الاخفش فسقوا بالنصب للعطف
وتنبيه على ان ترجيح عطف الفعلية على الفعلية من غير نظر الى تعيين الفاعل والافعال
نبذ ليس حكم المجموع بل فريق منهم نقضه تعيين لنبذه او ان فريقا لم ينبذه جهارا
عطف على ان الفريق هم الاقلون وتنبيه على قسم من اليهود ولما جاءهم رسول
يعني محمدا عم وتنكيره للتفخيم من عند الله متعلق بجاءهم او بمقدر يقع صفة لرسول لافادة مزيد
تعظيم مصدق لما معهم من التورية والايمان به وبما فيه من التوحيد وسائر ما يجب الايمان
فان كلا واحد من عيسى ومحمد عم مصدق به يعني التورية تفسير لكتاب الله فان قيل كيف
يصح نبذه بالتورية وهم ما نبذوه بل كانوا متمسكين عاملين بها معتقدين ايمانا فاجيب
بان كفرهم بالرسول المصدق لها يعني محمدا عم والمصدق للتورية كفر بها اي بالتورية فما الذي حكم
مصدقه الضمير المستتر راجع الى الرسول والبارز الى ما وتنبيه عطف على كفرهم لما فيها اي التورية
وقيل عطف على التورية اي وقيل يعني بكتاب الله المنبوذ ما مع الرسل الا عيسى ومحمد عم كالقرآن
والانجيل فان قيل قد علمنا ان المراد بكتاب الله المنبوذ اما التورية او القرآن والانجيل
وما المراد بقوله من الذين اوتوا الكتاب قلنا اختلفوا فيه فقال بعضهم من اوتي علم
الكتاب من يدرسه ويحفظه بدليل انه تعالى وصفهم بعلم الكتاب حيث قال كانهم
لا يعلمون فان ذلك لا يقال الا فيمن يعلم فدل على انهم نبذوه عن علم ومعرفة وقال بعضهم
المراد به من يدعي التمسك بالكتاب والايمان به سواء علمه او لم يعلمه والاول اصح لان الاصح ان يكون المراد

بكتاب الله المنبوذ هو التورية لا القران لوجهين الاول ان النبذ لا يعقل الا فيما كان ماخوذا متمسكا
به سابقا ولو من بعض الوجوه واهل الكتاب متمسكون بالتورية في الجملة فيتصور نبذها
بالنسبة اليهم بخلاف القران فانهم لم ياخذوه ولم يلتفتوا اليه اصلا فكيف يصح ان
يقال انهم نبذوه والثاني انه تعالى قال نبذ فريق من اهل الكتاب ولو كان المراد
به القران لم يكن لتخصيص الفريق معنى لان جميعهم لم يصدقوا القران كذا في التفسير الكبير
وان حمل على القران فكونه منبوذا ماخوذا في الجملة باعتبار جعل لزوم تلقيه بالقبول
بمنزلة الاخذ به كما اشار اليه صاحب الكشاف بقوله وقيل كتاب الله القران
نبذوه بعدما لزمهم تلقيه بالقبول مثل لاعراضهم عنه اشارة لا اعراض عما يرمى به وراء
الظهر يعني ان قوله تعالى نبذ كتاب الله وراء ظهورهم استعارة تمثيلية حيث شبه تركهم
اياه واعراضهم عنه بحال ما يرمى به وراء الظهر والجامع عدم الالتفات اليه كما اشار
اليه بقوله لعدم الالتفات اليه ويدل عليه ما روي عن الشعبي قال هو بين ايديهم يقرؤنه ولكنهم
نبذوا العمل به وتركوه وعن سفيان ادرجوه في الديباج والحرير وحلوه بالذهب والفضة
ولم يحلوا حلاله ولم يحرموا حرامه فانه دل على ان نبذ القران ليس على حقيقته يعني ان علمهم
به اي بكونه كتاب الله رصين اما نقض علمهم فمستفاد من قوله كانهم لا يعلمون واما كونه
رصينا فمستفاد من قوله نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب حيث لم يقل منهم بالضمير
بل اتى بموصول ظاهرا فانه يدل على انهم يقرؤنه ويتدارسون فيما بينهم فيستحكم بذلك علمهم
بكونه كتاب الله بالايتين الاولى قوله تعالى ولقد انزلنا اليك ايات بينات الى قوله
بل اكثرهم لا يؤمنون والثانية قوله تعالى ولما جاءهم رسول من عند الله الى قوله كانهم لا يعلمون
وهم المتعنتون يعني نبذ فريق منهم قال الراغب وهو اشد نبذا للذي لا مداواة
له لانه جاهل غير عالم بجهله وهم الاكثرون المشار اليه بقوله بل اكثرهم لا يؤمنون
وهم المتجاهلون العالمون بجهلهم او هم المتجاهلون المشار اليه بقوله نبذ فريق من الذين
اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون عطف على نبذ الجملة
ولا يخفى عليك ان تقييد الاتباع بمجئ الرسول ... وان لم يجئ الرسول ايضا
للاتباع غير ظاهر ولذا قيل الظاهر انه عطف على الجملة الشرطية واما لم يقل على الشرطية
تنبيها على ان مناط الفائدة هو الجزاء والمعطوف على الشرطية معطوف على الجزاء المقيد
بالشرط الى نفرا او يتبعها الشياطين اخبارها الا انه تكلوا ما من التلاوة او من التلو بمعنى
التبع الى ... اشارة الى ان فيه مضافا مقدرا او على بمعنى في اي في زمان ملكه وسلطنته
وتتلو حكاية حال ماضية بان يقدر الماضي مستغربا واقعا في الحال لتعجب المخاطب منه
والا فالمقام يقتضي ان يقال ما تلت الشياطين بصيغة الماضي قيل كانوا يسترقون السمع
يقال استرق السمع مجازا اذا سمعه مستخفيا واعلم ان من حمل الشياطين على شياطين
الجن قالوا كان الشياطين قبل عيسى غير ممنوعين عن صعود السماء وانما منعوا
بعد رفعه الى السماء عن السماء الخامسة وما فوقها وبعد ظهور نبينا محمد منعوا عن الكل فكانوا
قبل المنع يصعدونها ويسترقون السمع ثم يهبطون الى الارض ويضمون الى ما سمعوه
اكاذيب يلفقونها ويلقونها الى الكهنة وهم يدونونها ويعلمونها الناس وكان ذلك
سحرا تلاه الشياطين منهم وتبعهم بعض الناس وتعلموه منهم فانه في ... السحر اسم سليمان عم
حتى كانوا ابين البشر ظاهرين القوا السحر على بعض من كان في زمن سليمان عم وعلموا ما لم يكن يعلموا
يقولون ان الجن تعلم الغيب فلما توفي سليمان عم ... سليمان عم وادعوا

انه

انه علم سليمان عم الذي به ملك وسخر له ما سخر من الجن والانس والريح التي تجري بامره وامر الناس
ان يتعلموه فانكر عليهم علماء بني اسرائيل وقالوا معاذ الله ان يكون هذا علم سليمان واما علمهم
فقالوا هذا من علم سليمان وانه كان ساحرا فاقبلوا على تعلمه ورفضوا كتاب نبيهم
وعملوا به الى ان بعث نبينا محمد عم فانزل الله تعالى هذه الاية ردا عليهم وقالهم واظهارا لبراءة
سليمان عم عما تخرصوه انه ساحر وعلمه السحر كما زعموا ... وقيل ان الشياطين
استرقت كتابا من السحر وعلمته الناس فلما سمع سليمان ذلك تتبع تلك الكتب
وجمعها وجعلها في صندوق ودفنها تحت كرسيه كراهة ان يتعلمها الناس وقال
لا اسمع احدا يقول ان الشياطين تعلم الغيب الا ضربت عنقه فلما مات
سليمان وذهب العلماء الذين كانوا يعرفون امر سليمان ودفنه الكتب وخلف
من بعدهم خلف عمدت الشياطين الى تلك الكتب فاستخرجوها من مكانها وعلموها
الناس واخبروهم انه علم كان سليمان يستاثره ويكتمه فنزاه الله من ذلك على لسان
نبينا بقوله وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا الكفر في عقله وما كفر سليمان
ليس على معناه الحقيقي والمراد ... بقوله وتجنب في السحر بالكفر ليدل على انه الى السحر
وان من كان نبيا كان معصوما عنه بالاتفاق واستعماله اي السحر للاغواء والاضلال الا انه لما
قيد كفر الشياطين بتعليمهم السحر فيد تعليمهم بكونه على قصد الاغواء والاضلال فان مجرد تعلم السحر لا يوجب الكفر
والجملة حال من الضمير في كفروا وفي الطيبي انها استئنافية على سبيل التعليل لقوله ولكن الشياطين كفروا
فالاحتياج الى التقييد المذكور ظاهر وقيل انه حال من الشياطين وليس بشيء لما قال ابو البقاء ان
لكن لا تعمل في الحال واجيب عنه بان لكن فيها رائحة الفعل بالتوقف في ... الشيطان بان يتلفظ
بكلمة الكفر ما حال الشيطان ... الى الملائكة لا يكون سحرا لان الملائكة يتعاونون
ولا يتواصل الا الاخيار الناس ومن يعبد الله بخلاف الشيطان فانه شرير لا يتعاون الا الشرير عابد النيران
ولذا قيل ان السحر لا ينبت الا في كل من كان خبيثا في نفسه شريرا في طبعه متدنسا في بدنه
والنيران يفعل من اليهود وعبدة الاصنام الا من نيابة راجع الى الشيطان وبهذا يتميز
الساحر عن النبي والولي وفيه جواب عن المعتزلة في قولهم لا تاثير للسحر في قلب الاعيان
وتغيير الاشكال والالوان وانما هو مجرد تمويه وتخييل لا حقيقة له بحيث في ذلك بانه لو امكن
للساحر ان ياتي بما يستقل به الانسان من الخوارق لتعذر الاستدلال بالمعجزة على النبوة
وسنته ما يلتفت من فعل السحرة بما يلوي من فعل الانبياء والاولياء لانه في الاصل لما خفي سببه
ثم نقل في الكتب الى المعنى المذكور المراد ههنا وفي تحريف الشيء الى امر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته
ومنه قيل للتحريف التمويه والخداع وما يفعله المشعبذ بخفة اليد واصحاب الحيل بمعونة الالات والادوية
وقال ابن فارس هو اخراج الباطل في صورة الحق وقال التفتازاني هو مزاولة النفوس الخبيثة
لافعال من اقوال يترتب عليها امور خارقة للعادة عطف على السحر وما موصولة او موصوفة
المحل بالعطف على مفعول يعلمون والمعنى ان الشياطين يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين
والمراد بهما اي بالسحر وبما انزل عليهما واحد بالذات والعطف لتغاير الاعتبار فقيل باعتبار
تلقيه منه يعني باعتبار التلقي من قبل الشيطان يقال له السحر وباعتبار التلقي من قبل ... يقال له المنزل
او ... عطف عليهما اي المراد بما انزل نوع اقوى منه اي من السحر وكلمة من ليس متعلقا باقوى والمعنى
او نوع اقوى كانه من السحر فيكون المغايرة ذاتية ولو كان من متعلقا باقوى لم يكن المغايرة ذاتية
اذ الاحتمال الاول ... عطف على ما تتلوا فيكون الكلام في وصف اليهود لا في وصف الشياطين
كما في الوجه الاول والمعنى ان الذين نبذوا كتاب الله اتبعوا ما تتلوا الشياطين وما انزل على

راجع الى السحر بهذا الاسم الملكين والمراد بالانزال ههنا هو الالهام والتعليم فمعنى قوله وما انزل على الملكين والذي الهماه وعلماه
والالهام جعل المعنى ملقى في القلب وقذف في قلوبهما كذا في الوسيط والمعالم ثم انهما كانا يشرعان في بيان فائدة الانزال عليهما
وانزالها على الناس سواء كان معطوفا على السحر او على ما تتلوا الشر لا على الناس بعد ما انزل
عليهما ما انزل من السحر لتعليم السحر للناس ابتلاء للناس لا امتحانا لهم في الايمان والكفر فان المكلف
اذا علم حقيقة السحر وكيفيته او ما يترتب عليه من فائدته من اللذات العاجلة او النفع الدنيوي فلا يخلو
اما ان يمنع نفسه في العمل به ابتغاء لمرضات الله تعالى وترك مرضات نفسه او اتبع نفسه
هواها ففي الاول استقر على الايمان واستوجب الثواب وعلى الثاني خرج عن الايمان واستوجب العذاب
الاليم فيحتمل ان ما علم الله الى الغاية وتحقيقه ان يمتحن عباده بانبيائه كما امتحن قوم طالوت
بالنهر في الطاعة والعصيان حيث قال ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني
ومن لم يطعمه فانه مني ابتلاهم به ليظهر المطيع من العاصي ويؤيد هذا الوجه قوله انما نحن فتنة فلا تكفر
وليميز ابينه وبين المعجزة فان السحر قد كثر في ذلك الزمان واستنبطت ابوابا كثيرة
من السحر وكانوا يدعون النبوة ويحتجون عليها بما اظهروه من الخوارق المترتبة على السحر
فبعث الله هذين الملكين لاجل ان يعلما الناس طرق السحر وانواعه حتى يتمكنوا من معارضة
مدعي النبوة كذبا لان الناس كانوا جاهلين عن حقيقة السحر والمعجزة فلا بد من بيانهما
حتى يتميز احدهما عن الاخر فبعث الله هذين الملكين لاجل تعليمهما وبيان حقيقتهما وما روي انهما
مثلا بشرين وركب فيهما الشهوة فحكي عن اليهود ولعله من رموز الاوائل لا اصل له ولا سند يعتمد عليه ولكن لا يسلم ان لم
اصل وسند لكنه انه محمول على حقيقته بل من رموز الاوائل وحله لا يخفى على ذوي البصائر
بان يشبه العقل والروح بالملكين والنفس بالزهرة ... العقل والروح
عن مقتضى انهما لكونهما مغلوبين للنفس الامارة ذميمها الى ما تدعو النفس اليه
بتعشق الرجال للنساء وانحطاطهما عن درجتهما الاصلية وعدم بلوغهما الى كمالهما بحبس
النجوم في تحصيل النصب والتعب ومرموزا بذلك الى ان الرجل وان كثر خيره وطاعته
وانتطف باخلاق الملكية اذا انقاد نفسه واطاعها فيما تدعوه اليه تنزل عن سماء
السعادة الى الحضيض البهيمية باعتبار صلاحهما فلا يبعد معارض بما روي عن النبي
عن ابن عباس انه قال هما رجلان ساحران كانا ببابل والجواب انهما مجوزان ساحرين
بعد صلاحهما وتسميتهما بالملكين تكذيب لليهود في هذه القصة لان اليهود والسحرة كانوا
يضيفون السحر الى سليمان ويزعمون انه مما انزل على الملكين فكذبهم الله في القولين
وبراهما عن ذلك وكذا قوله وما يعلمان من احد فانه التصانيف اي لا يعلمان احدا السحر
بل ينهيان عنه ويعتقدان انما نحن فتنة فلا تكفر ظرف او حال اشارة الى ان ابابل فيه بمعنى في
والمشهور انه بلدة من سواد العراق ومثله بابل الكوفة ومنع عن الصرف للعجمة والعلمية عطف بيان
للملكين علمان لهما او بدل منهما وقيل بدل من الناس بدل بعض من كل الانفرق لا انقيادا
للعجمة ومن جعل ما نافية ابدلهما من الشياطين بدل البعض من الكل وما بينهما اعتراض
قيل ان من جعل ما نافية فرقتان احديهما بجعل هاروت وماروت عطف بيان
للملكين كالجمهور وبجعل الواو في قوله وما انزل للعطف والاخرى تجعلهما بدلين من الشياطين
ولا تجعل الواو للعطف بعين ان جعل ما نافية لا يقتضي الابدال المذكور لجواز ان يكون ما نافية
وتقع هاروت وماروت عطف بيان لهما والواو في وما انزل عاطفة لا اعتراضية قال
الراغب اختلف في قوله تعالى وما انزل على الملكين فقيل فيه ثلاثة اقوال الاول ان ما معطوف
على قوله ملك سليمان ومعناه كذبوا على ملك سليمان وعلى ما انزل على الملكين والثاني ان ما
نفي وعلى الفعل تبيع لم يعلم الملكان السحر بل كانا ينهيان عنه والثالث قول اكثر المفسرين ان ما

انزل

انزل نصب معطوف على قوله السحر ثم قال وقال بعض المفسرين ان الملكين لقبا بهاروت وماروت
وانما هما شيطانان من الجن او الانس وجعلهما نصبا على البدل بدلا من الشيطان بدل البعض
من الكل كقولك القوم قالوا كذا زيد وعمرو ثم معناه على الاول قيل المراد بالاول انهما ملكان
وبالثاني انهما رجلان وقيل المراد بالاول ان هاروت وماروت عطف بيان للملكين المنزلين
لتعليم السحر ابتلاء من الله تعالى للناس وبالثاني ما اذا كانا بدلين من الشيطان فان الفتنة في ... مفرط
يعني الابتلاء والامتحان وبالثاني ما اذا كانا بدلين من الشيطان فالمعنى انما نحن فتنة اي مفتونان
بارتكاب المحرم فلا تكن مثلنا الاحد مثلنا وقيل المراد بالاول تقدير عطف قوله وما انزل على السحر
وبالثاني عطف قوله وما انزل على ما كفر ولا يخفى ان مال الكل يرجع الى امر واحد وما يعلمان من احد
فيه اشارة الى ان من في من احد زائدة ابتلاء من الله تعالى تفسير لقوله فتنة اي امتحان من الله انما نحن فتنة
اشارة الى ان الفتنة بمعنى المفتون فيتعلمون عطف على يعلمان المقدر اي يعلمان الناس
بعد النصح فيتعلمون منهما الضمير الى ما اختص يتعلمون لما دل عليه من احد اعني الناس فان النكرة الواقعة
في سياق النفي تفيد العموم وتناسب احد ههنا معنى الجماعة ليصح عود ضمير الجمع اليه والضمير في منهما
للملكين على تقدير ان يكون هاروت وماروت عطف بيان للملكين واما على تقدير
ان يكونا بدلين من الشياطين يكون فيتعلمون عطفا على قوله يعلمون الناس السحر ويكون
ضمير منهما راجعا الى السحر والكفر اي فيتعلم الناس من السحر والكفر من الشياطين ما يفرقون به
بين الزوجين من فعل المرء وغيره بالنصب عطف على اسم ان بل بامر الله تعالى وجعل عطف
على امر الله وفقا لما يشعر ان الله تعالى لا يامر بالسحر فكيف يؤثر بامره فاجاب بان المراد بالامر
تكوينه بمعنى خلق الله تعالى ليتكلف على الاضافة الى احد اي الى من احد كما دل عليه قوله وجعل الجار اي
كلمة من في من احد جزء منه اي من المضاف اليه اعني من احد فان قيل جعله مضافا اليه من احد يقتضي ان يورد
الملكين على مجرور احد اي الى ان يكون لفظ احد مجرورا بالمضاف وبكلمة من قلنا العامل هو المضاف
وكلمة من في من العمول اعني المضاف اليه وليس بعامل وانما جعل في منه لانه زيد لتعظيم فكأنه جزء منه
او لا يفيد الا ما يقصد باحد قال التفتازاني نعم ما قال ابن جني انه هلا من ابعد انه انما ذكر ذلك
انه فصل بين المضاف والمضاف اليه بالظرف الذي هو به اتساعا الظروف ثم جعل المضاف
اليه الجار والمجرور جميعا اعني من احد ثم يصح ان يكون من تحت لتاكيد معنى الاضافة كاللام في لا اباله
لان هذه اضافة لفظية الى المفعول ليست بمعنى من او اللام ولذا قلنا انها زيدت لتعميم احد قبل
ولان من هذه زيدت لتاكيد عموم النفي وليس حاله الاضافة بتقديره حتى يكون من تاكيد له
والقصر عطف على الجار اي الظرف اي به ويتعلمون اي الناس عطف على يتعلمون لانهم
يقصدون به العمل ولان العلم يجر الى العمل غالبا قيل ههنا انما يصلح وجها لضرر العلم لا لضرر
المعلوم فالاولى ان يقال ان السحر افعال واقوال من اول الانفوس الخبيثة لحصول لا
لا يخلو عن نوع تاثير في نفس المتعلم فيتضرر اذ تجرد العلم به غير مقصود فلا ينفعهم حصوله
ولا ينفعهم فائدة في الدنيا والاخرة وفيه اي في ... ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ان التحرز
عنه اي عن السحر اولى لان شرا صابر ولا ينفع او من فعله اي اليهود حفظه به دون الناس
الذين تعلموا السحر على ملك سليمان لان الكلام من قوله تعالى ولما جاءهم رسول من عند الله الى قوله
واتبعوا ما تتلو الشياطين مسوق لذم اليهود بالجهل والعناد حيث نبذوا كتاب الله
وراء ظهورهم وتمسكوا بما تتلو الشياطين فصاروا كانهم قد اشتروا ما تتلوه
الشياطين بكتاب الله وقصد السحر وقعت في اثناء الكلام استطرادا بيانا لقبح السحر
استبدلوا ما تتلو الشياطين بكتاب الله ان ربه الا ان الاشتراء استعارة من الاستبدال

والالتزام من ملك
من الشي على الخبيح

وقد مر تفصيله في قوله تعالى الذين اشتروا الضلالة بالهدى وقوله بما تتلو اشارة الى مرجع الضمير وقوله بكتاب الله
اشارة الى انه بمنزلة الثمن لان الباء يدخل على الاثمان والى ان كتاب الله متروك من ايديهم لان الباء
يدخل على المتروك فان قيل انهم لم ياخذوه فمن اين تركهم قلنا انهم اخذوه على فطرة الاسلام
ثم تركوه والاظهر ان اللام في لمن اشتراه لام الابتداء كما ان اللام في ولقد علموا افادة بحذف القسم
لمحذوف [illegible] يريد به الرد على ابي البقاء حيث قال اللام في لمن اشتراه هي التي يوطأ بها
القسم مثل التي في قوله لئن لم ينته المنافقون فانه مخالف لكلام الجمهور وانما الموطئة
هي لام القسم علموا [illegible]
[illegible]
بان الجواب [illegible] اقول في كل منهما نظر اما في كلام العكبري فلان لام الموطئة للقسم
هي اللام الداخلة على اداة الشرط بعد تقدم القسم لفظا او تقديرا ليؤذن بان الجواب له
لا للشرط نحو قولك والله لئن اكرمتني لاكرمتك فاللام الاولى هي الموطئة للقسم والثانية
هي لام جواب القسم ولام جواب القسم هي لام مفتوحة تدخل على الجملة المؤكدة بالقسم اسمية
كانت او فعلية ولم يجئ ان اللام الداخلة على الماضي المصدر بقد لام موطئة للقسم بل لام
الابتداء واما في كلام ابي البقاء فلان اللام المعلق لافعال القلوب عن العمل هي لام
الابتداء لا اللام الموطئة للقسم ولام لمن اشتراه معلقة لعلموا فيلزم ابتدائيته لا موطئة
والتفتازاني بقوله علقت علموا عن العمل اي ابطلت عمل النصب في المفعول
لفظا دون معنى بخلاف الالغاء فانه ابطال للعمل لفظا ومعنى على ما بين في النحو وسبب التعليق
ان لام الابتداء لها صدر الكلام فلا يعمل ما قبلها فيما بعدها وفائدة لام الابتداء امران توكيد
مضمون الجملة ولهذا لا يجوز اجتماعها مع ان في صدر الكلام كراهة ابتداء الكلام بمؤكدين
وتخليص المضارع للحال وتدخل بالاتفاق على امرين احدهما المبتدا نحو لانتم اشد رهبة
والثاني بعد ان المشددة المكسورة وتدخل في هذا الباب على ثلاثة باتفاق الاسم
نحو ان ربي لسميع الدعاء والمضارع لشبهه به نحو وان ربك ليحكم بينهم والظرف
نحو وانك لعلى خلق عظيم وعلى ثلاثة باختلاف احدها الماضي الجامد نحو ان زيدا لعسى ان يقوم
والثاني الماضي المقرون بقد والثالث الماضي المتصرف المجرد فاجازه الكسائي ومنعه الجمهور
بختم المفتيين على ما مر في قوله ولبئس ما شروا به انفسهم ان الاشتراء من الاضداد يستعمل في
البيع والشراء وهاهنا كذلك يستعمل في كل منهما بالاعتبار المناسب واللام في ولبئس موطئة للقسم
والجملة عطف على جملة القسم والجواب فيكون من قبيل عطف الانشائية على الانشائية او على
جملة الجواب وحدها فيكون من عطف الانشائية على الخبرية وذلك جائز يتفكرون فيه اي
فيما شروا او بهذا القول وقيل معناه اشارة الى جواب ما في الكشاف من قوله كيف اثبت
لهم العلم اولا في قوله ولقد علموا لمن اشتراه على سبيل التوكيد القسمي ثم نفاه عنهم في قوله
لو كانوا يعلمون فبينا فيما اجاب عنه اولا بثلاثة اوجه ثم نقل بصيغة التمريض جواب صاحب
الكشاف فحاصل جوابه انا لا نسلم التنافي وانما يلزم ان لو كان المثبت والمنفي شيئا واحدا
وليس كذلك اما اولا فلان المثبت لهم هو العقل الغريزي الذي يتمكن المرء به من اكتساب العلم
بالتفكر والنظر والمنفي عنهم هو التفكر واستعمال العقل ليعلموه بالفعل واما ثانيا فلان المثبت لهم
العلم الاجمالي بقبح الفعل وعدم تعلق نفع في الآخرة اي بقبح شري النفس بكتب السحر وبان لا خلاق
لهم في الآخرة والمنفي عنهم هو العلم بالتفصيل والتعيين اي العلم بان ما فعلوه بخصوصه من جملة
ذلك

ذلك القبيح والايثار العين بقوله فقد يعلم الانسان قبح الشيء ثم لا يعلم ان فعله ذلك قبيح فكانهم علموا ان الشرى
بالسحر مذموم لكن لم يعلموا ان ما يفعلونه من جملة القبيح واما ثالثا فلان المثبت لهم هو العلم بترتب
العقاب على فعلهم من غير ان يعلموا حقيقة العقاب وكيفيته والمنفي عنهم هو العلم بحقيقته وكيفيته
من الشدة والضعف والى هذه الوجوه اشار رحمه الله بالترتيب وثمة وجهان اخران ذكرهما
المحشي احدهما ان المثبت والعلم بسوء ما شروه بالكتاب بحسب الآخرة ثم ذم بالسفه مطلقا
في الدين والدنيا لان بئس للذم العام والمنفي هو العلم بالسفه المطلق واما ثانيهما ان المثبت
هو العلم بان ما شروه ما لهم في الآخرة نصيب منه لا انهم شروا به انفسهم [illegible]
بالكلية بل كانوا يظنون انه يشفعهم في الآخرة والمنفي هو هذا العلم
وهذه الوجوه خمسة كلها لدفع المنافاة المذكورة وله وجه سادس ذكره صاحب الكشاف مقتصرا
عليه واليه اشار المصنف بقوله وقيل معناه لو كانوا يعملون بعلمهم يعني ان المثبت لهم هو نفس
العلم والمنفي هو العمل بموجب علمهم فلا منافاة ولما لم يعملوا به عبر عنه بنفي العلم فان من لم يعمل بما علم فهو كمن لم يعلم
يعني ان نفي العلم لازم لنفي العمل ففيه ما لا يخفى من المبالغة فان قيل هذه الوجوه انما يحتاج اليها بعد
توجه السؤال بالمنافاة ولكن لا يتوجه وانما يتوجه ان لو كان متعلق العلم في موضع الاثبات
والنفي واحدا وليس كذلك فان متعلقه في المثبت هو قوله لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق وفي المنفي
هو ما شروا به انفسهم ولا يخفى ما بينهما من المغايرة وعدم الاتحاد فالجواب ان متعلق العلمين
لكن العلم الاول يكافئ العلم بسوء ما شروا به انفسهم فتتجه بينهما منافاة وهو المورد للسؤال بالمنافاة
اقول هذا واضح اذا جعل قوله لو كانوا يعلمون قيدا لقوله لبئس ما شروا به انفسهم كما هو
المتبادر الى الفهم من السياق والمشهور في نظائره منها قوله تع ولقد همت به وهم بها
لولا ان رأى برهان ربه ومنها قوله تع لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون فانه على هذا
التقدير لا يقدر للو جواب سوى مضمون الكلام السابق واما اذا جعل قوله لو كانوا يعلمون
كلاما مستانفا مستقلا بعد انشاء الذم لانفسهم الفلاني فلا بد من تقدير جواب لو الشرطية اي لو كانوا
يعلمون بقبح ما شروا به انفسهم لما تدعوا بتعلم السحر واتباع كتبه ولو انهم امنوا بالرسل والكتاب
خصها بالذكر تنبيها على اتصال هذه الاية بقوله ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم
نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب الاية لمثوبة مبتدأ تخصص بصفة وهي قوله من عند الله وخير
خبره والجملة جواب لو فلذلك صدرت باللام ليدل على ارتباط
الصالحة للابتداء خبره [illegible] كما هو مقتضى لو فان قيل ينبغي ان تجعل الجملة الاسمية
هذه الجملة بجملة ولو انهم امنوا ارتباط الجزاء بالشرط ماضوية وايضا جعلها جوابا لو لا يؤذن
بجواب لو مع انهم اتفقوا على ان جوابها لا يكون الا فعلية
ان تلك خبرية المثوبة مشروطة مقيدة بايمانهم واتقائهم منتفية بانتفائهما فليس كذلك
بل هي خير مطلقا اجاب عنه بقوله واصله لاثيبوا مثوبة من الله يعني ان جواب لو الاصل
جملة فعلية وانما عدل الى الاسمية بحذف فعلها وتركيبها بصورة الاسمية ليدل على ثبات المثوبة
والجزم بخيريتها ومحقق بتلك الجملة مشروطة ومقيدة بها منتفية بانتفائها فاندفع كل من الاشكالين
لكن بقي الاشكال بما ذكره العلامة التفتازاني ان الجملة الاسمية انما تدل على ثبات ما يراد
وهو هنا المثوبة خير الا على ثبات المثوبة وما ذكر انما يتم لو قيل لمثوبة لهم هكذا ذكره ثم اجاب
عنه بان الجملة الواقعة جوابا ماضوية تقديرا اذ الاصل لاثابهم الله مثوبة فعدل الى المثوبة
لهم الدالة على ثبات المثوبة لهم واستقرارها على تقدير الايمان ثم الى لمثوبة من عند الله خير
تحسيرا لهم على حرمانهم الخيرية وترغيبا لمن سواهم في الايمان والتقوى هذا كلامه ولم يرض الفاضل المحشي
جوابه وقال لا يمكن التفصي عن ذلك الاشكال الا بان تجعل خبر صفة مثوبة لا خبرا وبلفظ

للخبر محذوف اى المثوبة خير من عند الله لكنه يبطل في قوله والجزم بخيريتها لانه لا تصديق في الكلام
بالخيرية في بل الخيرية قيد وصفه كما كانت في الاصل فالحق ان يجعل الجواب لكان خبرا لهم
وبلى قوله لمثوبة من عند الله خير علة الجواب نائبة عنه او يجعل مثوبة اسم كان المحذوف ويكون
التقدير لكان لهم مثوبة من عند الله خير عند الله اقول يبطل في قوله والجزم بخيريتها فيه نظر لان التقرير
ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف لانه يصدق ويجزم بخيريتها لان كونها اوصافا بعد العلم بكونها
خبرا خبرا صفة مثوبة وحذف المفضل عليه اعنى مما شروا به انفسهم اجلالا للمفضل
وهو المثوبة من ان ينسب اليه اى الى المفضل عليه ولعله بان يقال ان المثوبة خير مما اشتروا
به انفسهم فان قولك لا نسبة لزيد الى عمرو ادل على تفضيل زيد وابلغ فيه من ان تقال
زيد افضل من عمرو ولان المعنى لشيء قليل من الثواب خير [illegible] دل عليه اسمية الجملة
وفيه اشارة الى رد ما ذكره التفتازاني من ان الجملة الاسمية انما يدل على ثبات الخيرية للمثوبة
لا على ثبات المثوبة وذلك لان دوام الصفة يدل على دوام الموصوف وقيل لو للتمنى
[illegible] لا للشرط حتى يرد عليه ما ذكر من الاعتراض
ومحتاج الى الجواب المذكور معناه ليتهم امنوا واتقوا فان قيل على هذا فما موقع قوله
لمثوبة من عند الله خير قلنا ابتداء كلام والكلام [illegible] المقصود ولمثوبة من عند الله كلام مبتدأ
اى [illegible] من قبل من يعرف حالهم ويتمنى ايمانهم وذلك لان التمني مطلقا حقيقة كان او مجازا
عن الارادة محال على الله [illegible] ثم انه يمتنع الا على طريق الحكاية من قبل من يتمنى ايمانهم
كانهم لما عرفوا حالهم وتمنوا ايمانهم قيل لهم ما هذا التحسر والتمني فاجابوا انا نعلم ان هؤلاء
جمعوا انما شيء قليل منه خير من الدنيا وما فيها فيتمنى العارف بحالهم ايمانهم [illegible] عليهم
ولما جاز التمني مجازا عن الارادة عند المعتزلة لجواز تخلف الارادة عن المراد عندهم حمله صاحب
الكشاف على الارادة لا على الحكاية وانما سمي [illegible] الجزاء على العمل الصالح ثوابا ومثوبة تسمية
للمفعول به بالمصدر لان العامل المحسن يثوب اليه اى يرجع اليه بالاعمال لو كانوا يعلمون
جواب لو محذوف لان مثوبة [illegible] تحقق مطلقا غير مقيد بعلمهم كما قال صاحب الكشف
نفى العلم بخيرية المثوبة مبالغة في نفي العمل بمقتضى هذا العلم وجعل قيد خيرية المثوبة
وهو قيد اختيارهم للخير بالحقيقة للمبالغة على المبالغة فانه مطرد في نظائره منها ما سبق
من قوله لبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون فانه نفى العلم للمبالغة في نفي العمل بمقتضى
هذا العلم وجعل [illegible] قيد اللزوم في نفس الامر وهو قيد استنادما لهم اياه بالحقيقة مبالغة
على مبالغة دلالة على ان انتفاء الاستحقاق بمنزلة انتفاء الكل في نفس الامر [illegible]
من مخالفة مقتضى العلم ومن عدم الارتداع عن القبيح جهلهم ليترك التدبر او العمل بالعلم
اشار بالاول الى الاول الوجوه الذى ذكرنا [illegible] الى الوجوه الذى ذكره بقيل
وتلقفنا اشياء من العلم حتى نفهمه متعلق ببيان [illegible] اليهود اى قول المسلمين فانه بصوره
اى حفظه [illegible] خاطبوه ايها الرسول بعربية راعنا تسمية راجع الى النبي [illegible] الى الرعن
الحمق [illegible]
كلابن وتامر بمعنى ذا لبن وذا تمر نسبه اى شبه قول المؤمنين راعنا بالتنوين الى الرعن
ووصفهم بالرعن [illegible] الحمق لما شابه متعلق بنسبه
وعلة له قوله مفعول له شابه والضمير راجع الى اليهود وفاعله قول المؤمنين اى لما شابه
قول المؤمنين راعنا بالتنوين قول اليهود [illegible] في الصورة [illegible] على المؤمنين
راعنا للسب الى النبي عم فسماه راعنا تسمية للاسم المسبب على السبب واحسنوا الاستماع

١١

٤١٦

اى استماع ما يكلمكم به رسول الله ويلقى عليكم من المسائل باذان واعية واذهان حاضرة حتى لا تفتقروا
الى طلب المراعاة [illegible] لا فائدة في الامر بنفس السماع الذي هو حاصل عند سلامة الحاسة المنتقي
باستقائها [illegible] فلابد من الحمل على ما يفيد [illegible] لانه اوجه والاول
ظاهر ومعنى الثالث اسمعوا اما امر [illegible] قوله قولوا انظرنا وفي قوله لا تقولوا راعنا
فانه امر بترك تلك الكلمة لاستلزامه اياه فيلون تاكيدا اى سمعوا [illegible] بعدما امر
ونهيت اسمعوا على الاول [illegible] ذلك اللفظ اولا [illegible] لفظا
وعلى الثاني [illegible] تعريضا لليهود وحيث قالوا سمعنا وعصينا [illegible]
وعلى اللام للعهد قال الطيبي قوله عذاب اليم [illegible] وهكذا ذكره المصنف
[illegible] عذاب اليم انه [illegible] وقد ذكرنا [illegible] في كل منهما تعال
وودت فلانا اذا احببته ووددت الشيء اذا تمنيته [illegible] الذم والتكذيب [illegible] المؤمنين
[illegible] تعريضا [illegible] للتبيين لان الذين كفروا [illegible] الكتاب
والمشركين [illegible] قوله المشركين عطف على اهل الكتاب ولا مزيدة لتاكيد النفي لان نفي
ودادة اهل الكتاب [illegible] المشركين فزيدت كلمة لا لتاكيد النفي
ولا المشركين [illegible] عطفا على الفاعل ومن الاولى في قوله من خير مزيدة للاستغراق اى لتاكيد
الاستغراق [illegible] الواقعة في سياق النفي [illegible] في سياق النفي
لانه فاعل ينزل والثانية للابتداء [illegible] واحدا لا يجوز [illegible]
بفعل واحد [illegible] بان ذلك اذا كانا بمعنى واحد [illegible]
وكذا [illegible] راجعا الى الوحي [illegible] والذين كفروا وبالعلم وبالنصرة
عطف على بالوحي [illegible] الوحي
[illegible] وقوله ويعلم الحكمة [illegible] بالعلم والنصرة
[illegible] ذكر الرحمة مظهرا في موضع المضمر الراجع الى الخير [illegible] الى عموم الخير بالعام
[illegible] ولا يجب عليه شيء بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد على حسب حكمته لانه فاعل مختار
[illegible] الجلالة في قوله والله يختص برحمته [illegible] الراجع الى ربكم [illegible]
الا [illegible] عدم الوجوب والايجاب [illegible] كما هو المذهب وفيه رد على المعتزلة فانهم اوجبوا
على الله [illegible] الاصلح للعباد [illegible] الكلام والنسخ في اللغة ازالة الصورة
عن الشيء واثباتها في غيره كنسخ الظل للشمس [illegible] اضافة المصدر الى المفعول فان الشمس
تزيل الظل [illegible] ويؤيده ما قال الامام الواحدي تقول العرب نسخت الشمس الظل
اذهبته وحلت محله وهذا نسخ الى بدل لان الظل يزول ويحل الشمس [illegible] وهكذا في الصحاح
ايضا حيث قال نسخت الشمس الظل ازالته ومنه ظهر ضعف ما قاله الفاضل المحشي نسخ الظل للشمس
عبارة عن غلبة الظل على الشعاع فقد زال الظل الطول [illegible] الذي كان في الشعاع [illegible]
[illegible] فانه ظاهر في اضافة المصدر الى الفاعل ويمكن التوفيق بما قال الراغب النسخ ازالة
شيء بشيء [illegible] الشمس الظل والظل الشمس [illegible] الامرين [illegible]
الصورة [illegible] الى معنى [illegible] نقل الصورة [illegible] الاول
كنسخ الكتاب فانه عبارة عن نقل الصورة [illegible]
[illegible] في شمع [illegible] فانه عبارة عن التناسخ
عن نقل الروح [illegible] بدن الى بدن [illegible] ازالة الصورة [illegible]

لكل واحد منهما اى لكل من الازالة و الاثبات كقولك نسخت الريح الاثر مثال المجرد ازالة الصورة ونسخت الكتاب مثال المجرد اثبات الصورة من غير ازالة ونسخ الاية بيان انتهاء التعبد بقراءتها او الحكم المستفاد منها او بهما جميعا ... [illegible]

قال الاصوليون ان النسخ بالنسبة اليه تعالى بيان لمدة الحكم الاول لا رفع وتبديل وبالنسبة الينا تبديل والمراد بهما بيان النسخ بالنسبة اليه تعالى ... [illegible]

او لا الى نسخ القراءة بقوله المذكور ونانيا الى نسخ الحكم بقوله او الحكم المستفاد منها اى من الاية وثالثا الى نسخ التلاوة والحكم جميعا بقوله او بهما جميعا والمسئلة اصولية تفصيلها فى الاصول وانساؤها اذهابها عن القلوب وفى الكشاف اذهاب حفظها عن القلوب لا الى بدل انما عدل المص عنه لما يرد عليه من الاشكال وهو ان الاية صريحة فى ان الاتيان بالخير او المثل للنسخ والنسو جميعا فكيف يكون النسو لا الى بدل واجيب عنه ان الخير او المثل الى آخره ... ان يكون بدلا الا ان البدل لابد وان يتعلق بحكم المبدل منه والمانع به لا ان يكون كذلك

كى لو اذهب اية الرجم مثلا واتى اية ايجاب الزكوة وما شرطية جازمة لننسخ [illegible]

وكذا ننسها مجزوم ... [illegible] ... على التمييز ... [illegible]

... [illegible] ... المفسرين لان ...

... [illegible] ... منتصبة اى بننسخ

على المفعولية ولا ضير فيه لانه معمول من وجه عامل من وجه فيجوز تقديمه على فعله لا مصدرية ... عاملة للجزم وماء المصدرية لا تعمل ... والتقدير اى شيء ننسخ ... وقيل اى شيء ... مفعول ننسخ وهو بعيد لان ننسخ قد استوفى مفعوله وهو ما الشرطية ... [illegible]

يا محمد او جبرائيل على ان يكون الهمزة للتعدية ... [illegible]

للوجدان اى ... فى احديثه ... [illegible]

من النسا ويجئ الناخير اى نؤخرها ... فى اللوح المحفوظ ... [illegible]

تحت النسخ الى وقت معلوم ... باب التفعيل فيتعدى الى مفعولين

والناسخ بقوله ... [illegible] ... اشارة

الى ان نسها على صيغة ... على صيغة المتكلم مع الغير من الانساء وهذه

القراءات الاربع من الشواذ بما هو خير للعباد اذ لا معنى للخيرية والتفاضل بالنسبة الى اللوح

لان الايات القرانية كلها كلام الله تعالى لا يتفاضل بعضها بعضا بالنسبة الى الله تعالى بل من جهة

الخيرية بالنسبة الى العباد بقوله فى النفع والثواب او مثلها فى الثواب اعلم ان الناسخ

لابد وان يكون خيرا من المنسوخ فى النفع والثواب معا او فى النفع فقط او فى الثواب

فقط ففى الاول وجه النسخ ظاهر وعلى الاخيرين لابد ان يكون مساويا للمنسوخ فى الجهة الاولى

فقط ... وكذا الحال فى الثالث فعلى

مثلا لو كان خيرا منه فى النفع لابد وان يكون ... [illegible] ... فى النفع

... [illegible] ... او مثلها فى الثواب ... [illegible]

... فلابد ان يراد بما هو خير ... [illegible]

... فائدة ذكر مثلها ... [illegible]

اعلم ان صاحب الكشاف اقتصر على ذكر الثواب فى الموضعين حيث قال نات بخير ... [illegible]

بيان الخير دون بيان المثل بل اقتصر فيه على الثواب واجاب الفاضل ... بان زيادة

النفع

النفع ليشمل تبديل اية الاباحة فانه لا ثواب فى المباح فالتقييد بان يكون الناسخ خيرا للعباد فى النفع

ومايكون مثلا للمنسوخ فى الثواب لابد ان يكون خيرا ... فى النفع والا لم يبق للنسخ وجه

فلذا اقتصر على ذكر الثواب فى المثل فعلم منه انه لابد من ان يكون الناسخ ... خيرا من وجهين

او من وجه لا يجوز ان يكون مثلا للمنسوخ من وجهين والا فلا فائدة فى النسخ وقال بعض الافاضل

وانما قال فى الاول فى النفع والثواب ليشمل نسخ الحكم الى ما هو اخف منه والى الاثقل فان فى

الاول الخيرية فى النفع وفى الثاني فى الثواب ... فى المماثلة

ما هو اطول منه فان فى الاول الخيرية فى النفع وفى الثاني فى الثواب واقتصر فى المماثلة

على ذكر الثواب لان المماثلة فى النفع ايضا تقتضى عدم الفائدة فى النسخ فلم يعكس لان المقصود

من النسخ هو النفع ... [illegible] ... منا وفى الثواب

كنسخ القبلة بيت المقدس الى الكعبة فان ... كان اصلح وانفع للعرب الى الاسلام

والتوارث ... [illegible]

والاية دلت على جواز النسخ ... [illegible] ... على الجواز ...

لا يقتضى صدق الطرفين ... [illegible]

وجه الرد ... [illegible] ... فيدل على ان النسخ مما احتمل وقوعه ... [illegible]

على الاصل ما لم يصرف عنه صارف ... [illegible]

ظهر الجواب ... [illegible] ... ولما دلت الاية على جواز النسخ دلت على تاخير الانزال لان الناسخ ...

... [illegible] ... بعد ذكر النقلية

... [illegible] ... لمصالح متعلق ... [illegible]

لان الاحكام ... [illegible] ... ذلك اى مصالح العباد ... [illegible]

... الاحكام والايات ... [illegible]

الاعصار والاشخاص ... [illegible]

... [illegible] ... يقتضى البدل ...

... [illegible] ... ونسخ الكتاب بالسنة ... [illegible]

الثقل بان كلام ... [illegible]

... [illegible] ... لان البدل عبارة عن حكم ...

... [illegible] ... الحكم الاول ...

لينبت ... الحكم الاول الى بدل بان يكون ... التقييد به ...

وتخفيف ... [illegible] ... ذلك اصلح ... [illegible]

... [illegible] ... عند مناجات الرسول ... فقدموا بين

فى صورة ايجاب الصدقة ... [illegible] ... فلان الاثقل قد يكون

بدنا ... [illegible] ... الاصلح ... الكلف

... [illegible] ... فان الشريعة مبنية على مخالفة النفس ... مقتضى الطبع

والاثقل قد يكون ... [illegible] ... وجه الصواب ... اثقلها على النفس ... كما وقع نسخ الحبس

ولذا قال ... [illegible] ... فان ... الجلد والرجم ولما ورد على الاول

فى البيوت فى حق الزنا الى الجلد والرجم ... [illegible]

لان كلام البشر لا يكون ... [illegible]

كونه بدلا ... [illegible]

ان البدل اذا لم يجب فمن اين يعرف بكون الاية منسوخة اجاب بقوله والنسخ قد يعرف بغيره اي بغير البدل
بان يخبر الشارع مثلا بان الاية الفلانية قد نسخت كما روي ان قوما من الصحابة قاموا ليلة ليقرؤوا
سورة فلم يذكروا منها الا بسم الله الرحمن الرحيم فغدوا الى النبي عم فاخبروه فقال رسول
الله عم تلك السورة رفعت تلاوتها واحكامها عن القلوب والمصاحف والسنة
مما ثبت به النسخ ههنا جواب سؤال الان في حاصله انا لا نسلم ان السنة ليست مما انزله
الله تع كيف وان الشرع قال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقد تقرر ان الوحي
اعم من الوحي المتلو وغير المتلو والسنة من الثاني قال ورد عليه ان تعميم الاتيان بالسنة بعيد لانها لم
تكن خيرا او مثلا للقران اجاب بقوله وليس المراد بالخير والمثل ما يكون خيرا او مثلا في اللفظ
بل المراد ما يكون خيرا او مثلا في المصلحة او الثواب ويجوز ان تكون السنة خيرا او مثلا في المصلحة والثواب
وان كان القران المنسوخ خيرا في اللفظ والمعتزلة عطف على من منع فان التغير والتفاوت
للحاصلين من النسخ من العوارض اي لوازم الحدوث والتاثر لان القديم لا يتغير اجيب بانهما اي التغير
والتفاوت عوارض من الامور المتعلقة بالمعنى القائم بالذات القديم اعني ذاته تع
يعني ان التغير والتفاوت من عوارض الالفاظ والعبارات المتعلقة بالمعنى الذي لم يزل ذاته تع
وحدوث الالفاظ لا ينافي قدم المعنى والقران هو المعنى لا الالفاظ الحادثة فلا يرد عليه ان
المعتزلة انكروا الكلام النفسي وقالوا القران هو الالفاظ والحروف الحادثة القائمة بمحل من الاجسام
لا بذاته تع فلا يستقيم الجواب لخطاب اي ههنا وفيما سبق وتخصيصه ليس شيء واسبقهما
للتقرير كما ذكرناه ولذلك ترك العاطف اما على الاول فلكمال الاتصال بينهما واما على الثاني
فغنيه نظير بل الظاهر ذكر العاطف لان قوله ان الله على كل شيء قدير كالدليل على جواز النسخ فيصار الخطاب
عطف الدليل على الدليل ام معادلة للهمزة في الم تعلم يعني انها متصلة كما يدل عليه مقابلته بمنقطعة والمتصل
يعني اي الامرين [illegible] لانها اما ان يتقدمها همزة التسوية نحو سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم
وسواء علينا اجزعنا ام صبرنا او يتقدمها همزة يطلب بها وبام التعيين نحو ازيد في الدار ام عمرو
بمعنى ايهما في البيت فالنوعان متصلة لان ما قبلها وما بعدها لا يستغنى باحدهما عن الاخر وتسمى
ايضا معادلة لمعادلتها الهمزة في افادة التسوية في النوع الاول والاستفهام في النوع
الثاني وما نحن فيه من قبيل النوع الثاني لعدم تقدم همزة التسوية اعلم انهم جوزوا في ام هذه كونها متصلة
ومنقطعة [illegible] رجح المص الاتصال حيث جزم وصاحب الكشاف جزم بالانقطاع وبعضهم جزم
بالانقطاع بان النبي عم داخل على تقديره في فاعل تعلم غير داخل في فاعل ام تريدون ومثل المحكي
في المعادلتين فالكلام على الاتصال الذي [illegible] على ما فسره المص بقوله الم تعلموا
انه مالك الامور قادر على الاشياء كلها يامر وينهى بما اراد ام تعلمون ذلك وتقترحون
بالسؤال على محمد عليه السلام اي اقترحت اليهود على محمد عم [illegible] يعني اي الامرين واقع
يجاب بالتعيين لا بلا او بنعم وفيه اشارة الى ان [illegible]
وقوله ام تريدون [illegible] لان المقترحات [illegible] لا تعترض الا بعد العلم والحس
في وجه الاتصال ما ذكره صاحب الكشف من ان قوله الم تعلم الى اخره محمول على النفي
وقوله ام تريدون الدال على الاقتراح المنافي للثقة معادل له كانه قيل اتثقون بعد العلم
بما يوجب الوثوق ام لا تثقون وتقترحون كما اقترحت اسلاف اليهود وهو حمل على الثقة
على سبيل المبالغة كما في قوله فهل انتم منتهون وهذا كالتخصيص للمسترشد طريق الخير والشر وما في وسعهما
من المصالح والمفاسد ثم تقول ايهما تختار ام ذلك انتهى او منقطعة عطف
على قوله معادلة والفرق بين المتصلة والمنقطعة ان المتصلة يستفهم بها عن امرين

فيلتقطه من قبيل الاستدلال بوجود الاثر على المؤثر صح

القديم القائم بذاته تع صح

منه لا صح

ثابت

٤١٨

ثم ان احدهما عند المتكلم لطلب التعيين لانها مع الهمزة بمعنى اي واي يستفهم بها عن التعيين فيلزم
المعطوف مع المعطوف عليه بتقدير استفهام واحد لان المجموع بمعنى اي فيجاب بالتعيين [illegible]
[illegible] واما في المنقطعة فلا يثبت احد الامرين عند المتكلم بل ما قبل ام وما بعدها على كلامين
لانه اضراب عن الكلام الاول وشروع في استفهام مستانف فهي اذن بمعنى بل التي تدل
على ان الاول وقع غلطا [illegible] كقولهم انها لابل ام شاة او بمعنى بل التي تكون للانتقال من كلام
الى كلام اخر لا للتدارك الغلط [illegible]
[illegible]
او منقطعة ان يوصيهم الله تع بالثقة به اي بالاعتماد عليه وترك الاقتراح عليه اي على النبي عم
فالمعنى على الاتصال انه تع لما رد على اليهود طعنهم في النسخ بانه حكيم يراعي مصالح العباد فيما شرع
من الاحكام ونسخها اشار الى تقبيح فعل من منهم وبعد الاقتراح بالسؤال على النبي عم فقال الم تعلموا
حال اقتراحكم انه مالك الامور كلها وكيف ام تعلمون ذلك وتقترحون به وكذا الكلام
على تقدير كونها منقطعة الا ان الكلام الذي يقع الاضراب عنه يتم عند قوله ولا نصير [illegible]
وعليهم او للطعن في النسخ وحملهم على الاقرار بقوله الم تعلم ثم اضرب عنه وانكر عليهم اقتراحهم
بابلغ طريق حيث نزل منزلة من اراد الاقتراح فانكر على الارادة فضلا عن مباشرته يعني
لا ينبغي العاقل ان يريد الاقتراح على الرسول فضلا عن مباشرته وعلى التقدير من المقصود من الكلام
على الثقة بالله [illegible] القران وسائر المعجزات بعد وضوح دلائل ما شرعه للعباد
وترك الاقتراح المنافي للثقة قيل نزلت في اهل الكتاب اي اليهود يؤيده ان هذه السورة
من قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي الى الاية حكاية عنهم ومحاجة معهم وقيل في حق المشركين اي مشركي مكة
رد بهذا القول بان الاية مدنية وقيل انها نزلت في حق المسلمين بدليل قوله ومن يتبدل
الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل فانه لا يجيء الا في حق المؤمنين ويدل عليه قول المص
حتى وقع في الكفر بعد الايمان ومن ترك الثقة بالايات البينات وشك فيها فقد ضل
الطريق المستقيم فاستبدال الكفر بالايمان بترك الثقة بالايات القرانية والمعجزات
القطعية بناء على ان قوله ومن يتبدل الكفر بالايمان تذييل لقوله ام تريدون ان تسألوا رسولكم
الاية على سبيل التهديد فلا بد ان يشتمل على معناه لان التذييل ان يعقب الكلام بما يشتمل على معناه تاكيدا له

بمحمد عم وبالقران وسائر معجزاته صح

وقد مر ان المراد بالكلام السابق ان يوصيهم بالثقة به عليه السلام وبمعجزاته الدالة على رسالته وصدقه
فكان مقتضى الظاهر ان يقال في التذييل ومن لم يثق به وبمعجزاته واقترح عليه تعنتا فقد
ضل سواء الطريق الا انه عبر عن ترك الثقة بتبدل الكفر بالايمان تهديدا لهم وتعبيرا
والمراد بتبدل الكفر بالايمان اختياره على الايمان لا اخذ الكفر بدل الايمان مثل اعطاء الثمن
واخذ المبيع اذ الخطاب لليهود او المشركين على ما تقدم وامّا اذا كان الخطاب
للمسلمين توصية لهم بالثقة وترك الاقتراح فانما عبر عن ترك الثقة بتبدل الكفر
بالايمان تجوزا وتعبيرا عن الشي باسم ما يؤول اليه كتعبير العصير بالخمر او كناية عن الشي
باسم لوازمه وروادفه فان ترك الثقة بمعجزاته بعد ظهورها يؤدي الى الكفر البتة ويستلزمه
غالبا ولذا جعله معنا بقوله حتى وقع في الكفر بعد الايمان وقد مر ان هذا القول منه دليل على
ان الاية نازلة في حق المسلمين ومعنى الاية من قوله ام تريدون الى قوله فقد ضل سواء
السبيل لا تقترحوا فتضلوا وسط الكلام ... قوله ام تريدون الاية فتضلوا هو معنى التذييل فان لو تنوب
مناب ان في المعنى دون اللفظ ولذا لا ينتصب به الفعل وفي الرضي من الحروف المصدرية
لو اذا جاءت بعد فعل يفهم منه معنى التمني نحو قوله وَدّوا لو تدهن وقوله ودت
طائفة من اهل الكتاب لو يضلونكم وقوله يود احدهم لو يعمر الف سنة وفي المغني الكثير
لم يثبتوا ورود لو مصدرية مثل ان والذي اثبته الفراء وابو علي وابو البقاء وابن مالك
ويقول المانعون في نحو يود احدهم لو يعمر ان لو فيها شرطية لا مصدرية وان
مفعول يود وجواب لو محذوفان والتقدير يود احدهم التعمير لو يعمر الف سنة
لسره ذلك ولا يخفى ما في التكلف من تدين الحال كونكم مرتدين تحقيق حال حكم
المخاطبين في يردونكم علة يود لا القول لعدم دونكم على ما يردونكم من اجل الحكم لان
حسدهم لا يحملهم على ردهم الى دينهم ولو سلم ذلك لكن يلزم ان يكون متمنا الكفر ردهم المعلل بالحسد
والالتزام باطل و يجوز ان يكون حالا من فاعل يردونكم بمعنى حاسدين لم يرد عليه ايضا
الفاء وان يكون مفعولا مطلقا الفعل محذوف والجملة استيناف لبيان العلة التي حملتهم على
تمني ارتداد المسلمين عن دينهم كانه قيل ما حملهم على ذلك التمني فاجيب بانه حسد واحد اعظمها
حيث كانوا يتوقعون ان ابلغ الرسالة فيهم ليبقى لهم الرياسة اذ الرسل المتقدمة
كانوا من بني اسرائيل الى بعثة النبي عم فلما بعث النبي من ولد اسمعيل عم فان محمدا عم
من ولد اسمعيل كفروا به حسدا وحذرا من زوال رياستهم بجهة ان يتعلق بود
فيكون ظرفا لغوا ويكون من ابتدائية اذ الود مبتدأ من عند انفسهم ومن جهة تشهيهم او بحسدا
عطف على تقدير يود فيكون ظرفا مستقرا متعلقا بمحذوف هو صفة لحسدا اي حسدا كائنا
من عند انفسهم ولا يخفى ما فيه فلان حسدهم لا يكون الا من عند انفسهم فلا يكون مفيدا واما ثانيا فلان
عطفه باو يقتضي ترك لفظ يجوز بان يقول متعلق بود او بحسدا اي ان ذكر يجوز يقتضي
ترك العطف باو ويقول يجوز ان يتعلق بود وبحسدا بدون العطف واما ثالثا فلان المتبادر
من قولهم هذا الجار متعلق بهذا الفعل انه صلته وكل من الود والحسد لا يوصل بمن فتعين ان يكون
متعلقا بمحذوف بكونه وصفا لحسدا او وصفا لمصدر ود اي ودا كائنا من عند انفسهم وترجع
الاول قوله بالقاصية فاضم اصل نفوسهم والصفح ترك تثريبه اي التقريع والتوبيخ والعفو
راجع الى الذنب فهي النظم ترقي والفاء للسببية معناه اذا علمتم ان ود ما المذكور انما هي
لحسدهم الذاتي لا التدين وميلهم الى الحق فلا سبيل لهم الا العفو والصفح الى غاية
ان يا تيهم الله بامره وهو الاذن في قتالهم وضرب الجزية عليهم او قتل قريظة واجلاء النضير اذ الامر بالعفو والصفح
غير مطلق بل مقيد بالغاية المذكورة والنسخ لا يكون الا في الحكم المطلق اعلم ان العفو

أما او لاحج

والصفح

والصفح انما يتبين بترك المقابلة والاعراض عن الجواب عن جدالهم وكلامهم او بحمل الاسناد على استقبال ما يلزم فيهم من النصح
والاشفاق فلا نسخ لكونها اصلا فان فسرا بما فسره المص قيل انها منسوخة باية القتال وهي قوله تعالى
قاتلوا الذين لا يؤمنون الى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون اعترض عليه الامام بانها
كيف تكون منسوخة والحال ان حكمها ليس بمطلق بل مقيد بقوله حتى يأتي الله بامره والحكم
المقيد بتأبيد او توقيت [illegible] لا يجوز نسخه لان النسخ لا يكون الا في الحكم المطلق فان ورد الدليل الالهي
ناسخا للحكم المتقدم في قوله ثم اتموا الصيام الى الليل بل هو مبين له واجيب بان الغاية
التي يتعلق بها الامر اذا كانت لا تعلم الا بالشرع لم يخرج ذلك الوارد من ان يكون ناسخا
ويجري مجرى ان يقال فاعفوا واصفحوا الى ان انسخه لكم كما ان حكم الكتابة كان مغيا
بارسال نبينا صلى الله عليه وسلم وكان ظهوره ناسخا لا ان هذا القدر من التقييد لا ينافي النسخ
وانما ينافيه التقييد بمعنى تعيين وقت الحكم الاول وقوله حتى يأتي الله بامره مبهم لا يتعين بوقت
العفو والصفح تعلق الامر بالعفو في حكم المطلق فجاز نسخه والنحي لغة بالجيم النحي والقاف مفاعلة
من الخلق للحسن والاحياء بمعنى الاتي لا بمعنى الكره والجبر في الامر بالعبادة ودلالته طالما انه
والبر والتقوى وقرئ تقدموا من اقدم بمعنى جعل قداما وهو قريب من الاول لا بمعنى ضد الاحجام
بمعنى التاخر اي ثوابه [illegible] بالثواب لان عين الاعمال اعراض لا يبقى ولان وجدان عينه غير مقصود
فان قيل ما معنى وجدانهم عند الله قلت معناه عدم الضياع فقال العاصم الجلبي الظاهر ان المراد
بحدوده وعلم الله وان الله عالم به الا انه بالغ في كمال علمه حتى جعل ثبوته في علمه بمنزلة ثبوت
نفس عنده وقد اكد تلك المبالغة بقوله ان الله بما تعملون بصير حيث جعل جميع ما يعملون مبصرا له في
فصح عن علمه بالبصر مع ان قليلا من العملون من المبصرات ذكانه لهذا فسر الكشاف البصير بالعالم
وان قال التفتازاني تفسير البصير بالعلم لا للاشارة الى نفي الصفات وان ليس معنى
السمع والبصر في حقه تعالى سوى تعلق الذات بمعلومات خاصة وقرئ بالياء فيكون وعيدا كقصر
كونه وعيدا بالقرائة بالياء بحصر لا تحصر الا ان لا تحصر النفي ونحو عطف على ود وما بينهما
اعتراضية بالفاء ولانه يجوز اقترانها بالفاء كما في المغني والضمير لاهل الكتاب لم يجعله للاكثر لان القائلين
بالقول المذكور ليس مختصا بالاكثر لف بين قولي الفريقين اللف والنشر هو ذكر متعدد على التفصيل
او الاجمال ثم ذكر ما لكل من احاد هذا المتعدد من غير تعيين ثقة بان السامع يرده اليه وما نحن فيه
من قبيل ذكر المتعدد على الاجمال فان في الضمير في قالوا اي قالت اليهود وقالت النصارى ذلك ان تجعل
المتعدد الفريقين فان الضمير في قالوا اليهود والنصارى فذكر الفريقين على طريق الاجمال ثم ذكر ما لكل منهما
والمتعدد المذكور اجمالا هو الفريقان فالمعنى قالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا وقالت النصارى
لن يدخل الجنة الا من كان نصارى فلف بين القولين او الفريقين ثقة لان السامع للعلم بتضليل كل
فريق صاحبه واعتقاده انه لا يدخل الجنة لا صاحبه فقيل والقائل ان يقول لما كان اللف بطريق الجمع
كان المناسب ان يكون النشر كذلك لان رد السامع فعل كل فريق الى صاحبه فيما اذا كان
الامران مقولين وكلمة او للتقييد لا مقولية احد الامرين واجيب بان مقول المجموع لكن
دخول الفريقين بل دخول احدهما لكن بعضهم هذا بالتعيين وبعضهم ذاك بالتعيين كما لف
في قوله وقالوا كونوا هودا او نصارى فانه لف او نشر ثقة بفهم السامع مفعول لا لف هود جمع هائد
بمعنى تائب يقال هاد الرجل هودا اي رجع وتاب وسمي بالجمع وجعل على النبي عليه السلام والمضارع
ايضا يقال هم يهود وهو غير منصرف للعلمية ووزن الفعل وقيل انه علم قبيلة وقال الفراء هود
اصله يهود فخفف بحذف الياء الزائدة كعائذ وعوذ بضم العين وفي الصحاح العوذ بضم العين
والذال المعجمة الحديثات النتاج من الظباء والابل والخيل واحدتها عائذ مثل حائل وحول وتوحيد
الاسم المضمر في كان وجمع الخبر اعني هودا او نصارى لاعتبار اللفظ والمعنى فان من لفظه

ولا طاصل حو

كما في اية القدم حو

على ما يشعر به قول البيضاوي عنده على

عوذ ومعناه جمع اشارة الى الاماني المذكورة في الايات السابقة اعني ما ذكره بقوله ود ... لا ينزل الله
فصح الكلام فصحة الجمع او الى ما في الاية الاخيرة اعني انه لا يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى فيحتاج
لتصحيح الجمع الى التاويل على ما اشار اليه بقوله على حذف المضاف اي امثال تلك الامنية امانيهم
فتلك اشارة الى الامنية الواحدة والمضاف المقدر مبتدأ وامانيهم المذكور خبره
والجملة اعتراض سواء كان تلك اشارة الى الاماني المذكورات او الى الامنية المذكورة في الاية
الاخيرة وعلى التقديرين كانت الجملة معترضة بين كلامين متناسبين اعني قوله لن يدخل الجنة
الا من كان هودا او نصارى وقوله هاتوا برهانكم متناسبان لان اتيان البرهان لا يطلب منهم
الا على دعواهم تلك على ما اشار اليه المصنف بقوله على اختصاصكم بدخول الجنة فان كل قول لا دليل
عليه اي قول نظري يحتاج الى الدليل والا فالقول البديهي لا يحتاج الى دليل وقولهم لن يدخل الجنة الا من كان
هودا او نصارى نظري يحتاج الى دليل بلى اثبات لما نفوه لانه نقض النفي المتقدم ونقض النفي اثبات
فصار جوابا عن قولهم لن يدخل الجنة غيرنا بانه قد يدخل من اسلم وجهه لله اخلص نفسه لله اسلم
لان معنى اسلم وجهه جعله سالما لله لا يكون لاحد حق فيه اصلا فيلزم الاخلاص لازما له نفسه او قصده
كلاهما تفسير للوجه اذ قد يعبر عن الذات بالوجه وكذا عن القصد وقد يجئ الوجه بمعنى الجهة كما في قوله فثم وجه الله
اي جهته التي امركم بها حاصله ان من اسلم من خالصا لله ... وهو محسن في عمله قيد الاحسان بالعمل دفعا
لتوهم التكرار لان الايمان خالصا لله بالنفس عين الاحسان فله اجره وعده له على عمله وفي الكشاف فله اجره الذي
يستوجبه خالقه وحسن احدهما انه بدل يستوجب الى وعد له والثاني انه زاد على عمله احترازا عن مذهب الاعتزال
فيه ان الاجر على العمل ليس بطريق الايجاب بل بمحض وعد وكرم خالص وان العمل غير داخل في الايمان ولا شرط له
كما هو مذهب الاعتزال

كما هو مذهب المعتزلة نخ

جمع ملبوس نخ

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١٧٥ وكفى عبده

باشدن برجز ~~...~~ در
سوره بقره دن برجز قدر در